

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Facultad de Derecho

Posgrado de Derecho

Análisis iusfilosófico del fenómeno migratorio a la luz
del modelo Levinasiano

Tesis que para obtener el grado de maestra en Derecho presenta la:

Lic. Roxana Nayeli Guerrero Sotelo

Asesor: Mtro. Alfonso Estuardo Ochoa Hofmann.

Autor: Roxana Nayeli Guerrero Sotelo.

Número de cuenta: 09911985-2.

México, Distrito Federal, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico esta reflexión a mis padres, Laura Sotelo y Fernando Guerrero, que con sus valiosos consejos me alentaron a superarme, les agradezco su tiempo y su interés, por sobre todo les doy las gracias por su amor pues por el soy yo. Agradezco a Alfonso Ochoa su valioso cariño, sus sabios consejos y su gran dedicación como tutor; a la familia Vivar, en especial a Verónica Colina de Vivar, su amistad incondicionada y sus preciadas enseñanzas; y a Jorge Reyes Escobar por su afecto y atinadas observaciones. Gracias a todas estas personas, y al apoyo académico y económico de la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, es posible sustentar la presente investigación.

ANÁLISIS IUSFILOSÓFICO DEL FENÓMENO MIGRATORIO A LA LUZ DEL MODELO LEVINASIANO

I Introducción

1. Fenomenología Levinasiana

1.1. La primera aproximación Levinasiana a la teoría fenomenológica de la intuición.....	7
1.2. La constitución Levinasiana de la fenomenología metafísica de la intuición sensible.	31
1.2.1. Mismisidad y Otredad	41
1.2.2. El tiempo y la muerte: anfibología del ser.....	47
1.2.3. La separación como vía a la trascendencia.....	58
1.2.4. El discurso en el Decir y lo Dicho	67
1.2.5. Gozo y responsabilidad.....	70
1.2.6. Logos, libertad y justicia.....	90

2. Fenomenología del derecho: dimensión teórica

2.1. Razón solipsista y diálogo.....	107
2.2. Cara-a-cara y significación en la epistemología.....	114
2.3. Razón solipsista y diálogo en el Derecho.....	141
2.3.1. De dike hacia el nomos.....	144
2.3.2. Del nomos hacia la lex.....	152
2.3.3. De la lex hacia el corpus.....	161
2.3.4. Del corpus a la constitución.....	173

3. Fenomenología del derecho: dimensión metodológica

3.1.	De otro modo que ser o de lo otro que el ser en el derecho.....	185
3.2.	Derecho y Otredad ante el fenómeno migratorio.....	205
3.2.1.	Contemporaneidad jurídica del fenómeno migratorio.....	205
3.2.2.	Derecho como principal forma de violencia, marginalización y exclusión del <i>Otro</i>	213
3.2.3.	Los <i>Terceros</i> o Estados.....	223
3.2.3.1.	El Estado tiránico.....	223
3.2.3.2.	La ley y la obediencia.....	226
3.3.	Una mirada al derecho desde el rostro extranjero.....	239
3.3.1.	El <i>A-Dios</i> de las <i>violencias</i> discursivas: principios jurídicos fundamentales y conceptos generales del derecho.....	239
3.3.2.	Los derechos humanos y los derechos del otro.....	250
	Conclusiones	262
	Bibliografía	272

I.- Introducción

La presente investigación tiene dos finalidades: primero, comprender el sentido del fenómeno del derecho desde una postura epistemológica de corte fenomenológico, a saber, la postulada por el filósofo Emmanuel Levinas. Segundo, en función de dicho sentido y tomando en consideración la fenomenología Levinasiana desde su aspecto teórico y no metodológico, analizar cómo aparece el fenómeno del derecho en el marco conceptual vigente, es decir, cómo se explica la aparición del sentido de dicho fenómeno desde los conceptos generales del derecho y los principios jurídicos fundamentales. Este análisis es imprescindible para comprender el alcance de ellos en la vida práctica, en especial, en la construcción y explicación del fenómeno migratorio.

La tesis se divide en tres capítulos. El primero se denomina *Fenomenología Levinasiana*, el cual tiene por fin hacer explícito la fenomenología de Emmanuel Levinas. El segundo se intitula *Fenomenología del derecho: dimensión teórica*; este capítulo pretende explicar la creación y explicación del sentido del fenómeno del derecho en la historia.

El último capítulo, *Fenomenología del derecho: dimensión metodológica*, tiene por objeto la explicación de cómo aparece el fenómeno del derecho en el marco conceptual vigente, para estar en posibilidad de diferenciarlo respecto de la comprensión de su aparición partiendo desde la filosofía Levinasiana; ambos enfoques son utilizados para comprender la construcción y explicación del fenómeno migratorio.

1. Fenomenología Levinasiana.

- **Edmund Husserl**

La fenomenología¹ es un método (forma en que es posible el conocimiento) y una teoría (forma de explicar el conocimiento) que encuentra su máximo exponente en Edmund Husserl. La influencia de la fenomenología husserliana tiene un gran impacto en la academia, influye en los trabajos de Alexander Pfänder, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas.

Edmund Husserl fue un filósofo alemán nacido en el año 1859 en Prossnitz Moravia, la actual República Checa, y muere en el año 1938. Estudió ciencia y filosofía en Leipzig, matemáticas y filosofía en Berlín, y filosofía y psicología en Viena y Halle. Fue discípulo de Brentano en la Universidad de Viena de 1884 a 1886. Ejerció la docencia en Halle en los años comprendidos entre 1887-1901, en Göttinga de 1901 a 1916 y en Friburgo del año 1916 al año 1928.

Edmund Husserl recibe la influencia de Bolzano y Brentano; del primero retoma la verdad en sí que trabaja en sus escritos sobre lógica; del segundo retoma el concepto de intuición. Herbert Spiegelberg discípulo de Husserl, propone dividir el trabajo filosófico de su maestro en tres periodos: el pre-fenomenológico, el fenomenológico, y la fenomenología pura, en tanto Eugen Finck, otro de sus discípulos propone también tres etapas, pero clasificadas de la siguiente forma:

¹ Fenomenología proviene del griego φαίνομαι, *fainomai*, "mostrarse" o "aparecer", y λογος, *logos*, "razón" o "explicación".

“...el de Halle (que culmina en las *Investigaciones lógicas*); el de Göttinga (que culmina en las *Ideas*); y el de Friburgo (que culmina en la *Lógica formal y trascendental*).”²

Dentro de la formulación del método fenomenológico para efectos de esta investigación resaltaremos el paso de las ideas a la lógica formal y trascendental, toda vez que de acuerdo con Ferrater, pasa de una fenomenología como psicología descriptiva a una fenomenología trascendental, con lo cual, intentaba deslindar a la filosofía de la psicología y de las ciencias naturales. Lo que permitió a Husserl realizar la diferenciación fue el concepto de conciencia como vivencia intencional.³ El gran aporte de Husserl es considerar a la consciencia absoluta como potenciador del propio sujeto y de los objetos.⁴

Es por dicho concepto que la fenomenología puede entenderse como método pues “...permite "ver" no otra realidad, sino, por así decirlo, la realidad otra o, si se quiere, una especie de "otredad" (irreal) de la realidad, es decir, de todas las realidades, incluyendo en éstas las llamadas "realidades ideales" o también "idealidades”.⁵ Para acceder a estos distintos modos de realidad es necesaria la *epoje* o puesta en paréntesis de la actitud natural o experiencias relativas al mundo natural.

La fenomenología había sido criticada como un método solipsista⁶, crítica que ya se percibe en la traducción de las *Meditaciones Cartesianas*, que realiza

² FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Montecasino. Buenos Aires, Argentina. p. 883

³ Ídem.

⁴ Algunas características de la consciencia son: es conciencia central-marginal, que se caracteriza por la oposición de los actos de conciencia que se enuncia como un esbozo del acto de deseo, de juicio, entre otros, que existen antes del cogito genuino; también es actual-potencial, se caracteriza por suponer una independencia entre la materia y la subjetividad, pues la conciencia potencial mantiene al objeto con posibilidad de actualidad.

⁵ *Ibidem*, p. 884.

⁶ *Solipsista* viene del latín *solus ipse*, solo existo. Con dicha expresión se hace referencia a que la contemplación, el acto de pensar, es la única realidad certera. Sin embargo, por ser la reflexión

Emmanuel Levinas; este último autor al finalizar la traducción del escrito agrega que la *epoje* entendida del modo en que Husserl lo plantea conlleva a una reducción egocéntrica, en oposición a ello plantea la empatía por el Otro, que años más tarde reivindicaría como amor al prójimo.

Husserl murió en Friburgo el 6 de abril de 1938.

- **La fenomenología**

De forma general podemos afirmar que la fenomenología busca el conocimiento de los fenómenos, entendiendo por fenómeno: las cosas tal y como son ofrecidas a la conciencia, o bien, aquella realidad que se muestra a una conciencia. Esta es la única nota que comparten las diferentes posturas de cada uno de los autores mencionados; dada la divergencia de elementos a contemplar, no constituye una escuela o corriente de la filosofía.⁷

A grandes rasgos suele clasificarse a la fenomenología como:

- Realista: cuando se considera que los fenómenos son reales y además independientes con respecto de la conciencia.
- Trascendental: esta postura considera que la realidad depende de los modos en que la conciencia se aproxima a los fenómenos.

La fenomenología puede ser entendida *como método o como teoría*. Como un *método* aspira al conocimiento de la cosa misma, conocimiento que es posible por

como contemplación una acción individual, es criticada como egoísta, en tanto no considera la existencia de los otros que también tienen una realidad certera.

⁷ Existe una aceptación general de que la fenomenología es un método y una teoría, también existe un rechazo por considerarla corriente o escuela filosófica, tal opinión consta en el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora y el Diccionario Akal de filosofía. Cfr. FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I A-K. Montecasino. Buenos Aires, Argentina. p. 645. AUDI, Robert. *Diccionario Akal de filosofía*. trd. Humberto Marraud y Enrique Alonso. Ediciones Akal. Madrid, España, 2004. P. 355

el modo en que la conciencia experimenta o vive la cosa. La forma en que la conciencia experimenta o vivencia las cosas depende de la intuición, es decir, el medio que hace posible el conocer. Por tanto, dos conceptos imprescindibles para toda postura fenomenológica son la intuición y la conciencia. La intuición en términos generales es la experiencia cognoscitiva en la cual la cosa se presenta ante la conciencia, se nos muestra.

Cabe destacar que existen diversos tipos de intuición, tipos que varían de acuerdo a la cosa misma, así, existe una intuición eidética o de las ideas de las cosas lógicas, una intuición hylética o sensible para las cosas físicas, entre otras. El criterio por el que se diferencian se encuentra dado por el modo en que el objeto se presenta a la conciencia, es decir, de acuerdo al tipo de ser o esencia del objeto intuido.

En tanto la conciencia es el espacio en el que se presenta o se muestra el fenómeno, su característica primordial es la intencionalidad, la intención puede ser entendida como el nexos que determina el tipo de relación entre la conciencia y el fenómeno, por ejemplo, Husserl distingue la intención teórica y valorativa entre otras, en tanto Levinas distingue dos tipos de intención: el amor y el odio.

Una metodología explicará los pasos a través de los cuales la conciencia significa el sentido de un fenómeno, para lo cual es necesario explicitar los tipos de experiencia o vivencia, y las relaciones entre ellas. La fenomenología como metodología explica los pasos a través de los cuales la conciencia es consciente de del sentido de un fenómeno vivenciado; explica no solo los fenómenos de objetos, sino el fenómeno de otras conciencias frente a la conciencia que percibe, ello con la finalidad de descubrir y analizar la posibilidad de un mundo común.

La fenomenología como método expuesta por Husserl puede explicarse a través de los siguientes pasos:

Reducción fenomenológica, epoje o ephoké	Es una puesta en paréntesis de la creencia en la realidad del mundo, es interrogar sobre la posibilidad de realidad de lo percibido. Esta puesta en paréntesis de la realidad de las creencias lleva solo a afirmar las vivencias o fenómenos de la conciencia, cuya estructura intencional presenta dos aspectos fundamentales: el contenido de conciencia, noema, y el acto con que se expresa este contenido, noesis.
Reducción eidética	De la realidad fenoménica se las características individuales y concretas, para estar en posibilidad de percibir la esencia constante e invariable del fenómeno en particular. La estructura de la eidos o de la esencia refiere la forma de su esencia y su sentido.
Reducción trascendental	La reducción trascendental observa como fenómeno a la conciencia, por lo que la reducción, explica la conciencia de la conciencia

La fenomenología *como teoría* busca explicar y describir el conocimiento en función de las relaciones existentes entre la conciencia, la intuición y el fenómeno. Es decir que la fenomenología como método busca explicar el cómo del conocimiento, y en tanto teoría, explica el porqué es posible el conocimiento. La fenomenología como teoría admite grados de conocimiento, así:

La fenomenología como ciencia descriptiva	Parte de la reducción fenomenológica, y se centra en describir el fenómeno dado, es decir, como aparece ante la conciencia y como lo vivencia y significa.
La fenomenología como ciencia de los fenómenos	Parte de la reducción eidética, y trata de explicar, describir y justificar la posibilidad de la esencia y sentido de un fenómeno dado a la conciencia.
La fenomenología como filosofía trascendental	Parte de la reducción trascendental, explica y justifica la posibilidad del la conciencia como fenómeno, es decir, la conciencia de la conciencia.

Para comprender la diferencia de la fenomenología *como metodología* y *como teoría* nos asistiremos de un ejemplo. Entender el sentido de la voluntad desde un plano de la fenomenología como metodología, implica exponer los pasos necesarios que ha de realizar la conciencia para llegar a la comprensión del sentido de la voluntad, responde a la pregunta ¿cómo la conciencia llega a comprender el sentido de las cosas? El mismo fenómeno analizado desde la fenomenología como teoría, consiste explicar las razones por las cuales el conocimiento de la voluntad es posible, responde a ¿por qué la conciencia comprende el sentido de las cosas?

En ambos modos, la fenomenología pretende el conocimiento del sentido de un fenómeno, en función del modo en que se ofrece a la experiencia, para estar en posibilidad de distinguir en función de este modo de aparecer regiones o formas especiales de la realidad y del ser, por ejemplo, Husserl postula diversas regiones del ser: como la eidética o de las ideas, y la hylética o de la percepción sensible, en tanto Levinas distingue dos formas de ser: la egoísta y la ética, en función de las cuales el ser puede comprender el sentido del mundo.

En ambos casos, la fenomenología deriva de la posibilidad de una conciencia intencional y de diversos tipos de intención. Pues siendo la intención el nexo entre conciencia y fenómeno habrá tantas realidades posibles de vivenciar o experimentar un mismo fenómeno como modos de intuición.

De lo anterior deriva la importancia del método y la teoría fenomenológica, pues posibilita la existencia y el sentido de esa realidad otra que no es comprensible a partir de otras metodologías o teorías.

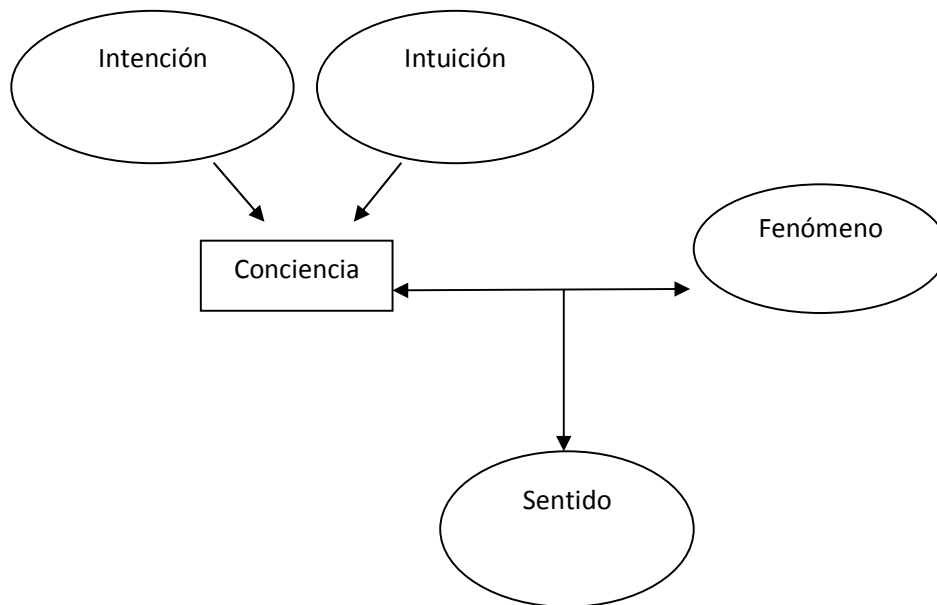
1.1. La primera aproximación Levinasiana a la teoría fenomenológica de la intuición.

Emmanuel Levinas adopta la fenomenología husserliana *como teoría y como método* para explicar el sentido de los fenómenos; sin embargo años más tarde propondría un giro a la postura filosófica de su maestro Husserl, toda vez que invierte la intención de la conciencia: Husserl afirma una intención derivada del solipsismo de la conciencia, en tanto Levinas afirma una intención derivada de la empatía y del amor por el prójimo. Lo que será expuesto en el punto 2.2. La constitución Levinasiana de la fenomenología.

Sin embargo, para comprender en profundidad el giro que separa al maestro del alumno, consideramos necesario abordar la explicación que Levinas realiza respecto de la fenomenología husserliana; explicación que se contiene en su libro intitulado *La teoría fenomenológica de la intuición* y que se considera una de las primeras traducciones de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl.

Cabe destacar que solo algunos de los conceptos utilizados en *La teoría fenomenológica de la intuición* son retomados posteriormente por Levinas en sus escritos, sin embargo, es necesaria la explicación de todos ellos fin a fin de estar en posibilidad de comprender su teoría y metodología.

La fenomenología como método se centra en cinco conceptos fundamentales, a saber: la intencionalidad, la conciencia, la intuición, el sentido y el fenómeno, cuya relación es la siguiente:



El sentido de un fenómeno dependerá del modo en que la conciencia lo experimente, las formas de experimentar dependen de la estructura de la conciencia, es decir, del tipo de intuición y de intención.

Para esta propuesta epistemológica, el sentido de un fenómeno no está dado como representación, sustitución o adecuación, sino, el sentido como una cosa en sí⁸ desde una intuición intencional y desde la inmediatez de la experiencia o vivencia; la ventaja de un análisis desde esta postura epistemológica es que nos conducirá al sentido del ser, y no meramente a una estructura esencialista del ser.

La fenomenología como método deriva de la posición existente entre naturalismo y psicologismo, de la manera en que ambas explican la posibilidad del conocimiento. Pues bien la postura de ambas puede ser resumida en lo siguiente:

⁸ Cosa en sí, cosa misma y noúmeno son sinónimos, con lo cual se hace referencia a la cosa dada a la conciencia, la aparición de la cosa a la conciencia. Cfr. *Diccionario Akal de filosofía*, p. 515.

- a) El fenómeno subjetivo de la percepción de la cosa se constituye de dos elementos: un acto subjetivo, y la esfera objetiva en la que se afirma la existencia de la cosa como independiente de la percepción.
- b) La cosa en sí es un ideal superior de ser absoluto, o bien, una apariencia que posee la totalidad de la cosa.

Partiendo de los dos supuestos anteriores las ciencias que perciben al objeto a través del principio de causalidad, mediante la cual se construye la sustancialidad, es decir, la naturaleza de la cosa se determina por la identidad de las propiedades del objeto, y no por la cosa misma:

- La sustancia o constitución del ser del objeto se explica por el entrecruzamiento de causas.
- La existencia de la sustancia depende de la pertenencia a la naturaleza y la correspondencia con sus categorías.

La relación de causalidad, a juicio de Husserl, implica una mutilación de la totalidad del ser, pues afirma que el primer sentido proviene de la existencia de la cosa y no del modo de existir de la cosa en sí. Esta crítica husserliana ya permite entender su propuesta que consiste en considerar no una existencia y un ser únicos, no un sentido único a un fenómeno, sino diversos modos de existir y de ser de un fenómeno, que varían de acuerdo al tipo de intuición e intención de la conciencia.

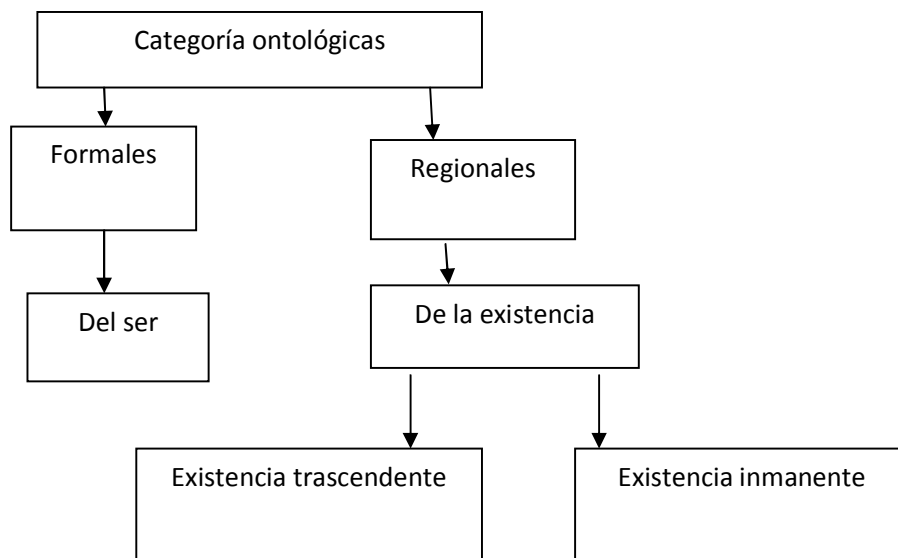
Husserl combate al psicologismo y al naturalismo, centrándose en el siguiente argumento: lucha contra la naturalización de la conciencia y de la esencia. La naturalización inicia al momento de considerar al objeto y al sujeto, provenientes

de una única naturaleza. La naturalización de la conciencia, es considerarla un fenómeno natural, susceptible de categorización espacio-temporal; lo anterior se extiende a las esencias.

Derivado de lo anterior, Husserl concluye que existe una incongruencia lógica, ya que el sujeto alcanza el objeto mediante la búsqueda de evidencias o causas del conocimiento, es decir, el sentido de algo se funda en un sentimiento de evidencia. Lo que nos lleva a afirmar que en dichos contextos el conocimiento, no es nada más que la construcción de un mundo autónomo y real, que parte del mundo concreto en el que vivimos.

Un ejemplo de lo anterior es la ética, podemos afirmar que de acuerdo a las normas de lo real, la experiencia ética se reduce al sentido que parte de la naturaleza del ser, cuya categoría es la causalidad, y por medio de éste la dota de realidad y existencia; es decir, reduccionismo del sentido ético de la conciencia a la naturaleza. Afirmar que el sentido de la ética se encuentra en la naturaleza como única realidad existente, implica conocerla en un plano meramente descriptivo, dejando en las penumbras el sentido de su ser.

Para Husserl, la existencia se fundamenta en la perceptibilidad que es el acto de conciencia. Por depender de la conciencia, la existencia nunca es la misma; lo anterior reposa en que el ser se encuentra determinado por la ontología formal denominada categorías y regiones del ser, y la ontología regional llamada categorías y regiones de la existencia.

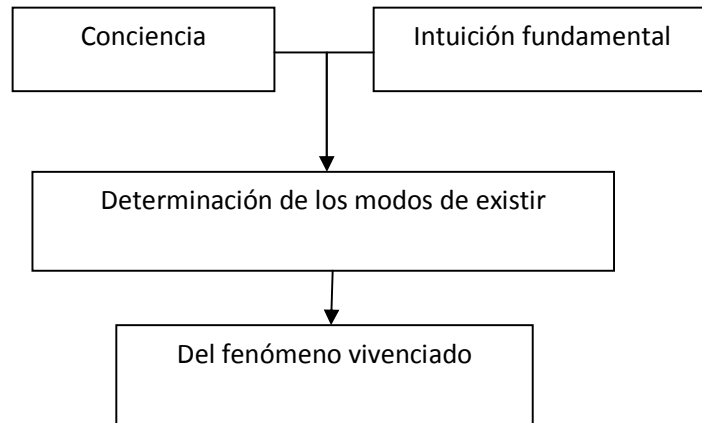


La existencia por fundarse en la perceptibilidad de la conciencia puede registrar modos, así habrá:

- Existencia trascendente: cuando el fenómeno del que es cociente la conciencia se refiere a un fenómeno exterior a ella, perteneciente al mundo.
- Existencia inmanente: cuando el fenómeno del que es cociente la conciencia se refiere a un fenómeno interior a ella.

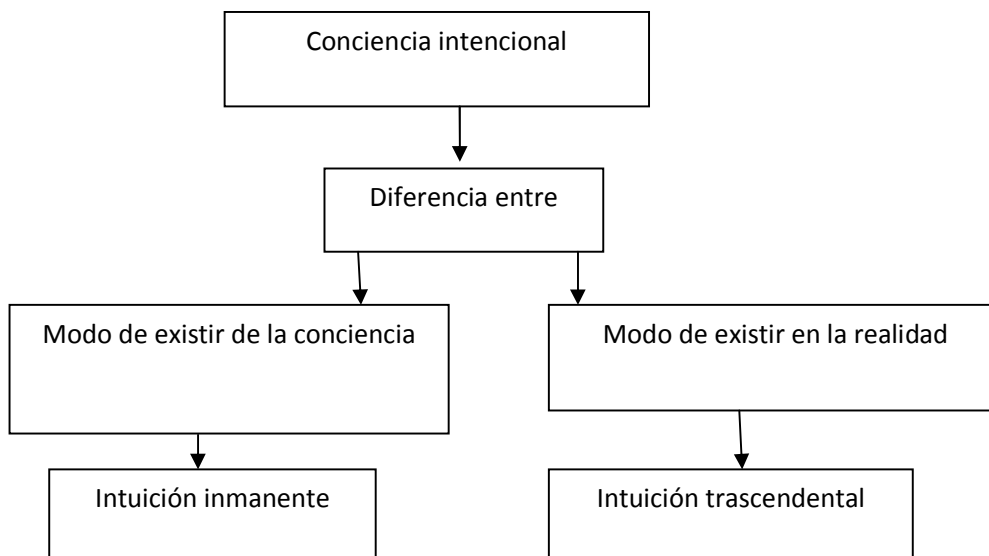
Esta postura supera las tradicionales teorías del conocimiento, pues de acuerdo a la mayoría de estas últimas el conocimiento es la adecuación de los predicados del sujeto y las características del objeto, por lo que, tomando en consideración que los predicados y las características provienen del mismo sujeto, resultaría ser un falso problema. La fenomenología por su parte postula que las características no son atribuidas por el conocimiento a la cosa, sino son modos de existir de la cosa.

Explicar los sentidos de los posibles modos de existir de la cosa, es factible por la esencia de la conciencia, que es la intuición fundamental, que consiste en la vida consciente.



La finalidad de ello es encontrarnos ante el fenómeno primero que hace posible la existencia del sujeto y del objeto.

La existencia de la conciencia aquí considerada es una de tipo intencional, que implica una diferenciación de los modos de ser y de existir de la conciencia en la propia realidad; los modos de acceder a la existencia de la conciencia es mediante la intuición inmanente, mientras que su existencia en realidad por medio de la intuición trascendente.



Husserl enfatiza la intuición inmanente porque a través de ella se reconoce el carácter absoluto e independiente de la conciencia, ya que es actividad de la conciencia en la conciencia.

La intuición inmanente nos coloca ante la esfera absoluta donde nuestra percepción reflexiva ve en nuestras vivencias un sí-mismo absoluto; lo cual no debe ser entendido como indubitabilidad, sino como propiedad de verdad de la conciencia y como existencia misma de la conciencia. El carácter de absoluto e independiente de la reflexión es resultado de ser para sí⁹. La vida consciente es antes de ser objeto, es decir, la existencia de la conciencia funda la reflexión de ella.

El carácter absoluto e independiente de la conciencia hace posible el cogito, es decir, la evidencia de aquel se funda en el modo de ser de la conciencia o la forma de aparecer del ser del objeto en nuestra conciencia; para Husserl es

⁹ Ser para sí refiere el momento en que la conciencia es consciente de sí misma.

necesario determinar la esencia del ser que se revela en la consciencia y los modos de existir. Sin embargo, la existencia de la consciencia es anterior y primera, es una singularización eidética¹⁰ que implica estar presente a sí misma, y no sólo ser percibida.

▪ ***La intencionalidad de la consciencia***

Entenderemos por intención aquel estado de vida consciente desarrollada en un tiempo inmanente, que da sentido a la consciencia y expresa el modo de existir, y por la cual un fenómeno significa, representa, desea, entre otros en el mundo exterior: consciencia de la consciencia.¹¹

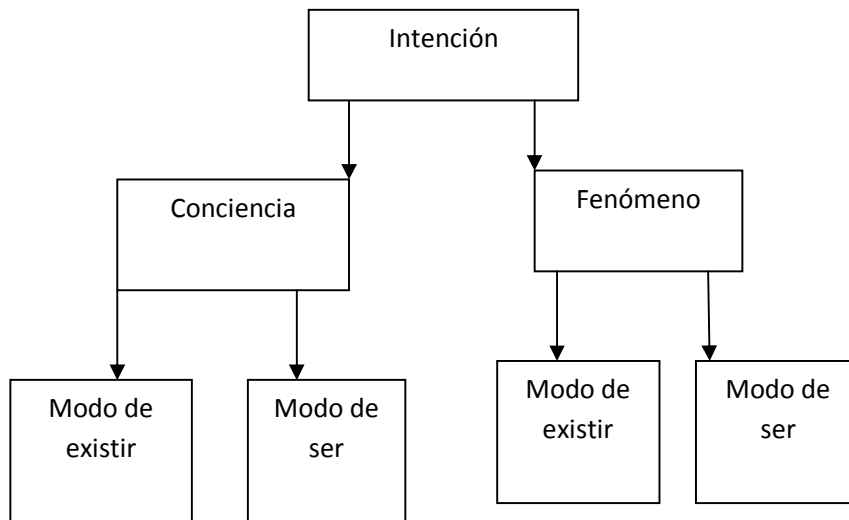
El sentido de los objetos pueden presentar dos estructuras intencionales:

- a) Estructura hylética¹² surge en el momento en que los datos se reducen a datos sensoriales, por ello, es una esfera subjetiva.
- b) Estructura trascendente: aparece cuando a los datos sensoriales se integran los datos objetivos de su representación, como la voluntad y la afectividad.

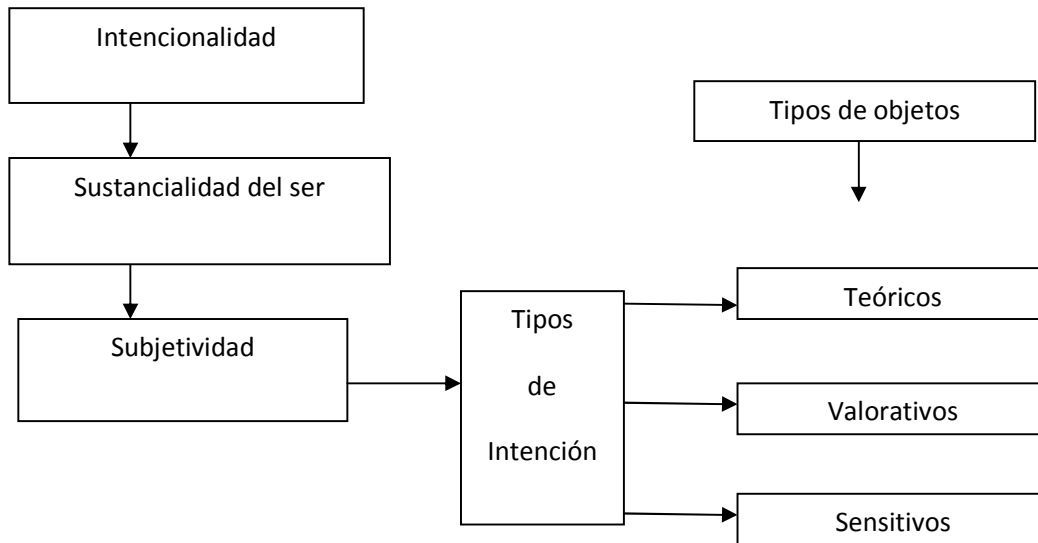
¹⁰ La singularización eidética de la consciencia es el momento en que la consciencia se encuentra ante sí misma, momento en que descubre que una característica le es propia y que, por tanto, "...descubrimiento de que esta o aquella característica pertenece al eidos, la esencia, de la cosa en cuestión." Cfr. *Diccionario Akal de filosofía*. p. 516.

¹¹ Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trd. Miguel García-Baro. Ediciones sígueme Salamanca. Madrid, España, 2004. p. 65.

¹² La estructura hylética se conforma de las características físicas de un objeto, por ello, corresponden a la estructura que se presenta a la consciencia de un modo sensorial.



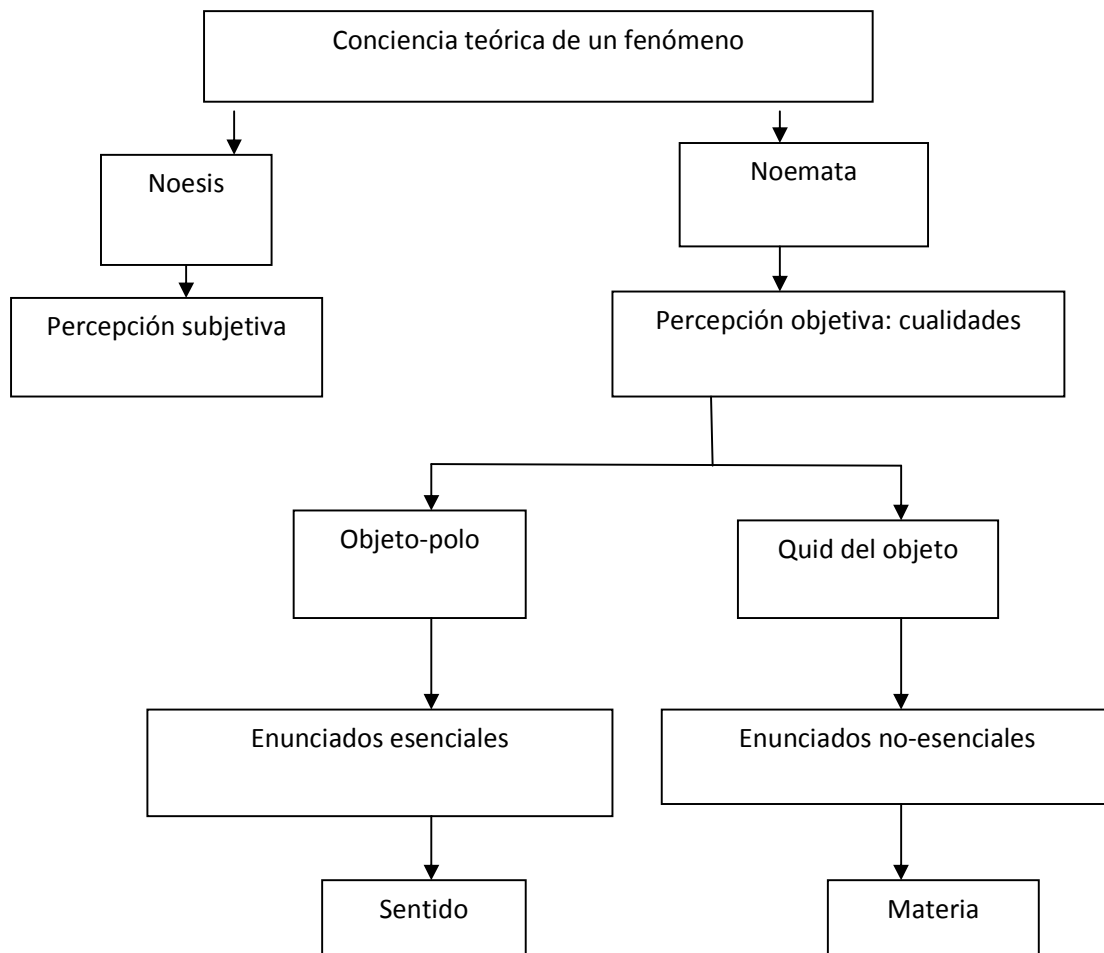
La intencionalidad podría ser entendida como la sustancialidad de la existencia la subjetividad misma del sujeto. La conciencia el objeto varía de acuerdo al estado de cosas, la intencionalidad puede ser diferente, ya sea para trascenderse hacia fuera de sí, o hacia dentro de sí; lo cual dependerá del ser y la forma de existir del objeto. Sin embargo lo esencial, es considerar a la intención en sus dimensiones afectivas y valorativas, y no meramente teóricas; ya que la vida consciente es fuente del ser. Las cualidades del objeto que ocasionan dichas dimensiones forman parte de la esfera objetiva irreductible a representaciones teóricas, ya que intención constituye el mundo real y el mundo real es un mundo de objetos de uso práctico y valores.



- **Conciencia teórica**

La vivencia también puede ser categorizada bajo la representación teórica, dichas representaciones de la intencionalidad fundamentan a las valorativas y sensualistas. La intencionalidad teórica distingue noesis de noemata, noesis es el lado subjetivo de la intencionalidad, y la noemata, es las cosas de las que la conciencia es conciencia, su esencia es la materia que puede cambiar, pero su objeto sigue siendo el mismo; aunado a estas nociones se encuentran: el objeto-polo es la sustancia que puede permanecer idéntica aunque los enunciados que la enuncien cambien, y el quid del objeto, que es el conjunto de enunciados que caracterizan al objeto.¹³

¹³ Por tanto, noesis es el acto subjetivo de la percepción es la cosa para un sí mismo, la noemata es lo que hace a la cosa ser esa cosa; así al momento en que ellas se encuentran en la conciencia, son posibles dos movimientos en relación con la cosa, el primero es el objeto-polo que es el enunciado que expresa las características propias de objeto, aquellas por las cuales la cosa es; mientras que el quid del objeto son aquellos enunciados que expresan caracteres no necesarios de la cosa.



El quid se constituye de materia y sentido de la noemata; sin embargo, no son las únicas cualidades mediante las que se distinguen objetos, sino también por medio de *pensarlo como existente* definiendo la cualidad del acto. Para Husserl todo acto es representación, más aun, ésta precede a aquella, denominada por Husserl como acto neutralizador. Husserl denominó representación a un género más

extenso: acto por el que algo se vuelve objeto, de esta se desprende la intuición, la percepción entre otras.¹⁴

Hay dos tipos de representación como juicio y como acto nominal:

- a) El juicio, como analogía, con la forma de si S es P, Q es R, en el sentido de la representación de la representación.
- b) El acto nominal que es afirmar el ser mediante una o varias representaciones.

	Juicio como analogía	Acto nominal
Forma	Si S es P, entonces Q es R	S es p
Intención	<i>Secundaria</i> por ser Representación de la representación ya que es una representación que condiciona la estructura de una subsiguiente. Sentido de un sentido de algo.	<i>Primaria</i> por ser Representación predicando de algo. Por ello es el sentido con relación a ese algo.

La diferencia entre un acto que nombra (intención primaria) y uno que se pronuncia sobre algo (intención secundaria), es dado por la materia o el sentido.

- **La intención**

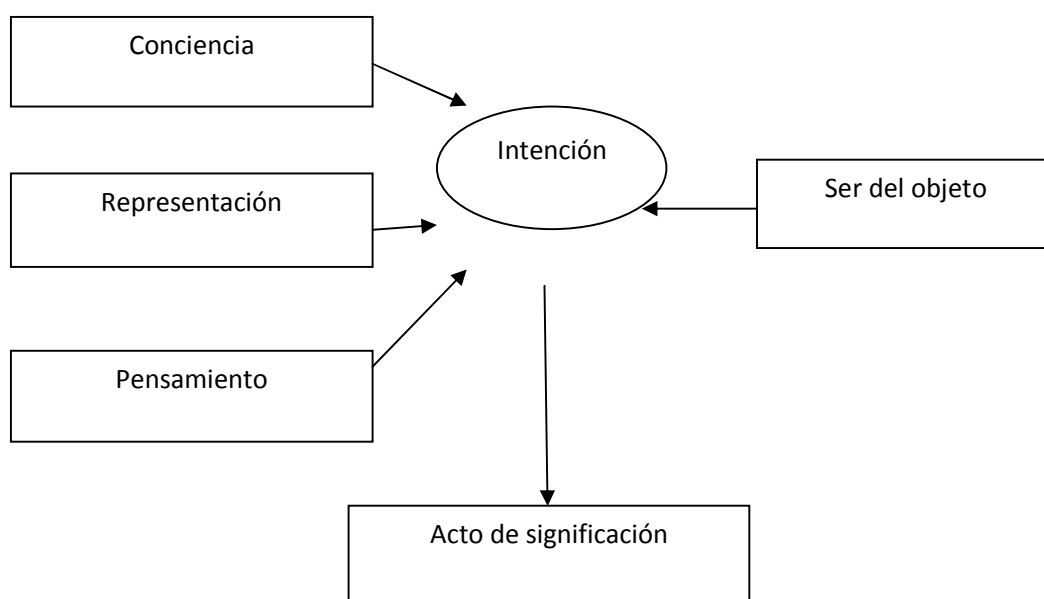
La intención es la estructura mediante la cual la conciencia, la representación¹⁵ o el pensamiento¹⁶ se relaciona con el ser de aquello que se representa o piensa. La

¹⁴ Op. Cit. *La fenomenología de la intuición*, p.163.

¹⁵ En forma de juicio y acto nominal.

¹⁶ Intención de comprender las palabras, caracterizado por una representación en el que el objeto es significado, pero sin ser dado.

intención dota de un sentido a la palabra con la sola señalización del objeto, es decir, con el mero acto significativo, acto que es guiado por la intención de significarlo o intención significativa: “toda palabra, todo nombre, tiene un significación (Bedeutung) que no es una simple representación asociada a una palabra, sino algo con lo cual la palabra o el nombre se relaciona a través de una intención especial.”¹⁷



De forma general existen dos formas de intención:

- a) La *intención como presencia ante el ser* que pretende significar se constituye a través de tres operaciones diferentes: percepción, imaginación y memoria.

¹⁷ Op. Cit. *La teoría fenomenológica de la intuición*. p. 93.

- b) La *intención intelectual* o pensamiento puro, por medio de la cual se aprehenden las categorías y formas lógicas.

La diferencia entre la *intención como presencia* y la *intención intelectual*, es dado por la forma en que es vivenciado el objeto, pues mientras el primero implica para el ser una experiencia ideal a través del pensamiento; en la otra forma, el ser vive la experiencia sensorialmente a través de los sentidos; un ejemplo de estas formas es la diferencia en vivenciar objetos matemáticos como el número u objetos naturales como la lluvia.

Levinas destaca una gran diferencia, mientras el acto intuitivo (*intuición en tanto plenitud*) alcanza al objeto, el acto significativo (*intención como vacío*) solo aspira a él mediante el apuntamiento.

I.- Intención como presencia

La *intención como presencia ante el ser* o *intención en tanto plenitud*, también denominada intención en plenitud o plenitud, funciona en base a las sensaciones. Las sensaciones son las cualidades del objeto se presenten en la conciencia como acto factico y real. Ahora bien, estas sensaciones pueden ser recibidas por percepción, la imaginación y la memoria:

- a) Percepción: las sensaciones deben ser entendidas como lo vivido y no como representación.
- b) Imaginación: las sensaciones son entendidas como representaciones que reflejan la vivencia del objeto, Levinas los identifica como fantasmas.

- c) Memoria: las sensaciones son entendidas como representaciones que reflejan una vivencia pasada del objeto; Levinas denomina a estas sensaciones “sombras y reflejos.”

La intuición varía por grados: extensión, vivacidad y realidad, grados que aplicados al esquema anterior se hallan en combinación y en proporciones diferentes; por ejemplo, a la memoria corresponde mayor extensión, y menor realidad. Sin embargo, lo importante de la intención significativa es que determina la realidad y la existencia del sentido del ser, y dado que existen dos formas de intención, implica que por lo menos habrán dos modos de sentido distinto respecto de un mismo objeto, por ejemplo, no es lo mismo imaginar o recordar un sentido de la justicia, que pensar en sus categorías.

Por tanto, la realidad y la existencia, devienen de una intención de significación y una intuición que da al objeto el sentido de ser.

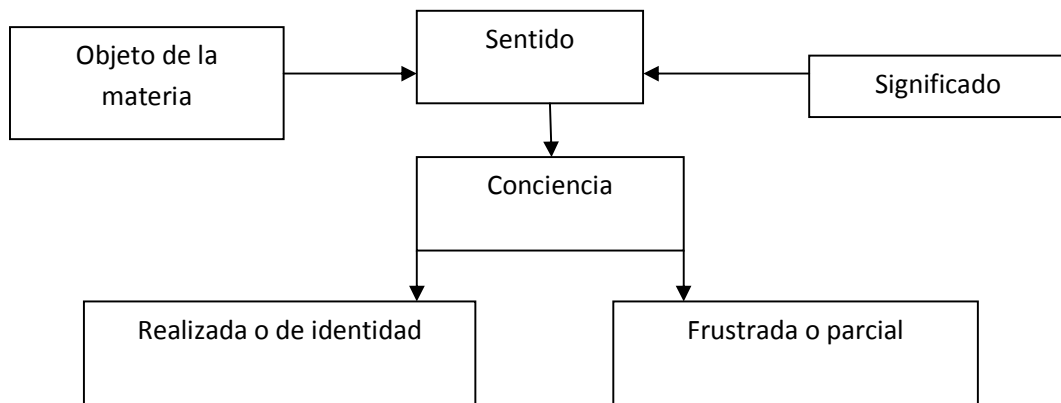
Husserl afirma una relación entre noésis, noemata y plenitud, opera mediante la idea de contenido intuitivo o representante, el cual puede tener una función intuitiva o significativa, lo cual depende de la forma de relacionarse con la materia o noemata, es decir, depende de la intencionalidad perceptiva o presentación.

La intención hasta aquí expuesta corresponde a la fenomenología como método, ahora la retomaremos desde la perspectiva de la fenomenología teórica. Cabe destacar que la fenomenología desde esta última perspectiva retoma todo los conceptos de la metodológica e incluye uno más: el concepto de verdad.

Husserl entiende por verdad, el momento originario en el que la conciencia se encuentra ante el ser de los objetos. Por ello la verdad en este sentido no es adecuación sino presentación de un fenómeno a la conciencia, la vivencia.

Las relaciones de la intuición con la verdad, es denominada realización. Hay dos tipos de realización idéntica y parcial:

- a) Realización idéntica: Cuando hay una relación de identidad entre el objeto de la materia, el sentido y la significación.
- b) Realización parcial: La discordancia o frustración se presenta en el momento en que el objeto significado y el objeto no son idénticos, sin embargo, para que surja debió haber existido un elemento común.



La conciencia de realización o frustración es la evidencia en un sentido fenomenológico: la presencia del ser ante la conciencia.

La relación del juicio con la verdad, presenta una forma distinta el estado de cosas es intencionado: el objeto sensible es significado en una categoría predicativa del que se realiza una síntesis judicativa¹⁸. Lo que significa distinguir aquellos rasgos principales que hacen de un fenómeno ese fenómeno, y los rasgos accidentales que lo identifican de forma secundaria.

¹⁸ Levinas realiza la siguiente precisión: el verbo “es” es utilizado en la significación de la categoría predicativa; mientras que diversos adjetivos y circunstanciales constituyen la forma categorial de la síntesis judicativa.

El estado de cosas es enunciado mediante proposiciones originadas en nuestra percepción, sin embargo, se puede distinguir:

- a) La materia que es la percepción o intuición del objeto y por tanto constitutivas de él.
- b) La forma que expresa los contenidos sensibles, que no son parte constitutiva del objeto.

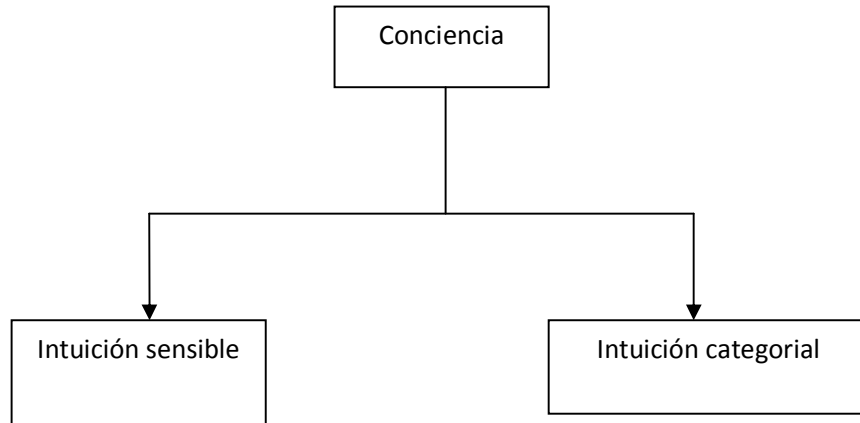
La forma categorial solo expresa la estructura ideal.

II.- Intención intelectual

Retomaremos la forma categorial o categoría predicativa que enuncia los rasgos principales, Husserl distingue que le corresponde la intuición en el anterior caso es denominada categorial o intelectual, en ella se puede distinguir lo significativo y lo dado intuitivamente, es decir, la intuición sensible, de la propia intuición categorial (entendimiento más sensibilidad):

- a) La intuición sensible es la “percepción de un solo golpe” ofreciendo a todo el objeto, ya sea en una única percepción, o en una cadena de ellas donde se van fusionando.
- b) La intuición categorial, es la esfera de objetividad, depende de la relación esencial entre la percepción sensible y los contenidos sensibles que lo fundamentan, y solo aparece en lo objetos fundados de esta forma, en los

que la forma de aparecer y existir caracterizan al objeto ideal (el objeto fundado incluye los objetos que lo fundan).



Podríamos pensar como ejemplo a la ética, la intuición sensible lleva a identificar manifestaciones prácticas, que son aprendidas por medio de los sentidos; la ética pensada desde la intuición categorial lleva a reflexionar sobre el contenido que la fundamenta.

La anterior se traduce en la fenomenología como teoría en dos conceptos:

- a) El objeto: ser sujeto de afirmación verdadera.
- b) La objetividad: introduce la posibilidad de diversos planos del ser y del existir, agregando un matiz de ellas al objeto.

Por tanto y la nota determinante es que, el conocimiento de un fenómeno no lleva a la existencia de un solo sentido, dado que los diversos modos de existir y de ser llevan a vivencias distintas; como lo es presentar a la conciencia el fenómeno de la ética desde una intuición categorial, o desde una intuición sensible.

- ***Intuición de las esencias***

Antes de iniciar la exposición debemos enfatizar el sentido irreductible de la conciencia, pues es el origen del ser al posibilitar la existencia de la vivencia. La existencia absoluta de la conciencia nos lleva a afirmar la existencia de las esencias.

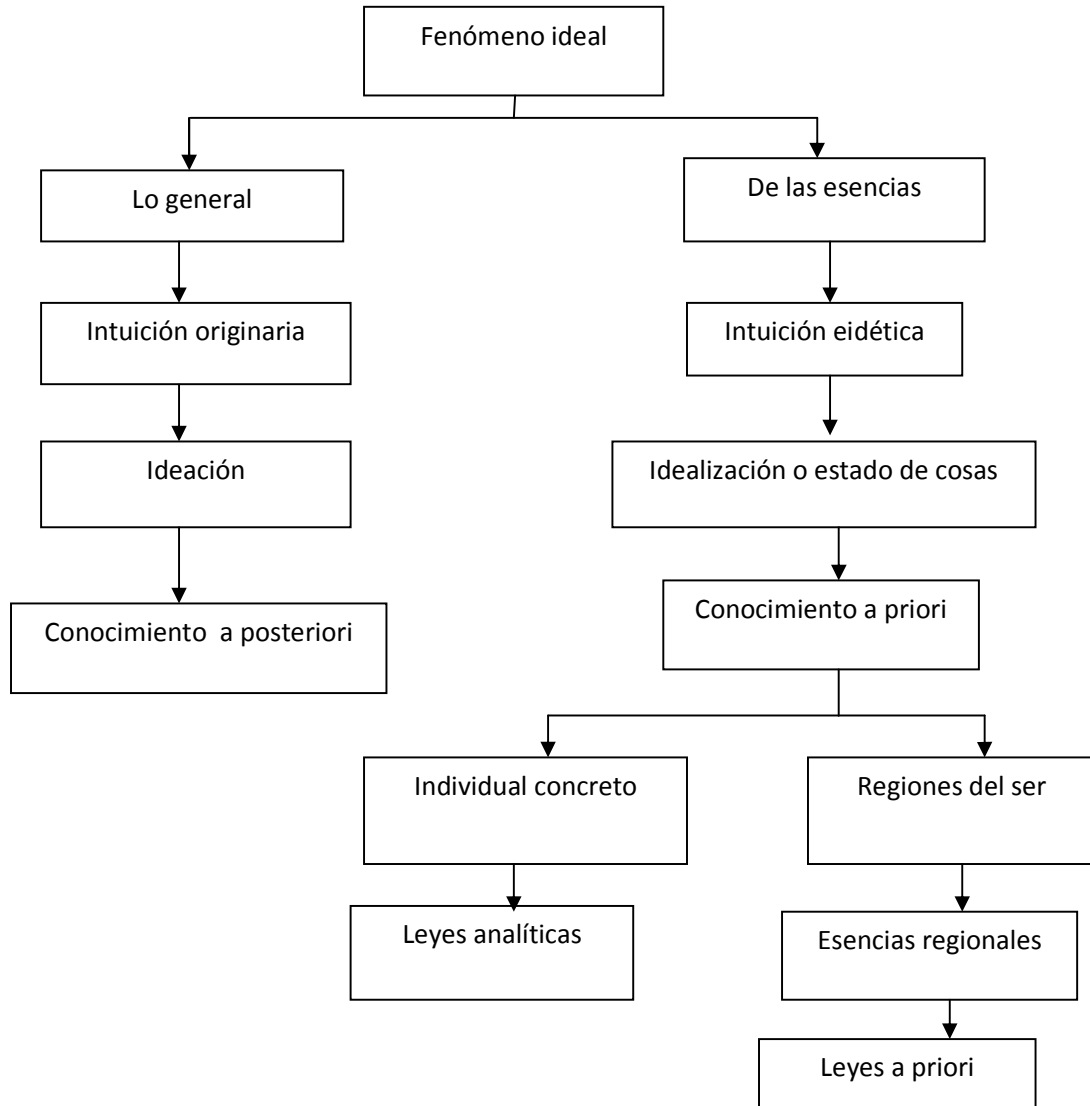
Los fenómenos que intuye la intuición de las esencias son dos: la idealidad de las esencias y la idealidad de lo general; ambos son denominados fenómenos ideales. La idealidad de las esencias y de lo general es una forma de existir, es una nueva dimensión del ser. Los fenómenos ideales admiten dos tipos de actos: pensamiento puramente significativo y el acto que se dirige a la esencia.

- a) Intuición originaria: es la percepción de las esencias y de las formas, mediante una de las esencias de la percepción que es la imaginación. La intuición permanece análoga a la imaginación y a la percepción, en tanto, el ser de la esencia está frente a la conciencia y es susceptible de verdad.
- b) Intuición eidética: es un modo de vida en el que el objeto es dado y no solo significado; vivencia de los fenómenos ideales.

Después de la actualización de las intuiciones surge:

- a) La constitución del estado de cosas o idealización, surge al tratarse de objetos ideales o esenciales, en los que también participan de la intuición sensible.

b) La ideación, cuando la esencia que se percibe pertenece a un objeto material en lugar de constituir el estado de cosas, aparece la ideación.



Husserl entiende por idea o *Eide* la esencia de los objetos individuales considerado en su aspecto concreto y expresado mediante nociones morfológicas (ideación), sin embargo, admite en ellos una inexactitud por lo que la esencia a priori es igualmente inexacta, que son idealizadas para convertirlas en esencias exactas, llamada *Idea*. Esta última suele constituirse con la comparación de varias *Eides* de la que se desprende un grado muy alto de idealidad (idealización).

Husserl concluye afirmando la primacía de las esencias inexactas y su descripción, por ser fundamento del conocimiento idealizado o científico.

El tipo de verdad contenido en cada una de ellas es:

- a) El conocimiento a priori en la existencia ideal y la intuición categorial se corresponde a las esencias puras.¹⁹ La estructura de la esencia pura contiene aquello que es propio y necesario a la existencia del objeto, es una necesidad objetiva e ideal de la incapacidad de ser de otro modo, de lo anterior se sigue la distinción entre contenidos dependientes o abstractos e independientes o concretos. Las verdades eidéticas o a priori constituyen las condiciones y estructura de la existencia del ser del objeto, son el *principio* sin el cual serían inconcebibles.
- b) Conocimiento a posteriori reflejan las relaciones contingentes del ser empírico.

Dicho tipo de conocimiento impacta a la vez en la constitución de los fenómenos, así el mundo ideal de las esencias presenta una jerarquía que obedece la categorización de género-especie:

- a) El *individual concreto* se determina mediante los dominios del ser. Le corresponde las *leyes analíticas* universales e independientes de la esencia material de las regiones.
- b) La *región del ser* se determina por el conjunto de géneros superiores denominados *esencias regionales*. Al conjunto de estas últimas se le denomina *categorías materiales* y constituyen las *leyes a priori*;

¹⁹ La estructura de objeto ideal o esencial es: se conforma por el concepto y por el objeto general, este último se integra de la expresión, generalidad propia, y esencia pura.

- ***Intuición filosófica***

La intuición filosófica pregunta sobre el sentido y la significación de ser en sí y el hecho de ser dado por la intención a la conciencia. De acuerdo a la epistemología husserliana el fin es la búsqueda de las esencias de las formas de cognición, de las atribuciones de sentido y en las validaciones objetivas que constituyen.²⁰ Ir a la cosa misma exige la conciencia de la intención y la intuición de la conciencia. Levinas expresa que la teoría de Husserl supera a la epistemología porque no busca la adecuación de las representaciones objetivas-subjetivas, sino situarse frente al ser.

La intuición filosófica es la suma de la intencionalidad y de la reflexión. La reflexión en términos generales es la conciencia de la vida cognitiva.

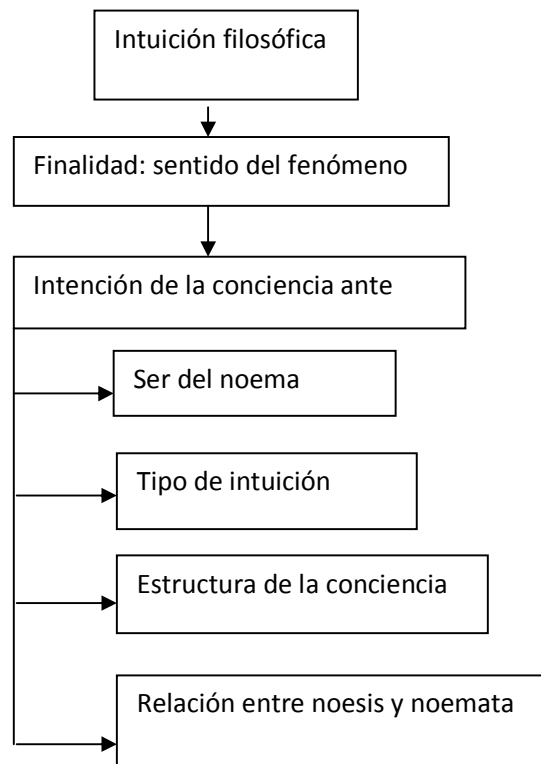
La intencionalidad ya fue explicada, ahora toca esclarecer qué es la reflexión. La reflexión también denominada reflexión ideativa, implica estar consciente de la existencia de los actos de conciencia vividos, lo cual conduce al estado reflexivo que surge por considerar la vida como objeto de la conciencia, es decir, la conciencia se presenta a sí misma. Esta conciencia ante sí misma se relaciona:

- a) Las esencias: Este tipo de reflexión es una intuición denominada inmanente y se caracteriza por el modo absoluto de existir de su objeto. Los actos por los cuales acontece son la memoria, la empatía y la imaginación.

²⁰ *Ibídem*, p. 155.

- b) De lo percibido por los sentidos: De igual forma existe la reflexión sobre los elementos hyléticos, el fin en ella es describir la forma en que la sensación es dirigida por las intenciones

Sin embargo, en ambos casos la conciencia filosófica tiene por fin esclarece las intenciones que constituyen el ser del objeto, es aclarar los problemas de la constitución: comprender el ser del noema, en que debe ser consciente lo vivido, la manera en que la conciencia constituye, la forma en que los datos hyléticos se unen a intenciones para constituir un objeto. Las descripciones noéticas-noemáticas esclarecen en qué momento el objeto-polo apunta al noema, y como éste se transforma en una identidad real o pensada.



El fin del método es acceder a la objetividad misma del objeto, que se funda en el esclarecimiento de la existencia del ser, y los actos por medio de los cuales se da el noema; los modos de objetividad dependerán a su vez de la relación entre noema y la noesis. Husserl privilegia los actos teóricos como actos objetivantes, sin embargo, Levinas señala que los actos no-teóricos también constituyen

objetos, como lo son los actos afectivos, valorativos o volitivos, por tanto, la verdad tendrá por fundamento la intencionalidad intuitiva.

Emmanuel Levinas agrega una crítica más: la de solipsismo y egoísmo. Crítica que realiza en el siguiente sentido: la vivencia y la vida concreta no es una de tipo solipsista o solitaria, una conciencia solo para sí es egocéntrica, y la epoche sería egológica. Una reducción fenomenológica de la vida del yo y de los otros sería a través de la empatía, que abre el camino a la intersubjetividad trascendental.

1.2. La constitución Levinasiana de la fenomenología metafísica de la intuición sensible.

La postura fenomenológica Husserliana abordada por Emmanuel Levinas en *La teoría fenomenológica de la intuición* lejos de contener una crítica, se centra en la exposición sucinta de la teoría; sin embargo, ya entre líneas puede apreciarse la introducción de los elementos que posteriormente habrían de constituir puntos centrales en la postura Levinasiana respecto de la fenomenología.

En libros posteriores Levinas comienza a perfilar una propuesta original de la teoría fenomenológica, como lo son *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Ética e infinito*, *La huella del otro*, *Humanismo del otro hombre* y *Fuera del sujeto*; son los dos primeros libros en los cuales encontramos la exposición de la fenomenología metafísica o ética de la intuición sensible.

El postulado central de la fenomenología Levinasiana es el *amor a cualquiera* lo que lleva a Emmanuel Levinas a identificar el amor como principio del ser y de toda significación, son las vivencias que sufre en los campos de concentración nazi. Para comprender por qué Levinas propone al amor como criterio de sentido es necesario analizar su biografía.

- **Emmanuel Levinas**

Emmanuel Levinas nace Kovno (Kaunas), Lituania el 12 de enero de 1905, sin embargo, de acuerdo al calendario juliano usado en el imperio ruso en ese entonces, se registra la fecha del 30 de diciembre de 1905. El mayor de tres hermanos: Boris Levinas nace en 1909 y Aminadab Levinas nace en 1913; ambos ejecutados por oficiales del partido nazis.

La familia de Levinas perteneció a la comunidad judía de Kovno. La lengua materna de Emmanuel fue el ruso, sin embargo, la primera lengua que aprendió a leer fue el hebreo. Lector de los grandes escritores rusos: Lermontov, Gogol, Turgenev, Tolstoy, Dostoevsky y Pushkin.

Emmanuel Levinas vive las dos guerras mundiales. Durante la primera guerra mundial, después de que lo alemanes en el año de 1925 ocuparan el territorio de Kovno, la familia Levinas tiene que vivir en refugios, después son transportados a Kharkov en Ucrania. Emmanuel Levinas fue uno de los pocos admitidos en el Gymnasium Ruso.

Por encontrarse en Rusia la familia completa presencia los levantamientos de la revolución: el movimiento registrado en febrero y octubre de 1917.

Para el año de 1920 la familia regresa a Kovno, fecha en la que Emmanuel ingresa al Gymnasium hebreo de esa localidad.

En 1923 parte a estudiar a Francia en la Universidad de Strasbourg. Estudia psicología y sociología, mas tarde se le comienza a interesar la filosofía, en particular la de Bergson y la de Husserl. En dicha universidad conoce a Maurice Padrines, quien años más tarde sería su asesor de tesis; tesis que se ya perfilaba la supremacía de la ética sobre la política. Para el año 1926 Emmanuel Levinas conoce a Maurice Blanchot, cuando este ingresa como profesor a la Universidad de Strasbourg; lo cual marca el inicio de una larga amistad.²¹

Para 1927 se gradúa de filosofía. Mismo año el que inicia un estudio profundo de la teoría de la intuición y de las Investigaciones Lógicas de Husserl; labor académica que en emprende al lado de Gabrielle Pfeiffer.

²¹ CRITCHLEY, Simon y Robert Bernasconi. *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge University Press. New York, 2002. p. XVI.

Entre los años 1928 y 1929 Levinas parte a Alemania para ingresar a dos cursos impartidos en la Universidad de Freiburg. El primer curso que tomó fue impartido por Edmund Husserl, el segundo, por Martin Heidegger

En marzo de 1929 tiene lugar el famoso encuentro entre Heidegger y Cassirer en Davos. A este encuentro de filosofía francesa y germana no solo asiste Emmanuel Levinas, sino Jean Cavall, Mauricio de Gandillac, Eugen Finkand y Rudolf Carnap.

Después del anterior encuentro regresa a la Universidad de Strasbourg para presentar su tesis de doctorado intitulada *La teoría fenomenológica de la intuición*. Tesis que le hace ganar un reconocimiento y la publicación de su obra, lo cual fue otorgado por el Instituto de Filosofía para el año de 1930.

En ese mismo año adquiere la ciudadanía francesa y se casa con Raïsa Levi. Emmanuel Levinas comienza a impartir clases a la Alianza Israelí Universal. Dicha Alianza se funda en Francia en el año de 1860 con la finalidad de lograr, no solo la integración de los judíos a diversos estados como Francia, Marruecos, Túnez, Argelia y Turquía, sino buscaban también la defensa de sus derechos, entre ellos: encontrarse exentos de la persecución realizada por dichos estados y ser candidatos para obtener la ciudadanía.

Para 1931 Gabrielle Pfeiffer y Levinas traducen las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl. Para el año siguiente inicia el estudio de la obra de Martin Heidegger, estudio que interrumpe al momento en que se entera que Heidegger se une a las filas del Nacionalsocialismo Alemán.

En el año 1933 publicó *La espiritualidad en la cultura francesa y germana*, para 1934 escribe una reflexión sobre el nazismo, escrito intitulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*.

Su hija Simone nace en 1935, quien más tarde habría de convertirse en médico.

En 1939 Emmanuel Levinas fue enlistado en la armada Francesa, por su dominio de varias lenguas, fue utilizado como intérprete.

En junio de 1940 es hecho prisionero de guerra en Rennes, por varios meses permaneció cautivo en Frontstalag. Posteriormente fue trasladado al campo de Magdeburg, y de ahí al de Fallinpostel. Cabe destacar que esos campos no eran campos de concentración dedicados a la exterminación, sino que eran campos para prisioneros de guerra donde la actividad eran trabajos forzados. Sin embargo, aun dentro de los campos de trabajo se vivía el racismo, pues eran separados de los no-judíos, además en el uniforme se les colocaba las siglas JUD para una pronta identificación.²²

Su número de prisionero era el 1492.

Varios familiares de Emmanuel Levinas murieron a manos de los oficiales nazis para el año de 1940, fecha en la que el partido Nacionalsocialista de Alemania se une a nacionalistas lituanos. Se especula que su madre, padre y hermanos fueron asesinados por oficiales nazis, pues fueron encontrados los cuerpos con disparos en las cercanías de Kovno.

En tanto Emmanuel Levinas se encontraba prisionero en los campos, su hija Simone y su esposa Raïsa fueron protegidas por Blanchot y otros amigos franceses. Levinas recibió una carta de Blanchot donde expresaba que había prestado su departamento Simone y Raïsa, que la Alianza Israelí Universal apoyo económicamente a Raïsa, en tanto, permanecen escondidas en el convento de las hermanas de Vicentians en las cercanías de Orleans.

²² *Ibíd.* p. XIX-XX.

Durante su cautiverio comienza a escribir *De la existencia al existente* para ser publicado en 1947. Para 1945 regresa a Francia y es nombrado director de la Ecole Normale Israelite Orientale (ENIO). De 1947 a 1949 comienza el estudio sistemático del Talmud, estudio que habría de realizarse en hebreo y arameo; esta actividad fue guiada por su maestro Monsieur Chouchani. En 1948 publica *El tiempo y el otro*, publicación que habría de ser severamente criticada por Simone de Beauvoir, ya que en dicho escrito diferencia radicalmente lo femenino de lo masculino.

La tesis central de sus publicaciones es el ser-para-el-otro frase que acuña estando prisionero en los campos, donde vivencia que el fenómeno del ser es árido, que requiere la presencia de la hospitalidad y el amor del prójimo para existir. Propuesta que causo revuelo en la academia pues al mismo tiempo Sartre y Camus escribían sobre existencialismo.

En 1948 publica el libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, escritos que ya había comenzado antes de estallar la segunda guerra mundial.

En 1949 nace su hijo Michaël, que habría de convertirse en pianista y compositor, profesor de Análisis musical en el Conservatorio de Paris.

En 1956 es electo Caballero de la legión de honor.

En 1957 publica *La filosofía y la idea del infinito*, este libro marca el fin de la crítica ética a la filosofía heideggeriana, para dar inicio al estudio de la idea del infinito, concepto que retoma de Descartes. Concepto que lo hace suyo por completo en *Totalidad e infinito* publicado en 1961.

En 1964 es nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers y nombrado director de la Ecole Normale Israelite Orientale (ENIO) cargo que desempeñaría hasta el año 1980.

En el año 1965 Levinas se convierte en miembro del comité de la dirección para el l'Amitie Judeo- Chretienne de France. La amistad del entre judíos y cristianos preocuparía a Levinas en sus escrituras posteriores.

En 1967 se establece la nueva Universidad de Nanterre, en la cual Emmanuel Levinas fue nombrado profesor de filosofía; dos de sus colegas en esta Universidad fueron Jean-Francois Lyotrad y Paul Ricoeur. En el año siguiente publica *Cuatro lecturas talmúdicas*.

Para 1970 le concedieron a Emmanuel Levinas un doctorado honorario en la Universidad de Chicago de Loyola, en el mismo día que le fue otorgado a Hannah Arendt. Los doctorados honorarios siguieron de las universidades de Leiden, de Holanda (1975), de Lovaina, de Bélgica (1976), de Fribourg, de Suiza (1980) y de Barra-Ilan, Israel (1981). Para el año siguiente le conceden el premio de filosofía Albert Schweitzer.²³

En 1972 publica *El humanismo del otro hombre*. En 1973 es nombrado profesor en la Sorbona y nombrado profesor honorario, cargo que desempeña hasta 1976.

En 1974 publica *De otro forma que el ser, o más allá de la esencia*.

Para 1980 Emmanuel Levinas conoce a Juan Pablo II, cuando el Papa visita Paris, Francia. Al Papa le interesaba la fenomenología, es así que en el año 1959 escribe una tesis sobre la fenomenología de Max Scheler, con los escritos Levinasianos se intereso por la fenomenología ética.

²³ Ibídem, p. XXVI.

En el año 1982 publicó *De Dios viene la idea*, y *Ética e infinito*. Para 1983 le conceden a Levinas el premio Karl Jasper en Heidelberg, sin embargo, después de haber vivido los acontecimientos de la segunda guerra y después de ser víctima de los horrores nazis, Levinas promete nunca más pisar suelo alemán, por lo que nunca recogió el premio.

En 1987 Levinas presenta *Muriendo por* ante el College International de Philosophie; escrito en el que reflexiona sobre la incursión de Heidegger en el nazismo. Jacques Derrida presenta un escrito en el mismo sentido intitolado *Del espíritu*. En el mismo año publica *Fuera del sujeto*.

Para 1991 publica *Entre nosotros: ensayos para pensar al Otro*, para 1994 *Los imprevistos de la historia*, y al año siguiente *Alteridad y trascendencia*.

El 25 de diciembre de 1995 muere en París; en su sepelio realizado el día 28 de diciembre Derrida pronuncia en él el *A-Dios a Emmanuel Levinas*.

- **Fenomenología**

La fenomenología Levinasiana también puede ser considerada metodología y teoría, la complejidad de la postura epistémica de Levinas radica en que utiliza los mismos conceptos para explicar el método y la teoría; de ahí que lo fundamental sea distinguir el uso que está dando a cada concepto y distinguir el contexto metodológico del teórico. Pues bien, los conceptos centrales de ambos son:

- a) Mismidad y otredad
- b) Tiempo: muerte y vida
- c) Separación y trascendencia
- d) Discurso

- e) Gozo y responsabilidad
- f) Logos, libertad y justicia.

Una dificultad más en la filosofía Levinasiana, es que todos los conceptos se encuentran en estrecha interrelación, sin embargo, es posible distinguir ciertas relaciones que preceden a otras.

En virtud de anterior, para facilitar la comprensión del resto del capítulo, consideramos necesario ofrecer un resumen de la fenomenología como método y la fenomenología como teoría.

- ***Fenomenología Levinasiana como teoría***

La teoría fenomenológica puede ser explicada a partir de los siguientes movimientos:

Mismisidad y otredad	Intuir sensiblemente que lo humano no es idéntico, es reconocer las diferencias ofrecidas en la subjetividad del ser. Lo que implica distinguir un yo frente a los otros, un mismo frente a la otredad que se encuentra en indigencia.
Mismisidad y otredad	Un yo atento a la subjetividad del otro frente a él, se percata de que él mismo posee una subjetividad no idéntica a otra. Es la distinción del yo de lo mismo, movimiento por el que el yo pasa de la identidad a la ipseidad.
Tiempo: vida y muerte	La indigencia del otro ante el yo lo lleva a cuestionar los límites de su ser: <ul style="list-style-type: none"> a) Un ser egoísta tiene por límite la muerte, vive para morir. b) Un ser ético tiene por límite el sufrimiento, vive para vivir.
Separación, trascendencia y	El yo consciente de esos límites tiene dos opciones: <ul style="list-style-type: none"> a) Gozo: permanecer en la economía del gozo, lo que

gozo	<p>significa, vivir en un mundo significado a partir de la felicidad, la posibilidad de la alegría y la tristeza. Todo elemento, todo prójimo, es medio para un fin en esta economía.</p> <p>b) Separación: el yo se separa de la economía del gozo y trasciende. Emmanuel Levinas entiende por trascendencia el amor en el lenguaje, en la relación con el otro.</p>
Gozo, responsabilidad y discurso	<p>El yo consciente de la indigencia del otro, se percató que lo humano no es la igualdad, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro. El otro no solo es su futuro, sino se vislumbra como su propio presente, pues el otro por su llamado de auxilio lo dota de una existencia ética y metafísica.</p>
Logos, libertad y justicia	<p>El amor como principio, como un dicho inmemorial, como una huella que deja marca en todo ser, es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <p>a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta.</p> <p>b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible.</p> <p>c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro.</p>

- **Fenomenología Levinasiana como método**

La teoría de la fenomenología tiene por fin explicar y justificar la posibilidad de la vivencia y del sentido de un fenómeno ante la conciencia; en tanto, la metodología

enumerara los pasos por los que la conciencia es consciente de esa vivencia y de ese sentido.

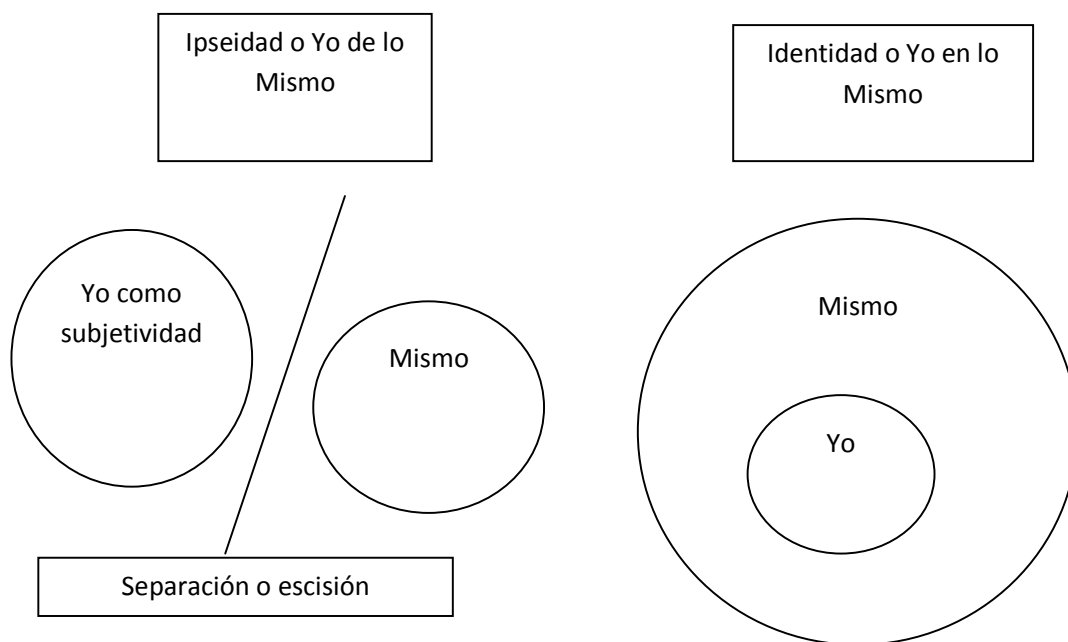
En la postura Levinasiana podemos ubicar tres movimientos principales de la conciencia:

Separación de la Mismidad	Por medio de esta separación el ser pasa de una identidad a una ipseidad, es decir, pasa del yo en lo mismo al yo de lo mismo. Es la posibilidad de que surja la subjetividad del yo.
Separación de la muerte	Por medio de ella, el ser niega como límite de su existencia a la muerte, pasa de un ser para la muerte a un ser para la vida, en donde el límite es la propia vida.
Separación de la economía del gozo	El ser muta de un ser en lo de sí a un ser par y por otro, en el que se independiza de la necesidad, de la saciedad y de la posesión, haciendo posible el movimiento inverso, es decir, en vez de apropiarse dar.

1.2.1. Mismisidad y Otredad

¿Es acaso esta diferencia de la Mismisidad y la Otredad un retorno a la lógica de género? La visión de la apariencia conllevaría a una sustitución del Yo por el Mismo y del Otro por lo Otro, es decir, una absorción del ser individual por el ser general; sin embargo, el movimiento enunciado por Levinas es de un modo distinto, es el Yo de lo Mismo y el Otro de lo Otro.

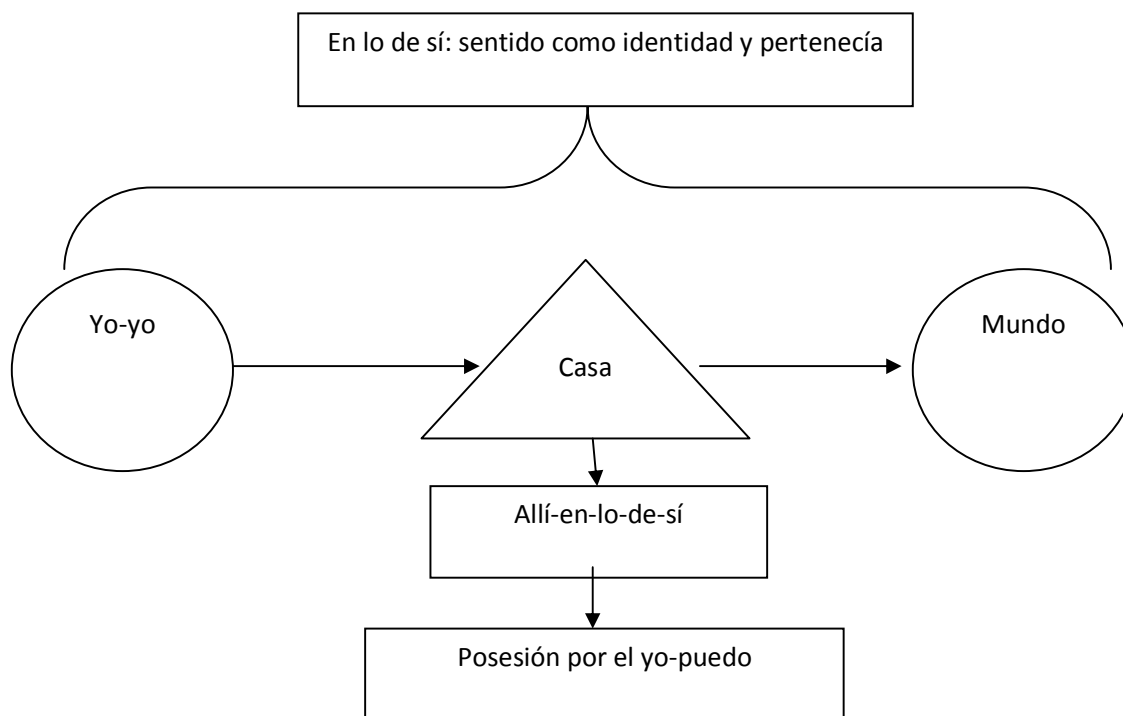
Dicho movimiento es cardinal, pues lleva al distingo de la ipseidad -el Yo de lo Mismo- con respecto de la identidad -el Yo en lo Mismo-.²⁴ En la primera relación existen dos elementos diversos: por una parte se encuentra el yo como subjetividad y lo Mismo; en el segundo, el contenido de los elementos coincide.



²⁴ Cabe destacar que este movimiento en un primer momento puede conducir al reconocimiento de la existencia subjetiva como lo es la ide; sin embargo, la existencia de la ide se torna en ipse, ipseidad de una existencia objetiva, solo en el momento en que se instaura el dialogo a través de la expresión, es decir, a través del movimiento de apertura y separación.

El Yo como identidad es el Yo-yo, en el que Yo descubre que otro en sí, éste otro en lo de sí es lo Mismo, es la existencia para la identificación. Sin embargo, este movimiento de identificación por el cual se diferencia el yo mismo de mí mismo, no lleva a la comprensión de algo distinto de lo distinto, por ello sigue en lo mismo, es un movimiento que inicia y regresa al mismo punto.

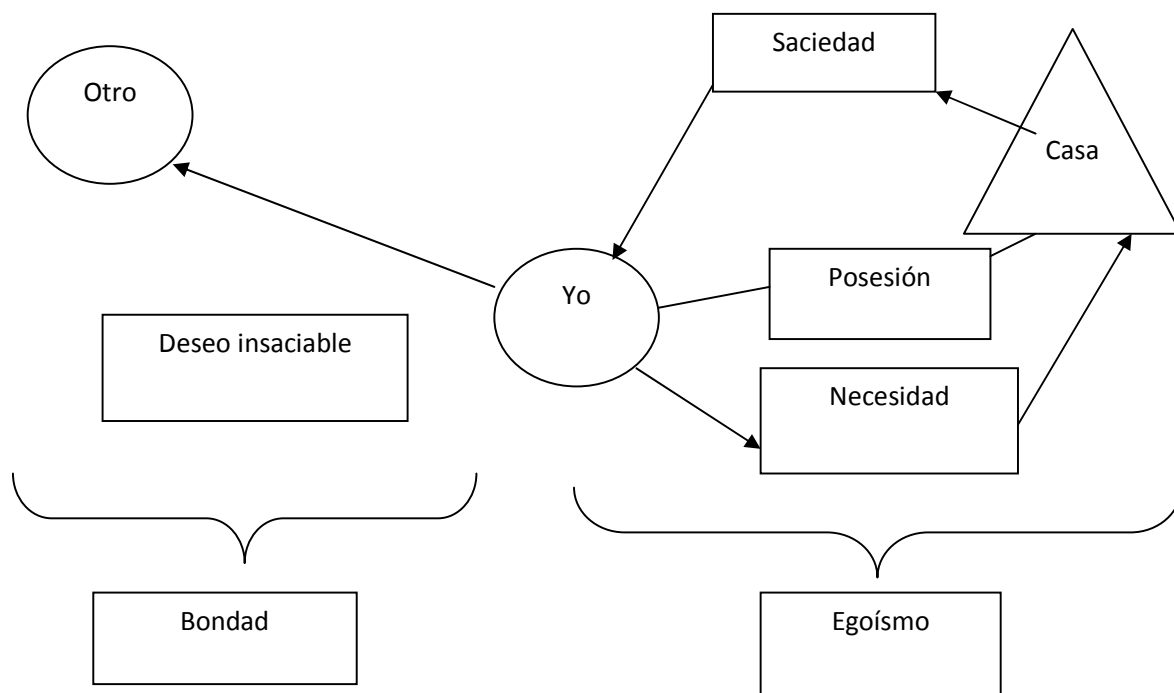
En este rechazo que lleva el yo del sí, se da una existencia en identificarse en el mundo, la relación del yo-yo con el mundo, es decir, con el espacio, es de morada o habitación de la casa: estar allí en lo de sí. Así el Yo se coloca en un lugar del espacio del mundo, en lo de sí es un cuerpo sobre lo exterior, un lugar donde está y puede. El yo-puedo es posesión, en la que sigue siendo una modalidad de lo Mismo. Las articulaciones de la estructura²⁵ de la identificación de lo Mismo constituyen el egoísmo.



²⁵ Las articulaciones de la estructura de lo Mismo, se dan por medio de la casa, el utensilio, el trabajo, la economía y el cuerpo, entre otros. Los cuales serán tratados a lo largo del presente capítulo.

El rechazo por el cual el yo niega al sí, es un movimiento negativo, sin embargo el ser que niega y lo negado, aun son un todo o un sistema, es decir, se hallan en la morada de la casa, en la identidad de la Mismidad. Aun la resistencia, la oposición al sistema, el otro modo de ser, u el otro lugar, son dentro de lo Mismo, allí en lo de sí.

Pues bien, el Otro es absoluto, no es revés del Mismo, menos aun concepto o número, es "Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba en nuestra casa."²⁶ Sobre el Otro el yo-no-puede pues es inapresable e inaprehensible, el Otro hace vibrar la habitación o morada del Yo exigiendo un movimiento, en el que el Yo parte en lo de sí del mundo que habita para dirigirse a otra parte a otro modo: "La verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa."²⁷



²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trd. Daniel E. Guillot. Ediciones sígueme Salamanca. Salamanca, España, 2002. p. 63.

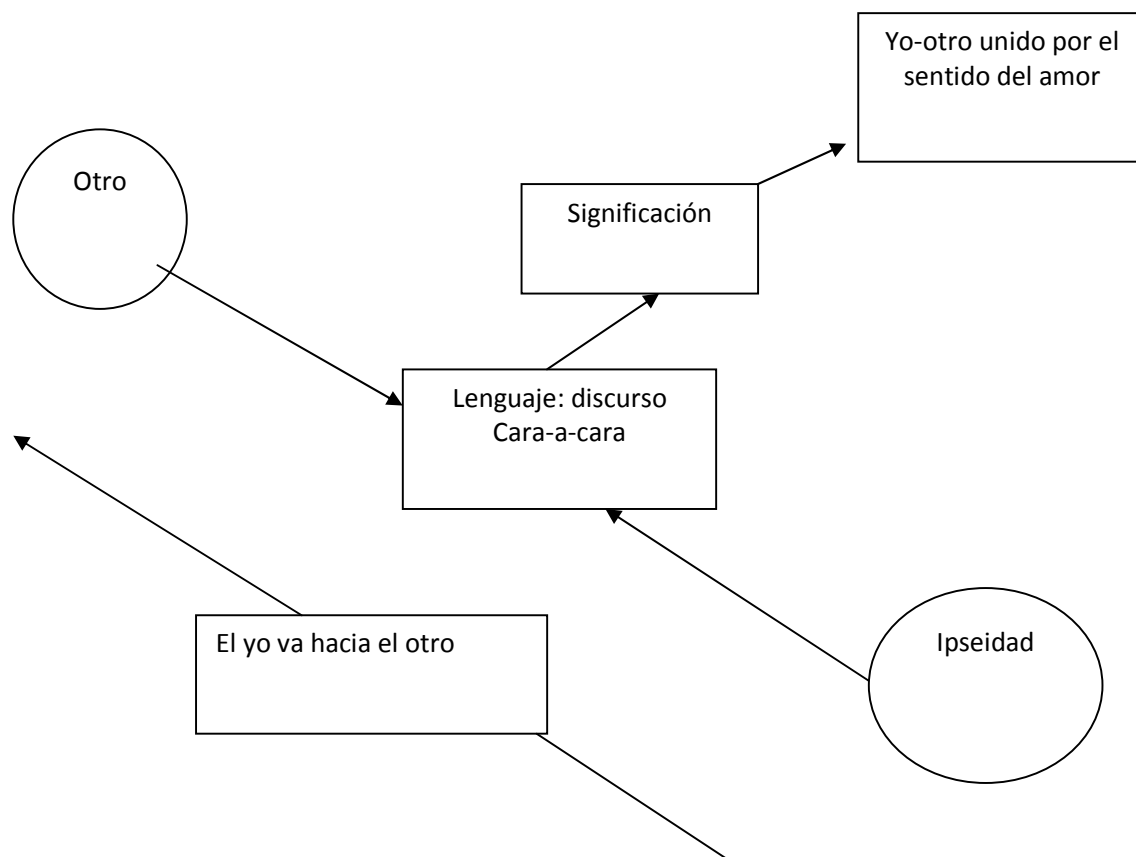
²⁷ *Ibíd*em, p. 57

El Otro en este movimiento, es inicio y fin, y por ello deseo metafísico. El deseo metafísico cuyo término es lo absolutamente y totalmente Otro, no se constituye como carencia o necesidad, pues lo Otro metafísicamente deseado no es otro, “como a veces, yo mismo a mí mismo, este yo, este otro.”²⁸ De interpretar al deseo metafísico como carencia sería admisible su satisfacción, saciarse por el Otro, y así, procesar y consumir su alteridad en lo de sí, alteridad extinta por la identidad, y por ello, retorno a lo de sí.

Por el contrario, el deseo metafísico apartado de la relación económica de la posesión y siendo un movimiento sin retorno, es una no-satisfacción porque no reposa un parentesco previo, ubicándose más allá de la satisfacción de lo deseado lo coloca de acuerdo a Levinas, en la bondad. La bondad implica que la distancia entre el yo y el otro se mantenga, es alejamiento radical porque dicho deseo es la imposibilidad de anticipar lo deseable, es invisible no por una ausencia de relación, sino ausencia de la previsión y de enunciar algo antes de tiempo. El no estar dado implica una falta de idea, es un cumulo de relaciones en la inadecuación y fuera del conocimiento: desmesura del deseo metafísico.

La relación del Mismo y el Otro es el lenguaje; en el discurso el Mismo en la ipseidad del yo sale de sí. El deseo metafísico es morir por lo invisible, pero ello acaba en el siglo XX con la crisis que sustituye el sentido por la necesidad, privilegia el pensamiento útil y con ello “el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o estar consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de la inhumanidad.”

²⁸ Ídem.



La relación del Mismo y el Otro en el discurso implica en la economía general del ser el tránsito del Yo al Otro iniciado como cara a cara, ya que el Otro permanece a distancia, de ahí la imposibilidad de interpretar el discurso como proceso del entendimiento en el que la reflexión realiza una operación de síntesis considerada como reflejo en el pensamiento. Por el contrario, la alteridad se produce en el ser no se refleja, es tránsito mas no retención de la distancia; es decir, la ruptura del saber solo es posible desde el Yo como producción de la alteridad desde la interioridad.

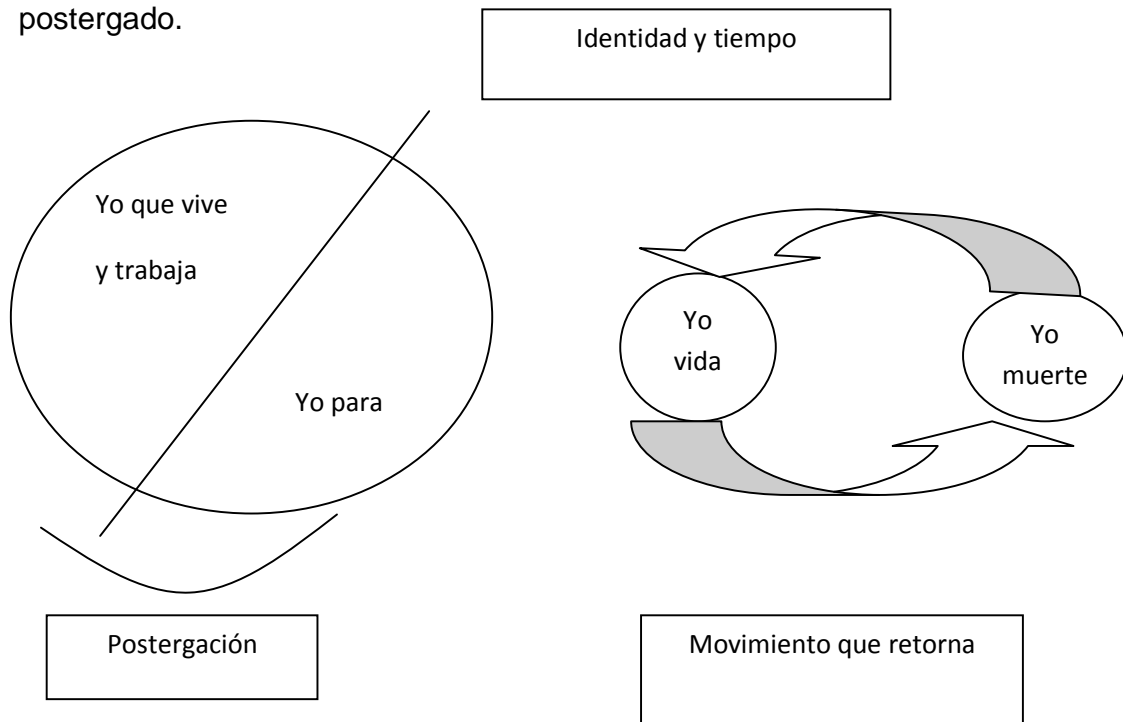
La esencia del discurso transita del egoísmo a la bondad, porque la totalización sintética es resistida por el Yo, al estar en el discurso se asegura pero a la vez es reconocer el derecho del Otro sobre ese egoísmo, es la exigencia de una

significación. La significación del discurso no viene dada por la refracción de las categorías del pensamiento, sino en el hablar que liga al Mismo y el Otro, y al cual Levinas llama Religión.

1.2.2. El tiempo y la muerte: anfibiología del ser

El Yo en la ipseidad perfila a la muerte como límite de su temporalidad, pues la relación que establece el Yo-yo con el mundo, es aquí y en este momento (identificada por Levinas como la relación económica), es el tiempo para sí, y no el sí para el tiempo. Levinas caracteriza la relación del Yo en la ipseidad con la muerte, como la expresión más álgida de la negación o rechazo del sí.

La relación del Yo en la negación de sí, es aquella en la que el sí ante sí se sorprende de una diferencia, sin embargo, en la medida en que ambas proceden de sí no es diferencia. Lo negado y el negador conforman una unidad que responde a la relación económica (casa-trabajo), en donde lo negado permanece ahí en él en tanto rechazado, pero al mismo tiempo como un horizonte postergado.



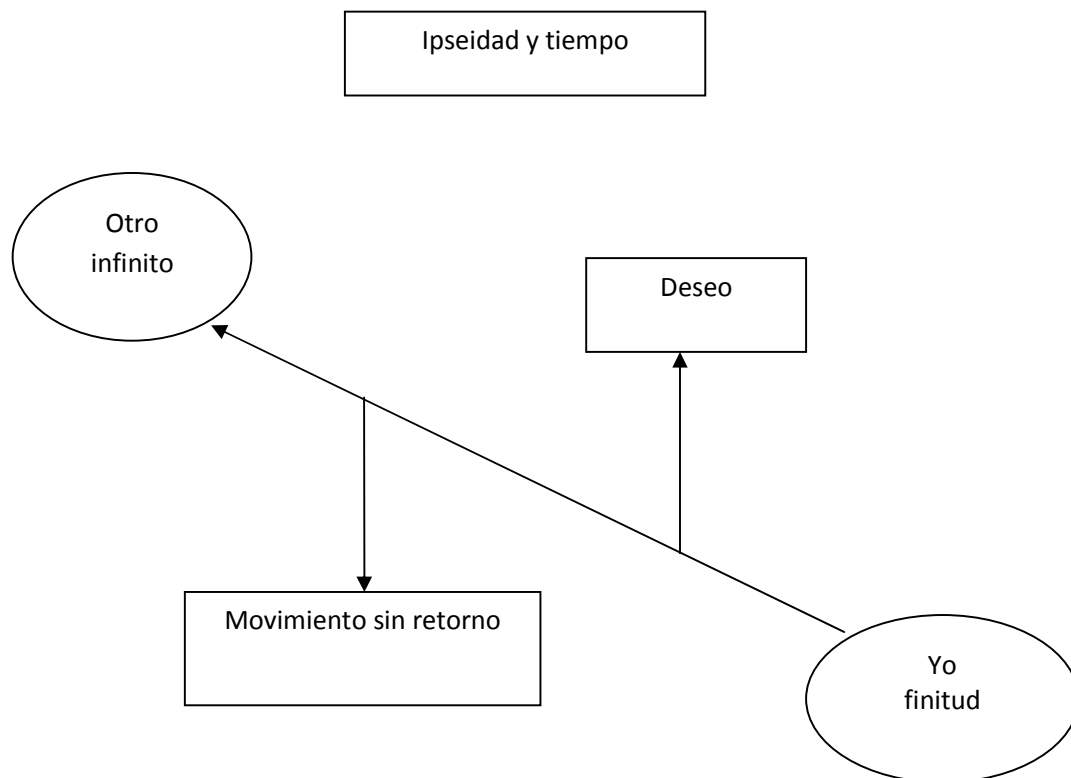
La muerte como límite, es un movimiento en el que el yo permanece absolutamente Yo, es decir, el Yo es Yo, cuando el Yo descubre otro en sí, ese otro es lo Mismo. El estar en lo Mismo no es individuarse por referencias, sino es identificarse en la identidad como contenido, su existir es identificación, de esa forma, las alteraciones y heterogeneidad son lo mismo porque pertenecen a la identidad de la unidad universal. El movimiento del Yo como Yo parte de la relación entre el yo y el mundo como otro, relación que se da como “identificarse existiendo allí en lo de sí.”²⁹

La muerte como límite de la negatividad implica el horror a lo desconocido radical, operación que no implica un recorrido hacia lo otro, sino una permanencia en el sí, así, estático el negador se refugia en lo negado, es decir, es evadir la alteridad en la familiaridad del conocimiento. Por lo anterior, Levinas asegura que la alteridad metafísica no puede ser enunciada en un concepto pues siendo trascendente no tiene límite.

La alteridad ilimitada antes de responder a una categoría ontológica a la que corresponda una afirmación o negación incapaz de trascendencia, responde a la idea de lo perfecto desbordando cualquier frontera e invita en lugar de limitar a “Es anterior a la proposición negativa o afirmativa, instaure solamente el lenguaje, en la que ni el no ni el sí son las primeras palabras.”³⁰

²⁹ *Ibíd.*, p. 61.

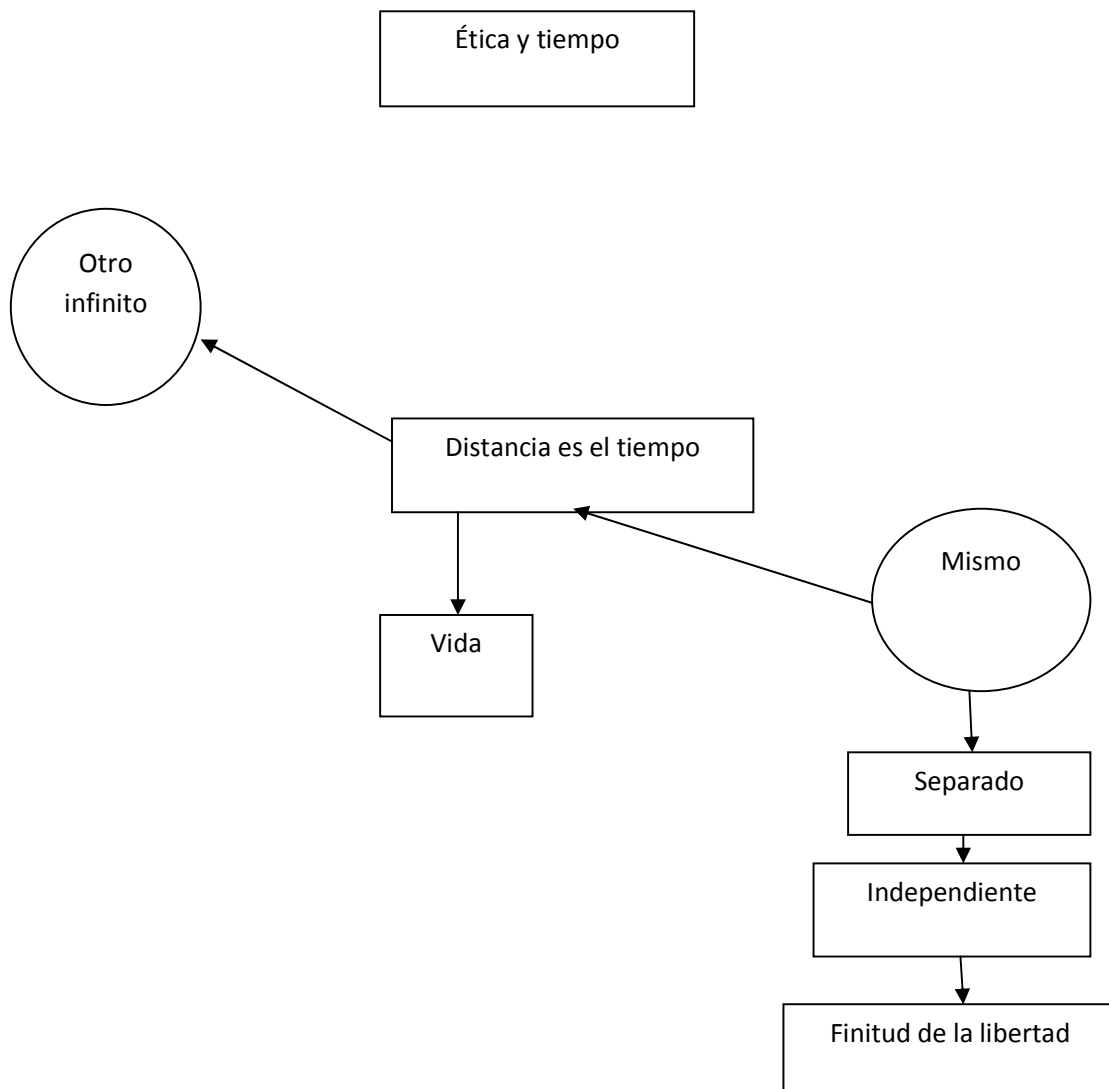
³⁰ *Ibíd.*, p. 66.



El tiempo más allá del aquí y ahora es la apertura de la futura trascendencia metafísica³¹, por la que la diferencia de la distancia lleva al ser en ese movimiento sin retorno a entrar a un modo de existir del ser exterior. Trascendencia posibilitada por el llamado del Otro. La llamada o vocativo que realiza la esencia del lenguaje, es la interpelación, efectúan la actualización de lo actual como presentación del presente, la finalidad de ello para Levinas es que el Otro no sea definido por la letra escrita de la historia, sino que se actualice a sí mismo en su expresión.

³¹ La trascendencia metafísica para Emmanuel Levinas es el discurso en el amor, que marca al ser como un existir y un vivir para el otro; movimiento que será analizado en el 2.2.3. *La separación como vía a la trascendencia.*

Pues bien, ahora nos toca analizar la relación de la ética con respecto al tiempo. Para Levinas la metafísica es un existir múltiple que denomina pluralismo. La multiplicidad en el orden del ser solo es posible por la diferencia entre lo Mismo y lo Otro, así cada uno se absuelve de la relación de un modo distinto, es decir, que en la relación entre ambos existe una no-homogeneidad de espacio y tiempo.



La diferencia es por tanto la distancia, que viene garantizada en primer lugar por el tiempo y la separación³², y en segundo lugar, por el concepto de independencia³³ y libertad finita.³⁴ El Mismo es en parte libre y no-libre, pero como bien destaca Levinas, aquella relación entre el ser y la libertad no debe ser entendida en términos de causalidad sino en términos de temporalidad: “Un ser a la vez independiente de otro y sin embargo, ofrecido a él, es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo. La libertad finita no hace inteligible la noción de tiempo, el tiempo da un sentido a la noción de libertad finita.”³⁵

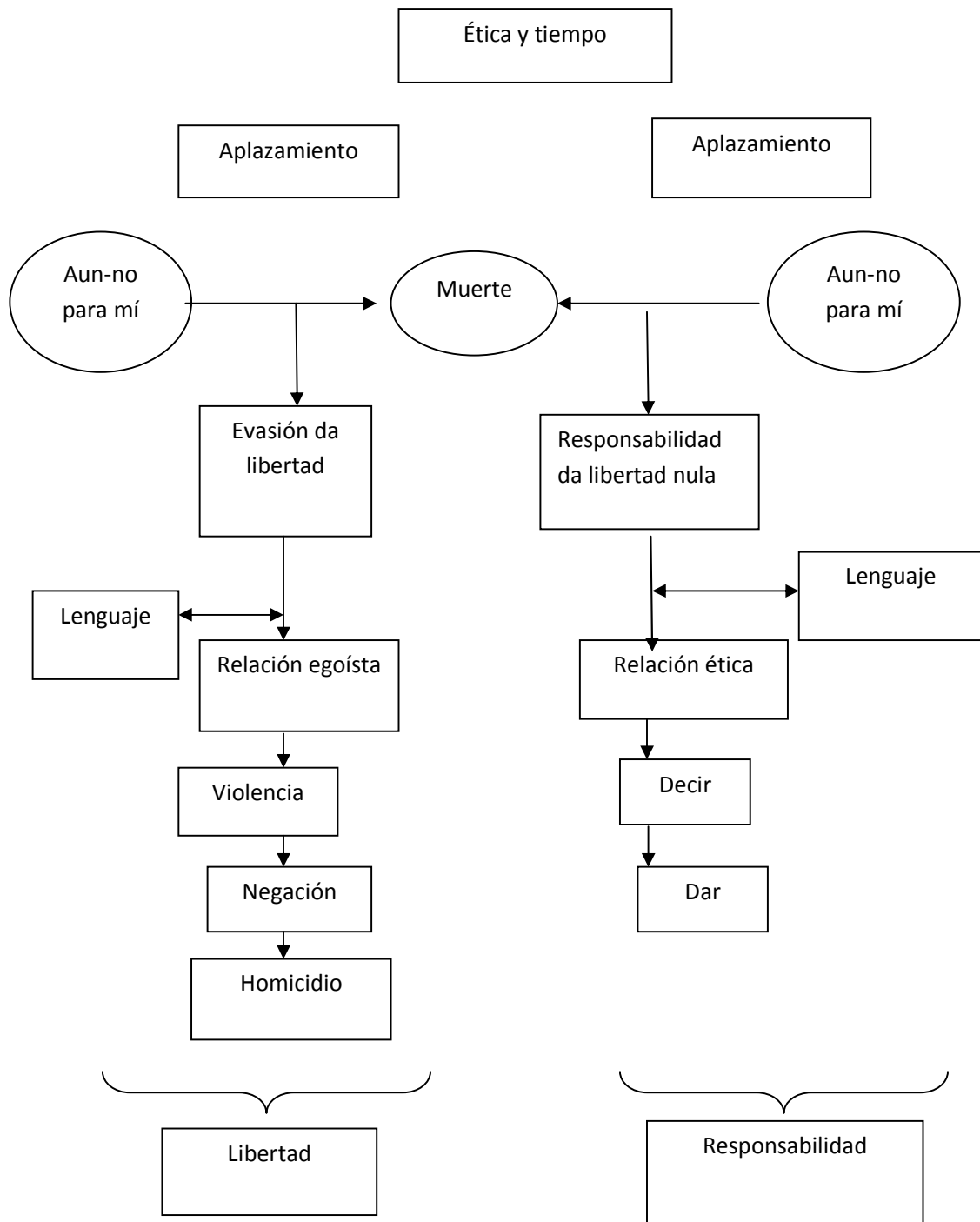
Así el aplazamiento o postergamiento marca al ser con una modalidad específica, la de aun-no frente a la muerte. El aun-no frente a la muerte es un aplazamiento del ser en la libertad, esa distancia que ocasiona el aplazamiento provoca dos movimientos, el de libertad originariamente nula en el que es una ofrecida en la muerte al otro, y una libertad en el sentido de voluntad libre como necesidad de un escape aplazado.

³² La separación refiere en términos generales un movimiento de diferenciación, el distingo respecto de otro elemento. En este caso aduce la separación respecto de la muerte.

³³ La independencia es otra separación, sin embargo, la diferencia no es dada por el tiempo sino por la forma de existir, aquí es refiere el distingo respecto del gozo y de su economía.

³⁴ La libertad finita se asume por la indigencia del otro, así frente a la libertad que en principio se supone absoluta, aparece su nulidad ante lo absoluto de la responsabilidad.

³⁵ *Ibidem*, p.p. 236 y 237.

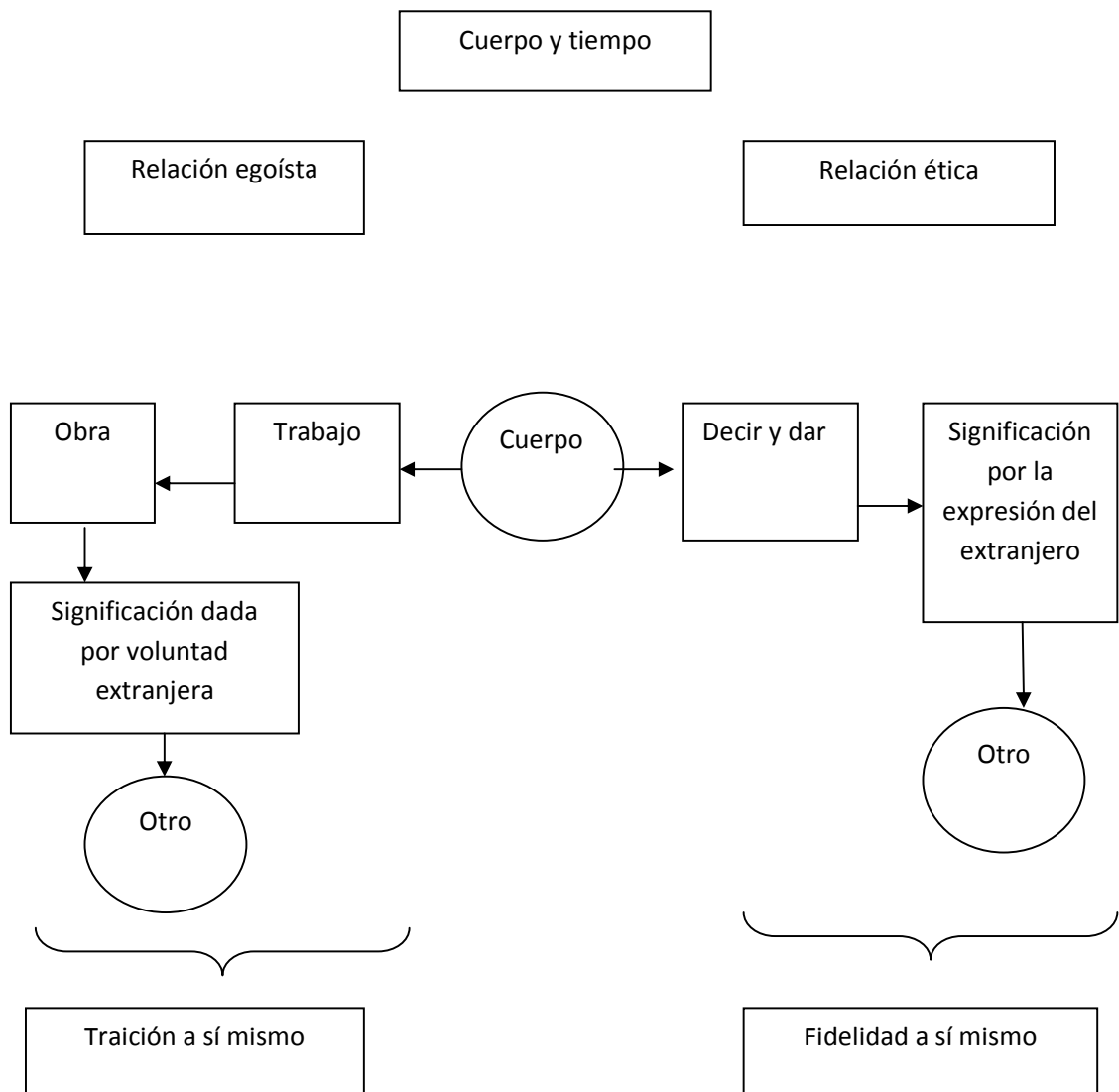


En ambos casos en la libertad y no-libertad, la trascendencia viene asegurada por el Otro, porque se dan en lenguaje, ya sea como expresión en el que se da el mundo al Otro, o como violencia en el discurso que niega o domina al Otro. Así la libertad es por el Otro, por la trascendencia de su rostro; fuera de la totalidad. Pues bien la relación con el Otro, y específicamente la disimetría entre el Otro y el Mismo, abre la posibilidad del tiempo, ya sea como una relación ética en el decir y en el dar, o como violencia en la servidumbre, negación u homicidio de la alteridad.

En el homicidio la voluntad *en lo de sí* trabaja generando obras, obras que se dan en el anonimato pues se ofrecen al mercado, y con ello el sentido permanece desconocido ya que se ofrece a otra voluntad que lo dota de él; la voluntad se torna un acto desconocido y materializado en una mercancía. En cambio en la relación ética la voluntad ocasiona una exposición ante el Otro pero conservando la interioridad, en donde, el rostro asiste a la expresión.

En ambos se haya el cuerpo. El orden de la corporalidad supone una paradoja que encierra la esencia del tiempo, el cuerpo como fuerza productiva y útil se ofrece a la muerte, pero a la vez es capaz de aplazar la muerte, ya sea, por su rechazo o por su aceptación. Pero también en uno y otro se encuentra presente la voluntad extranjera, voluntad otra que no puede ser contenido por el Mismo porque no es traducible; en ambos hay una relación del Mismo con lo Otro porque acontece ya sea la estructura del egoísmo o de la ética, en ambos es moralidad y no pensamiento.

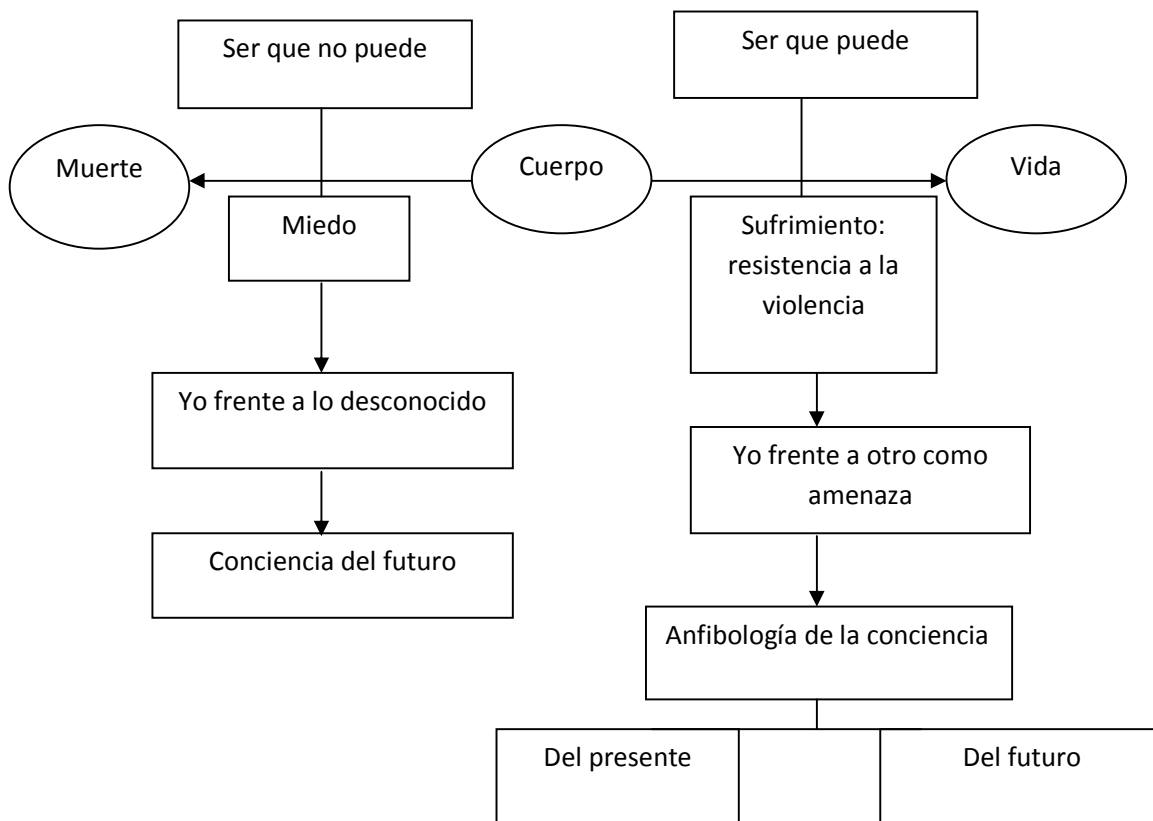
Es aquella dualidad la que constituye no solo la anfibología del ser, sino también la condición de posibilidad en la que puede surgir el ser separado, entre la posibilidad de la traición a sí mismo en el egoísmo o en la fidelidad a sí mismo en el aplazamiento de la muerte. En cualquier caso se abre un espacio por el ser ante la muerte, escisión cuyo espacio y distancia construye el tiempo.



Cabe destacar que la muerte para Levinas no es una alternativa entre el ser y la nada, sino la aborda como una nada absoluta, como la pasión del asesinato cuya intencionalidad es el aniquilamiento. La pasión del asesinato se comprende a partir de que mi-muerte o saber de la muerte es movido por el miedo, miedo a algo imprevisible e inapresable, a una amenaza proveniente del más allá, de una voluntad extraña; un miedo que se alza frente a alguien que está *contra mí*.

Es en el ser para la muerte del miedo en el que el ser temeroso de la acechanza es capaz de asesinato, sin embargo, también capaz de reconocer la voluntad determinada por otra, en esta última se muestra que "...depués de la amenaza que implica contra la voluntad, su referencia a un orden interpersonal cuya significación no aniquila." ³⁶

De la muerte como un no-poder aparece el yo consciente, en la distancia que se abre vive como un yo que puede; sin embargo, en este poder ya se avecina la inminencia de aquello de lo que se separa, es así como se anuncia la imposibilidad de la posibilidad, es decir, la vida. Del anterior razonamiento Levinas deriva que el miedo a la muerte no es a una simple nada que se abisma al final de la existencia, sino el miedo a la violencia sufrida en la vida.



³⁶ Ibídem, p.p. 247 y 248.

De aquel modo se estructura un límite de la vida, sin embargo, el autor reconoce que a la par de este movimiento existe otro que le es anterior, y es el condicionamiento de la voluntad del yo a una voluntad otra que lo trasciende, y por la cual la voluntad del ser no se orienta a la satisfacción de la necesidad, sino al deseo del Otro, así el Mismo en la vida: "...tiene el tiempo de ser para el Otro y de recobrar así un sentido a pesar de la muerte."³⁷ En esta existencia por y para el Otro el deseo metafísico procede de Dios no referido en su sentido teológico, sino conceptualizado como lenguaje.

Por ello ser consciente implica la resistencia a la violencia, por ende es tener tiempo. Tener tiempo instaura en el yo un aplazamiento con respecto a sí mismo, es decir, el aun-no. El aun-no marca un vestíbulo del ser: "La identidad del presente se fracciona en una inagotable multiplicidad de posibles que suspenden el instante."³⁸

En el vestíbulo del ser, en la vida, su poder lo dota de libertad. En esta libertad la voluntad se perfila sobre un límite móvil, es decir, perfila dos caminos: una en que triunfa sobre los instintos determinando al ser, y por ello inviolable; la otra como susceptibilidad ante los mismos instintos, su consciencia de sí mismo es violada, denominada denegación.

Es en esa zona limítrofe en donde es posible el sufrimiento frente al miedo; el sufrimiento del mal temido se hace presente en el cuerpo, es la actualización con otro en el presente. El apresamiento del Mismo por el Otro es inevitable "Este hecho es el sufrimiento mismo, la sin salida del contacto. Toda la agudeza del sufrimiento se debe a la imposibilidad de huir de él, de protegerse en sí mismo contra sí mismo; se sostiene en el desapego frente a toda fuente viva."³⁹

³⁷ *Ibíd.*, p. 249.

³⁸ *Ibíd.*, p. 251.

³⁹ *Ídem.*

Por tanto, ante el miedo que coloca la violencia en un futuro incierto en el aplazamiento del tiempo, Levinas opone el sufrimiento que es la dolencia de la violencia sufrida en el cuerpo en un tiempo presente. La dolencia del sufrimiento instaura una ambigüedad en la consciencia: consciencia del sufrimiento y la dolencia que actúan sobre la consciencia de sí mismo y sobre la voluntad para sí, pero a la vez se proyecta en el mal porvenir.

En esta anfibología de la consciencia el ser deja de ser libre: *no-libre pero aun libre*. Es la paciencia, pasividad de sufrir y el dominio de sí mismo; esta paciencia despliega la posibilidad de que el ser no exista para la muerte en la consciencia de sí, sino exista vivo para el sufrimiento en la consciencia por el Otro. Paciencia que invita al Mismo a la posibilidad de morir por y para Otro.

1.2.3. La separación como vía a la trascendencia

Antes de iniciar el estudio de dicho movimiento, precisaremos la significación de trascendencia. Para Levinas existen dos modos de trascendencia: la teórica o filosófica, y la metafísica o religiosa; la diferencia radica en que la separación y la distancia en el primer caso se producen en el Yo mediante el Yo, mientras que en el segundo se producen en participación: en la relación ética del Mismo y el Otro.

La trascendencia metafísica es la idea de lo Infinito, es la distancia absoluta entre infinitud y finitud se produce en el ser, y por ello es su contenido: “Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo trascendente es lo absolutamente otro...El modo por el que se presenta el Otro, que supera *la idea de lo otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro.”⁴⁰ El Rostro también denominado Cara-a-cara es la relación que posibilita la unión del Otro y al Mismo, pero que al mismo tiempo imposibilita la contención de uno en otro, y por tanto, la posesión y apropiación: la suspensión del ser como violencia.

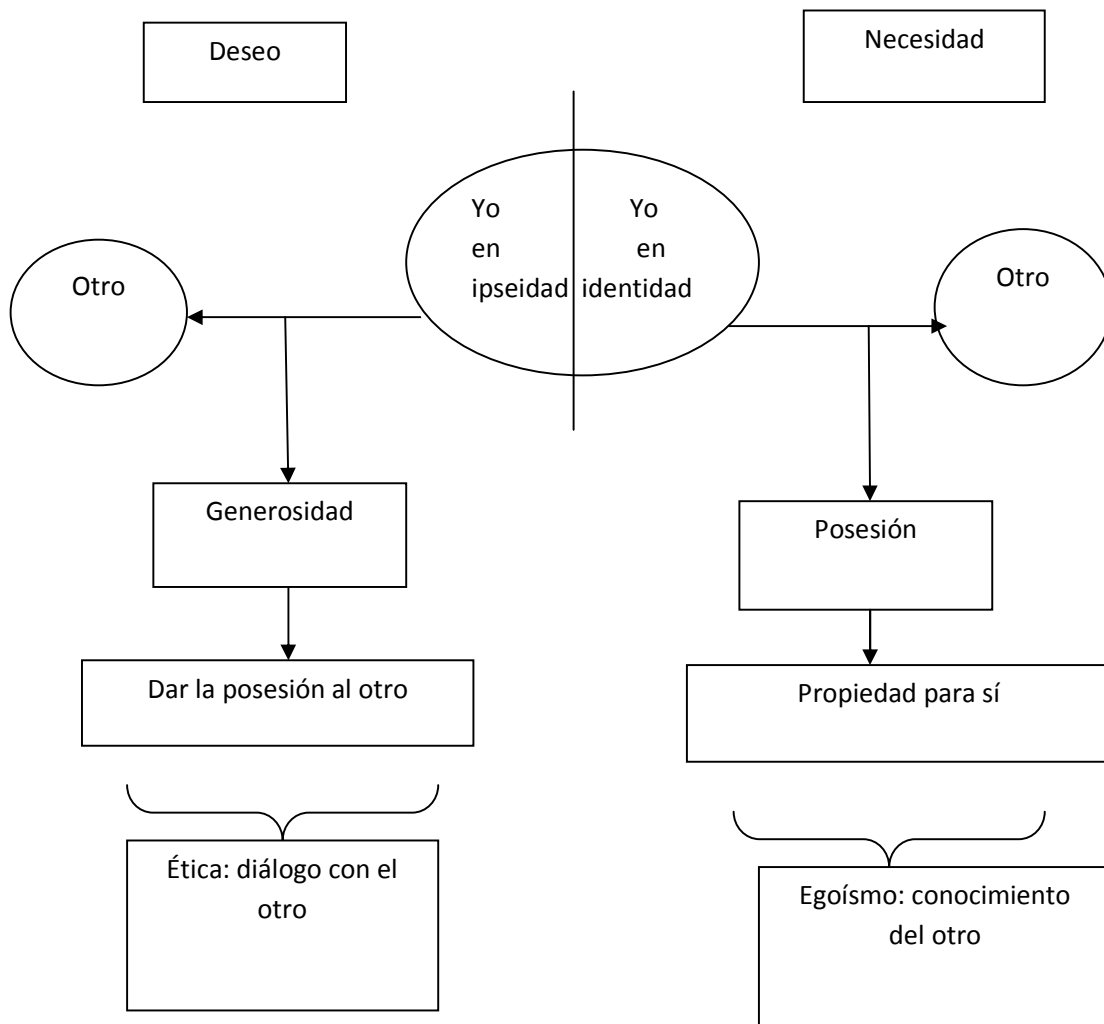
La distancia no es la que existe entre la representación y el objeto, sino la conservación de la exterioridad absoluta del ser que se piensa respecto del que lo piensa, es lo infinito en lo finito, pero no como objetividad sino infinitud. La conservación de la exterioridad se produce como Deseo, es un deseo insaciable y perpetuo, es Bondad, es relación en el discurso.

En el discurso el rostro del Otro desborda cualquier pensamiento que el Mismo pudiera tener de él, pues el rostro no es representación sino expresión. La expresión del Otro en el discurso es Infinito y Epifanía:

⁴⁰ *Ibíd*em, p. 73 y 74.

- Es Infinito porque es el recibimiento del Otro en el discurso, expresión que desborda la idea de cualquier pensamiento.
- Es Epifanía porque el acogimiento del Otro en el discurso es enseñanza no-violenta.

El Deseo opera como Bondad, momento en que el Yo ante el Rostro del Otro, muda la negatividad del ser a una positividad, así las articulaciones de la estructura de lo Mismo, que pueden resumirse en la posesión para sí como dominio, ahora es la posesión para otro como generosidad.



Estar ante el Rostro suscita la relación cara-a-cara, por la cual el Yo transita al Otro, dicha relación es el lenguaje, en el discurso y en la expresión, el Otro sigue siendo trascendente para el Yo en la ipseidad. Movimiento que es imposible para el Yo idéntico, pues la identidad en el Yo-yo no permite la salida de sí, movimiento que solo es realizado en el Yo de la ipseidad.

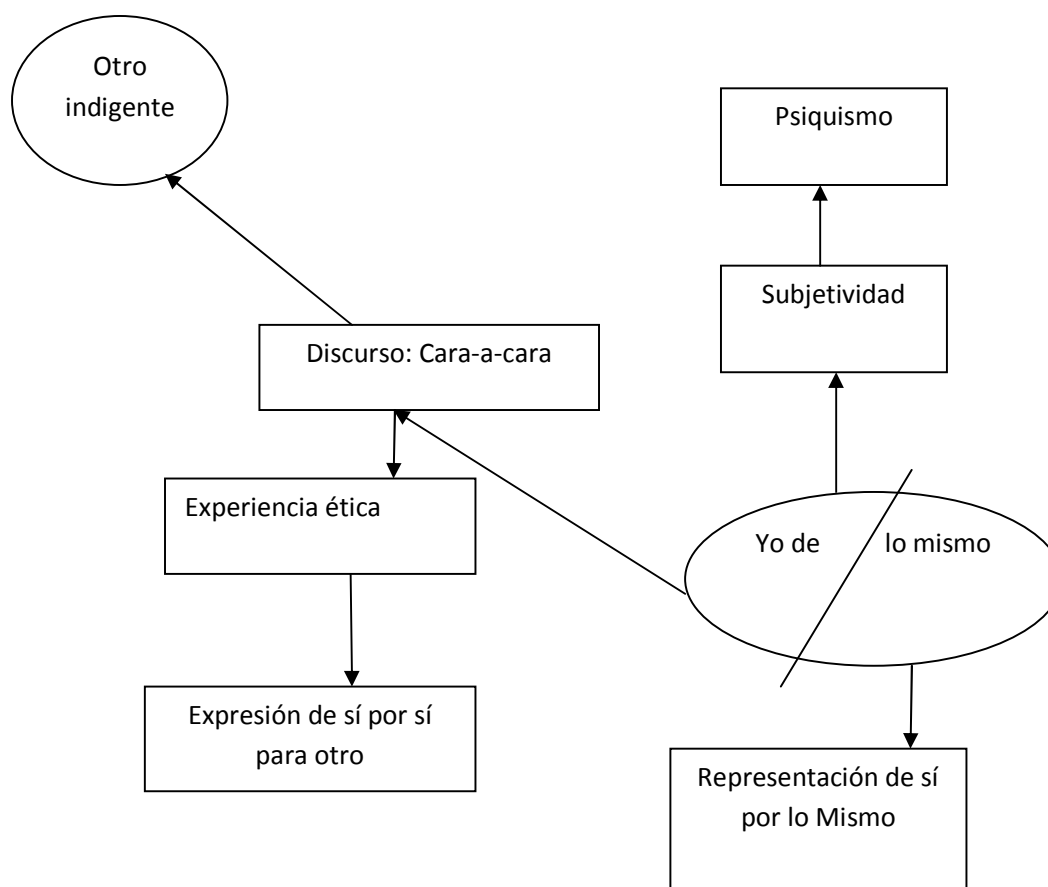
“El Yo no es una formación contingente gracias a la cual el Mismo y el Otro – determinaciones lógicas del ser- pueden por añadidura *reflejarse en un pensamiento*. Para que la alteridad se produzca en el ser es necesario un *pensamiento* y un Yo.”⁴¹

La anterior frase conlleva pues, que la alteridad parte de un Yo, en el lenguaje del Rostro, el que, no es re-presentación⁴² de una imagen, sino expresión⁴³ de un ser; la ruptura que ocasiona la expresión del Rostro en el Mismo, es pensamiento, es decir, el pensamiento es hablar. El oído que escucha la expresión de mandato, suplica o auxilio, o el ojo que observa la indigencia en la mirada del Otro, impele al Mismo a una respuesta. En la presencia del Otro en su interpelación se halla la inmediatez del cara-a-cara y muestra el imperativo en el lenguaje; la responsabilidad ética como responsabilidad por la miseria del Otro.

⁴¹ Ibídem, p. 63.

⁴² Re-presentar es hacer presente o significar en la ausencia de aquello de lo que se habla.

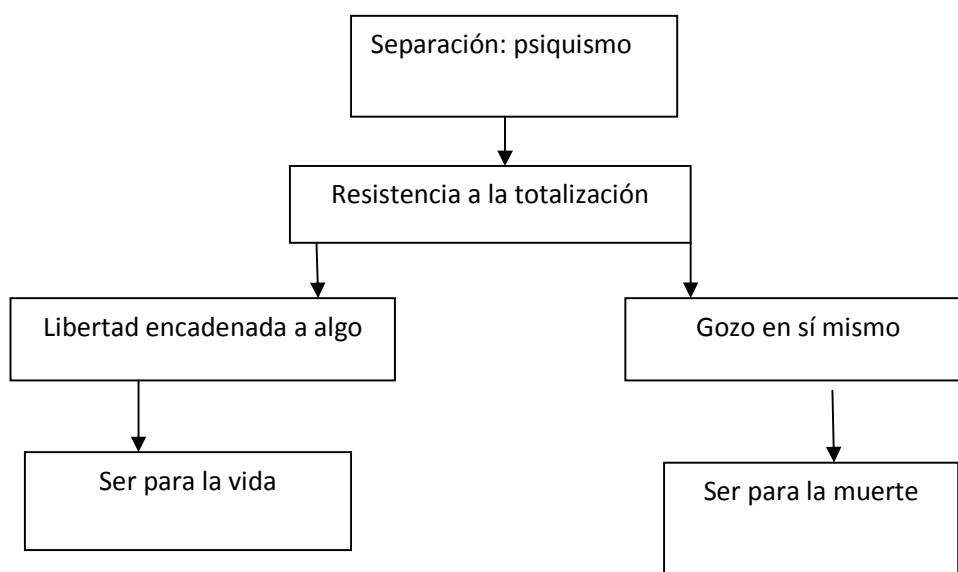
⁴³ Expresión es significación presentada por el que habla, es hablar de sí desde sí.



La separación es un movimiento en Mí que surge con la experiencia moral específica y que es necesaria para la producción de lo Infinito que desborda su idea. No es una correlación recíprocamente lógica entre la separación del Yo y la trascendencia del Otro, sino la experiencia de la asimetría metafísica “la imposibilidad radical de verse de fuera y hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización. Y, en el plano social, la imposibilidad de olvidar la experiencia intersubjetiva que a ella conduce dándole un sentido, como la percepción, imprescindible, da un sentido, según los fenomenólogos, a la experiencia científica.”⁴⁴

⁴⁴ Ibídem, p. 77.

La separación para Levinas es denominada psiquismo y es una modalidad del ser caracterizada por la resistencia a la totalización, es la apertura por la que el ser es desbordado por la idea del Infinito, y en tanto Infinito: el ser no es aun.⁴⁵ El error de la tradición occidental de acuerdo a Levinas es tomar la causa por efecto, específicamente la posterioridad de lo anterior producido en la memoria, así, el efecto del ser en el presente se torna causa del mismo en el pasado. Por tanto, un pasado no reflejado en el pensamiento y en la memoria, sino producido e inventado por ellos.



Dicha separación es el primer paso para el psiquismo, sin embargo, después de ella existen dos vías:

- a) La primera, es la consciencia de la separación manifestada por una libertad encadenada o determinada a algo.

- b) La segunda, es la inconsciencia manifestada por el gozo de sí mismo.

⁴⁵ El ser no es aun, no implica una nada, sino mas bien, una identificación "Por el tiempo, en efecto, el ser no es aun: lo que no lo confunde con la nada, sino que lo mantiene a distancia de sí mismo. No es de golpe. Aun su causa, más vieja que él, está todavía por venir." Ídem.

El gozo de sí mismo surge en la interioridad del ser, es puro pensamiento, es nada; lo anterior, por la relación entre el ser y el tiempo, el ser existe en un intervalo ubicado entre el nacer y el morir, la vida separada por ambos extremos se experimenta como determinada por la muerte, es decir, por el tiempo. En el que el tiempo en forma determinante traza los tejidos del ser en sí, es decir, determina la imposibilidad de lo posible.⁴⁶

La separación como libertad, por el contrario, precisa la imposibilidad de considerar a la muerte como fin y al tiempo como unidad métrica; la muerte no angustia a un ser separado pues no constituye el límite de la vida, el sentido de la vida viene dado por la resurrección, lo que implica la ruptura con la muerte como fin y del nacimiento como origen preexistente, lo que conlleva a la posibilidad de su continuación por la descendencia.

La separación radical como libertad implica para el ser una interioridad en la que el tiempo subjetivo guarda una relación de no-coincidencia con el tiempo objetivo, denominado por Levinas como el secreto, es la posibilidad de la irrupción de lo subjetivo en lo objetivo. La discontinuidad del tiempo lleva a la pluralidad: "exige una creación continuada, enseña la dispersión misma y la pluralidad de la creatura."⁴⁷ Sin embargo, esta separación del yo que establece el yo como Mismo es separación en la ipseidad en el fenómeno del gozo, cuya estructura radica en la sensibilidad y en la voluntad como fuente de individuación, por tanto del ego y del egoísmo: ateísmo.

La sensibilidad es la esencia del egoísmo pues lleva al sentir de la sensación, es decir, a lo sensible y no al sentido. Sin embargo, la sensibilidad del ser ateo es necesaria para la relación ética del cara-a-cara pues siendo independencia para el

⁴⁶ "El intervalo de la discreción o de la muerte es una noción tercera entre el ser y la nada" *Ibídem*, p. 81.

⁴⁷ *Ibídem*, p.p. 82 y 83.

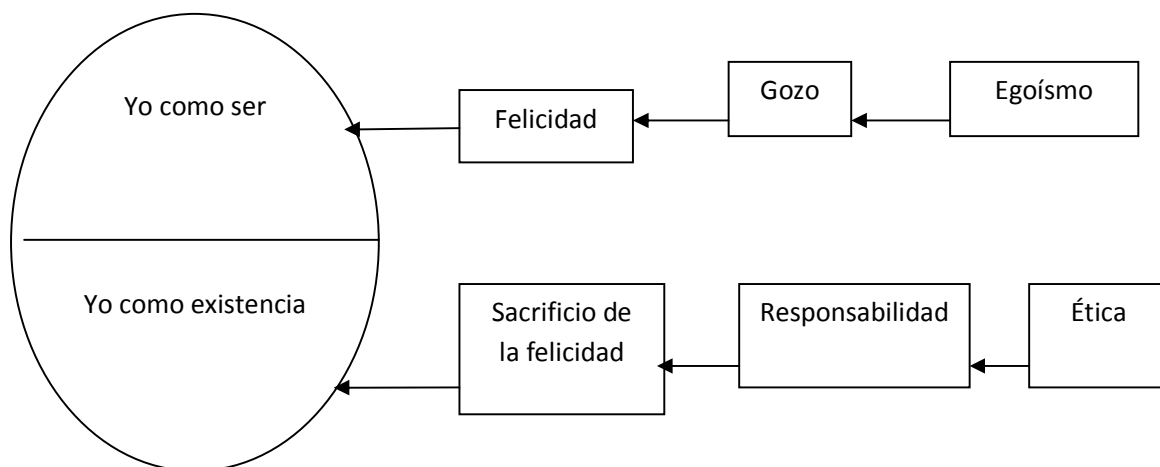
yo impide la neutralización bajo un tercer término, y por tanto, la reducción de la distancia mediante la unión del cognoscente y de lo conocido.

En este sentido, la búsqueda del sentido no es iniciada por un ser carente que encuentra en la participación la unidad de un todo, sino, por un ser autónomo y sin necesidad que busca y encuentra la verdad como un *ser en relación a*, es decir, en función del psiquismo y del deseo metafísico el ser es guiado a lo absolutamente Otro, al Infinito. Por ello la búsqueda y encuentro de la verdad no parte del Yo que piensa lo pensado, sino de lo otro pensado.

La separación del Yo producida en el psiquismo del gozo por el egoísmo, es felicidad, ya que se identifica el Yo. La felicidad del Yo por la identificación del Yo, implica un reconocimiento en sí de lo Mismo y de lo diferente respecto a él; en esta apertura, en este ser feliz ya es posible el advenimiento del Rostro del Otro como Deseo metafísico, en el que la felicidad transita a la verdad y a la justicia.

La felicidad, la verdad y la justicia son distintas modalidades del ser. En la felicidad el ser es por el gozo o egoísmo existe como separado por el gozar; en la verdad y en la justicia el ser es por el deseo existe por el sacrificio de su felicidad. Cabe destacar que para Levinas la existencia es distinta del ser postula una *existencia eminente sobre el ser*.⁴⁸

⁴⁸ “El yo ya existe en un sentido eminente: en efecto, no se le puede imaginar cómo existiendo primeramente y, además, dotado de felicidad, esta felicidad que se agregaría a la existencia como carácter de atributo. El yo existe como separado por su gozo, es decir, como feliz, y puede sacrificar a la felicidad su ser puro y simple. Existe en un sentido eminente, existe por sobre el ser.” *Ibídem*, p. 86.



La existencia sobre el ser lleva a una inversión fundamental del ejercicio del ser, en él, la preocupación no es sobre sí, sino por otro por el extranjero. En este sentido el primer movimiento del Deseo es no-egoísta es Justicia:

“Finalmente, la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad”⁴⁹

La justicia y la verdad en el lenguaje el Mismo y el Otro se relacionan permaneciendo absolutos, condición que Levinas denomina absolución, o bien religión. Movimiento que no es acto sino relación social (es experiencia por la experiencia) y que tiene por condición la separación: “La separación es la

⁴⁹ Ibídem, p. 87.

constitución misma del pensamiento y de la interioridad, es decir, de una relación en la independencia.”⁵⁰ La separación sería una castración, es un alma castrada de la necesidad y por tanto de la economía del gozo.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 126.

1.2.4. El discurso en el Decir y lo Dicho

El discurso o presentación para Emmanuel Levinas es la propia relación entre el Mismo y el Otro, el lenguaje, antes que signo, medio o finalidad, es expresión del Rostro, es el momento de la significación de la significancia; el privilegio del discurso, es que la distancia entre el Yo y el Otro es mantenida, el recorrido no tiene fin, ni retorno. Por ello el Otro permanece trascendente e inaprehensible, mientras que el Yo en la ipseidad, permanece en su egoísmo, sin embargo, en el discurso, al sentir la expresión del Otro, reconoce un derecho del Otro sobre su egoísmo.

A la par de este discurso que es llevado a cabo por el Yo y el Otro, y que Levinas denomina directo, existe un segundo tipo de discurso denominado indirecto, pues tiene lugar de forma indirecta, es decir, en donde la expresión del Rostro se encuentra ausente.⁵¹ Así mismo, diferencia entre aquel lenguaje que expresa, que es el Rostro y su Mirada, y aquel que traduce, significa o re-presenta.

Recordemos los juicios por analogía y los actos nominales propuestos por Husserl en su fenomenología, ya que guardan una relación directa con lo anteriormente expuesto. Los actos nominales son simbolizados por dicho autor de la siguiente forma S es P, en tanto, los juicios por analogía les corresponde la forma si S es P, entonces, Q es R.

Acto nominal	Juicio por analogía o representación
S es P	S es P, entonces, Q es R
Expresión: el Rostro se expresa	Representación: el mismo significa al Otro, habla de él
Dignidad ética	Cosificación del ser

⁵¹ Hacer presente a algo en su ausencia ya fue definido anteriormente como representación.

En función de lo anterior Levinas se encuentra en oposición al logos del ser, al conocimiento o teoría del ser, ya que el Mismo en su identidad, asume una libertad absoluta por la cual aliena el Otro a lo Mismo, es decir, en los esfuerzos de conocer al Otro o hablarnos de lo Otro, lo reduce y lo identifica como Mismo. Se manifiesta en los discursos indirectos que traducen, significan o re-presentan al Otro.

Dicha aprehensión del Mismo por el Otro, solo es posible cuando se identifica a la ontología como filosofía primera. El logos del ser sostiene que el conocimiento, posible únicamente a través de la Razón, es libertad "La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón...Que la Razón es a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana solo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad lo limite."⁵²

La *traición* de la que habla Levinas, procede de la Luz⁵³ que ilumina los entes, por medio de la que, se los aprehende, conoce y posee. La Luz realiza la neutralización de su alteridad, el extranjero es intermediado por ella, la generalización que sacrifica la individualidad, lo ofrece como concepto. El resultado de ello, es la *egología*,⁵⁴ en la que el conocimiento procede de un sujeto que se mantiene identificado con la Mismidad, también aduce el pensar tradicional del idealismo que parte del sí.

La Luz proviene del ser mismo, así la verdad del ente solo se establece en la apertura del ser, apertura que remite a un horizonte establecido allí en lo de sí: "El existir del existente se convierte en inteligibilidad, su independencia es una

⁵² *Ibidem*, p. 67.

⁵³ Con la palabra *Luz*, Levinas trata de significar una forma o modo de conocer, aquella que supone que la significación debe ser impuesta del sujeto al objeto, aun cuando el objeto sea un prójimo que puede significarse a sí mismo.

⁵⁴ La palabra *egología* es una muy utilizada por Emmanuel Levinas, con ella identifica un conocimiento en particular, el conocimiento de lo Otro desde sí.

rendición por radiación...Por el vacío y la nada del existir –toda luz y fosforescencia-, la razón se apodera del existente.”⁵⁵

La *egología* antepone la relación del saber a la relación ética, es decir, libertad antes que justicia. La libertad denota la permanencia del Yo en la Mismidad que aprehende al ente en una relación impersonal, mientras que la justicia sería asumir la obligación ante la negativa del ente a darse; así la comprensión antes que la relación personal. La relación personal solo posible mediante el discurso directo, estar ante el Rostro en el cara-a-cara:

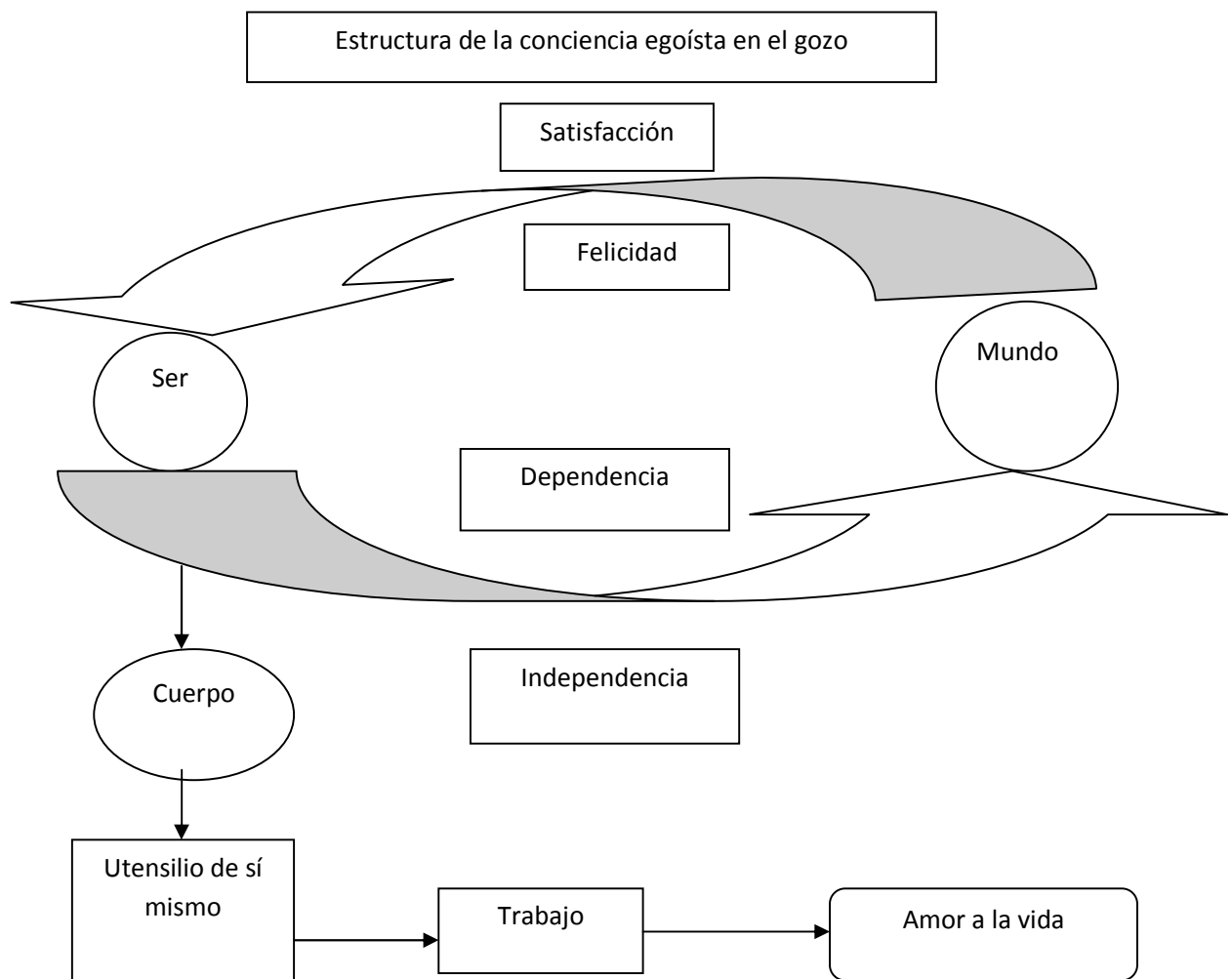
“...aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su forma, la totalidad de su contenido, para suprimir a fin de cuentas la distinción entre forma y contenido...Abordar el Otro en el discurso, es *recibir* su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de infinito.”

El discurso recibido del otro es enseñanza, epifanía del Rostro, se recibe de él, el sentido primero de mí anterior a mi autodonación de sentido o *Sinngebung*, significación de la significancia, surge en la inmediatez del cara-a-cara, como interpelación o lo *imperativo del lenguaje*.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 69.

1.2.5. Gozo y responsabilidad

La economía del gozo para Levinas configura la vida del ser como un *vivir de...* es una vida dependiente de la realización de la felicidad. La felicidad se realiza en diversos contenidos que son consumidos para mantener la vida, lo que lleva al ser a vivir de su vida. En la felicidad del gozo encontramos la alimentación y el hambre; necesidad y satisfacción.



El ser en el gozo vive por tanto de los contenidos de la vida “Lo que hago y lo que soy, es a la vez, de lo que vivo.”⁵⁶ El gozo es su conciencia, en donde los objetos llenan el vacío de la vida con alegría y tristeza, la realización de la necesidad en el momento de la satisfacción se torna nuevamente necesidad, lo que lleva al ser a vivir del trabajo que consigue el alimento y de la alimentación que nutre. Es así como un encadenamiento de dependencia-independencia se forma entre la necesidad y su satisfacción. Levinas caracteriza al ser gozoso y necesitado como atarácico, imbuido en sí mismo, vive del recuerdo de la necesidad y de su realización, por ello su actividad dirigida a la realización de la felicidad es vivida como primera y única.

El gozo es la conciencia de la conciencia que se vive como egoísmo no como pensamiento reflexivo, es *amor a la vida*, “Reducción a la pura y desnuda existencia...La vida es una existencia que no precede a su esencia. Esta es su premio; su valor aquí constituye el ser...La felicidad no es un accidente del ser, porque el ser se arriesga por la felicidad.”⁵⁷

Existencia desnuda posibilitada por la esencia de la necesidad, que es la ruptura y distancia entre el yo y el mundo, ruptura que a la vez de ser independencia es dependencia, aporía articulada en el cuerpo. Cuerpo que trabaja, cuerpo que puede, cuerpo que padece la necesidad, pero cuerpo que se sacia. Las necesidades materiales constituyen al ser como esclavo de la posesión, el trabajo y el tiempo; constituyen al cuerpo como órgano. El ser como órgano es técnico, centra su existencia en la realización de acciones cuyo fin es la producción; el gozo en el sufrimiento del trabajo y el gozo en la felicidad de la producción. Sin embargo, el cuerpo puede desear aquello que no le falta abriéndose al Deseo metafísico.

⁵⁶ Ibídem, p. 132.

⁵⁷ Ibídem, p. 131.

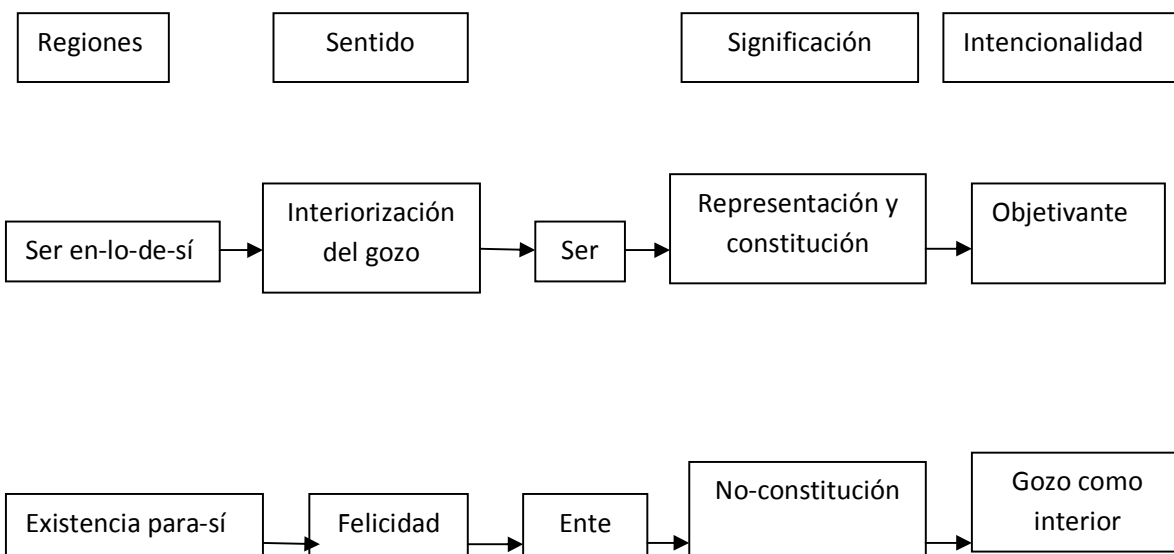
En ambos, necesidad y deseo, se requiere la relación con el Otro, con la Altura⁵⁸: el discurso, por un lado, el trabajo que vuelve los ojos a la alteridad de la que depende convirtiéndola en lo mismo; por otro lado, el deseo que despierta en el ser del gozo la conciencia moral. Por tanto, la Altura es condición de posibilidad del egoísmo y de la bondad: “No hay religión natural, pero ya el egoísmo humano sale de la pura naturaleza *por el cuerpo humano erguido desde abajo hacia lo alto, comprometido en el sentido de la altura. No se trata de la ilusión empírica, sino de la producción ontológica y del testimonio imborrable.* El yo puedo procede de esta altura.”⁵⁹

Las separaciones que introducen, al trabajo y a la conciencia moral, ya son: aislamiento y soledad. La limitación del mundo y de lo Otro frente a lo Mismo constituyen la identidad del Yo, la ipseidad del Yo no tiene por fin el distingo del general y el particular, sino la diferencia en tanto interioridad, la ipseidad del Yo constituyen al ser “en lo de sí”.

La estructura de “en lo de sí” es el egoísmo de la felicidad, el gozo es suficiencia en lo Mismo, y por ello existencia “para sí”; es aislamiento en la ipseidad del ego, la existencia del sujeto es una apología: *el yo que habla alega.* La soledad se manifiesta en la preocupación del saber, ente que pregunta por el origen pero creyendo que él es su origen, imposibilitado para argumentarse causalmente.

⁵⁸ Con la palabra Altura, Levinas designa la distancia entre a la que se encuentra el Otro infinito con respecto al Mismo.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 136.



En lo de sí y para sí constituye axiológicamente un ente por la felicidad, y ontológicamente un ser por la interiorización del gozo; ambas acceden a la exterioridad de un modo distinto, mientras que el ser accede a través de la representación, el ente accede a través de la constitución. La representación precisa de la intencionalidad objetivante, en tanto la no-constitución requiere del gozo como un modo de la intencionalidad.

I.- Intencionalidad objetivante

La representación para Levinas es la reducción del Otro a lo Mismo porque la intencionalidad aun siendo prospección y retrospección en el presente cree al objeto como un sentido de la conciencia percipiente, por ello el objeto es producto de la actividad reflexiva del Mismo, desde sus formas, desde sus contenidos. La exterioridad del objeto para esta postura debe llegar a una identidad entre el pensante y lo pensado, identidad impuesta por aquel que arroja luz y domina al objeto para conocerlo, el autor citando a Platón agrega "El alma tiene algo de adivina".

Dicha estructura de la representación coloca al ser al momento de representarse como algo ya representado es la adecuación del presente al pasado “Vacio de tiempo que se interpreta como eternidad. Y ciertamente el yo que conduce sus pensamientos llega a ser (o más exactamente envejece) el tiempo en el que se distribuyen sus pensamientos sucesivos a través de los que piensa el presente...Ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser a priori. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo.”⁶⁰ Por lo anterior, la representación es la reducción de lo representado al sentido inteligido por el observador.

II.- Intencionalidad del gozo

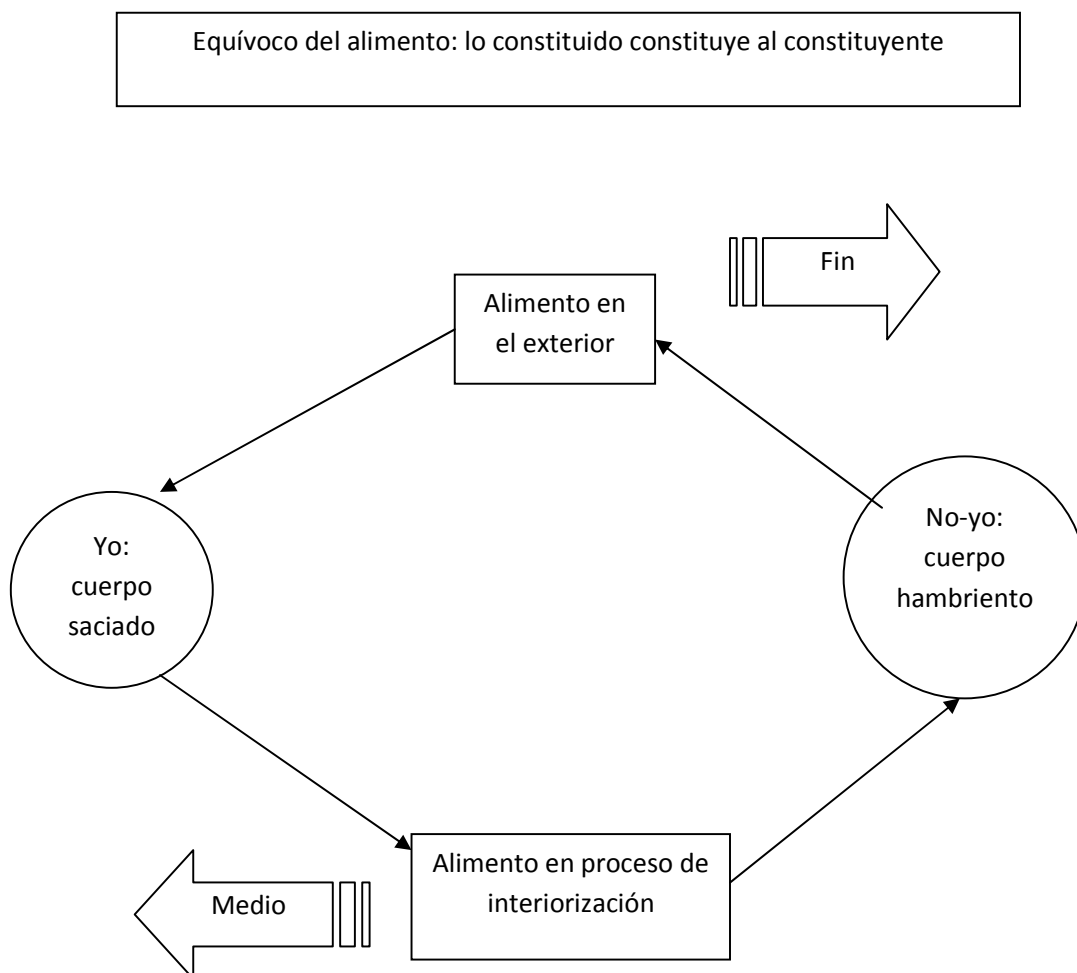
La intencionalidad del gozo a diferencia de la de la representación, es colocarse corporalmente en dependencia con respecto a la exterioridad. En este movimiento el cuerpo indigente y desnudo es un retorno en el que reconoce que la percepción del mundo se encuentra condicionada por la propia representación que aquel cuerpo construye; sin embargo, este cuerpo da cuenta que dicha representación se encuentra no-constituida, es decir, dependiente de la contingencia de la exterioridad del mundo.

El proceso de la constitución que se da en la representación no ocurre al momento de considerar al gozo como intencionalidad pues coloca al cuerpo desnudo como un “vivir de...” la necesidad del “alimento.” El alimento para Levinas es un concepto central pues introduce en la estructura misma de la representación una contradicción: “El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición.”⁶¹ Es decir que el alimento es condición de posibilidad del constituyente, por ello se encuentra presente en todo acto de la conciencia, pues desborda el sentido que el pensamiento le pueda otorgar.

⁶⁰ Ibídem, p. 144.

⁶¹ Ibídem, p. 147.

La excedencia del sentido de alimento, es decir, la realidad del alimento respecto de la realidad de la representación, ocasiona una suspensión del yo en el no-yo. La estructura del no-yo es la del cuerpo indigente y hambriento, la del yo es la del cuerpo satisfecho en la que las fuerzas del otro son dominadas en las del Mismo y llega a ser un yo. Ambas estructuras son posibles por la libertad, la libertad del cuerpo en el mundo cuestiona el postulado de la representación sobre el cual el sentido procede de la conciencia. El mundo del que vive precede la libertad, por ello la intencionalidad es una no-constitución en el que el alimento siendo exterior se torna interior que constituye el cuerpo para constituir.



Lo anterior implica afirmar la exterioridad de las cosas del mundo en relación al hombre, pero existen dos modalidades: el medio y la finalidad:

- a) En tanto medio se denomina elemento o lo elemental, en tanto finalidad cosa: el medio en que vienen las cosas no puede ser poseído es continente incontenido. El hombre es contenido por el elemento (se baña en él), sin embargo, por el domicilio adquiere extraterritorialidad. El domicilio es la propiedad y posesión, y por el cual, la cosa es ofrecida al gozo; este movimiento ocasiona en el hombre que “vive de...” una vida interior: “el yo es así en lo de sí.” El “yo en lo de sí” es un yo para sí, en el egoísmo y en la soledad.

- b) La cualidad del elemento es la indeterminación que precede la distinción entre Infinito y Finito, porque no determina el gozo; aun la cosa no lo determina, pero si lo hace el fin o la finalidad asignada a la cosa. No hay un fin último en función del cual se orientaría la actividad humana, pues estos fines y finalidades no son inherentes a las cosas, son más bien cualidades sensibles adheridas a una sustancia. Por tanto un gozo sin finalidad, un “Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano.”⁶²

Estar-en-el-elemento supone que el gozo en tanto intencionalidad tiene por modalidad a la sensibilidad; relacionarse con el elemento a través de la sensibilidad implica para el hombre un modo de ser: estar-contento. La sensibilidad no representa el mundo sino constituye la existencia, es decir, el ser en ese estar posibilita la apertura a la felicidad o al sufrimiento. Estar-contento por

⁶² Ibídem, p. 152.

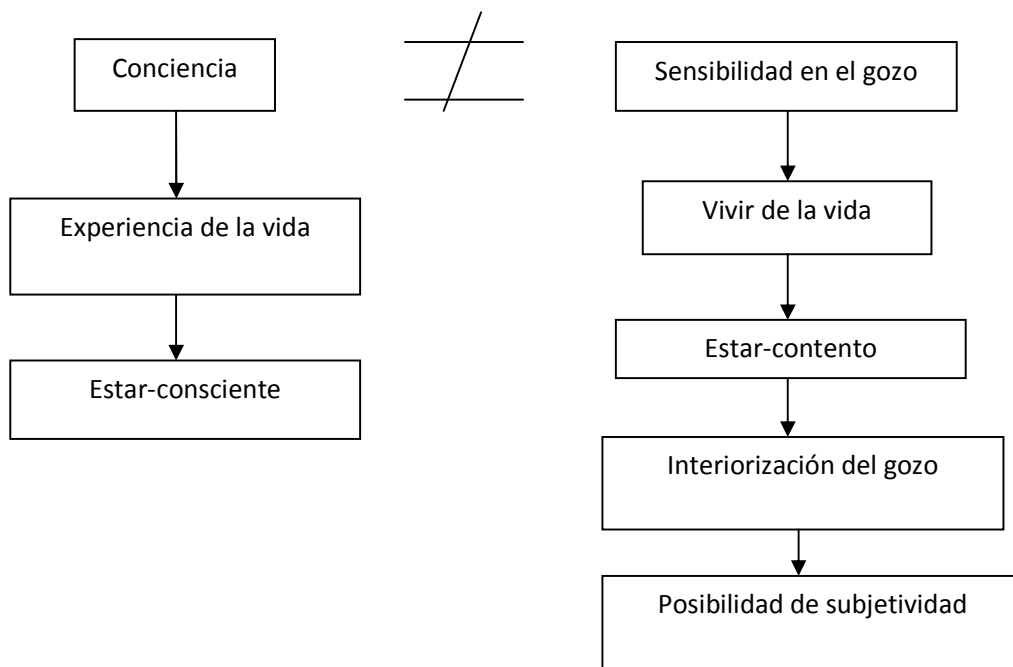
la sensibilidad procura en el ser un sentir ingenuo que se basta a sí mismo, la sensación es suficiencia ante la razón insuficiente.⁶³

El cuerpo sensible encuentra con el gozo el elemento como algo ya constituido, no pregunta sobre un conocimiento sensible se basta con su satisfacción, por ello, el cuerpo permanece poseyendo y habitando; es decir, la sensibilidad es del orden del gozo no de la experiencia, "...es gozo de... y no conciencia de... El mundo sostiene no solo el cuerpo sino su sensación, el yo como absoluto en el mundo precede a la experiencia y al pensamiento, movimiento denominado por Levinas como sustentación: "Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón."⁶⁴

Lo anterior es de suma importancia porque teniendo en consideración los conceptos básicos de la fenomenología, no es posible la experiencia sin la existencia de la conciencia.

⁶³ "Los objetos del mundo que, para el pensamiento se sostienen en el vacío, se despliegan para la sensibilidad –o para la vida– sobre un horizonte que oculta enteramente este vacío." *Ibíd.*, p. 154.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 157.



La sensibilidad es vivir en lo inmediato el cuestionamiento por lo incondicionado abre la posibilidad a la relación con lo Infinito; la actualización del preguntar es dable por la ambivalencia del alimento. Dicha ambivalencia radica en la temporalidad, en la presencia actual del elemento y el la posible ausencia de él en el mañana, es decir, inestabilidad de la felicidad. Ante la inestabilidad y por la interiorización de la representación del alimento, el yo trabaja.

De lo anterior se desprende un conflicto entre el Yo y su gozo ocasionado por la indeterminación del porvenir y el sufrimiento del trabajo, el resultado de ello es la constitución del ser a partir del gozo, y esto por la “imposibilidad de salir de la vida.” Lo que da lugar a una separación pero de sí mismo, la interiorización del gozo, así como de la alegría y el sufrimiento, constituyen al ser por ciertas funciones respecto del sí: la individuación, la auto-personificación, la sustancialización y la independencia.

Esta separación dada en la independencia a pesar de no estar dada en la libertad es positiva pues constituye al yo como creado, separación necesaria para la

posible existencia de la metafísica, de lo Infinito. El gozo responde a la inseguridad, sin embargo, su sostén es la propia felicidad: evasión del mundo. Sin embargo, en esta evasión del mundo *se fuga la vida hacia la vida*, es decir, vida para otro, “capaz de vivir para otro y de ser a partir de otro, exterior a sí.”⁶⁵

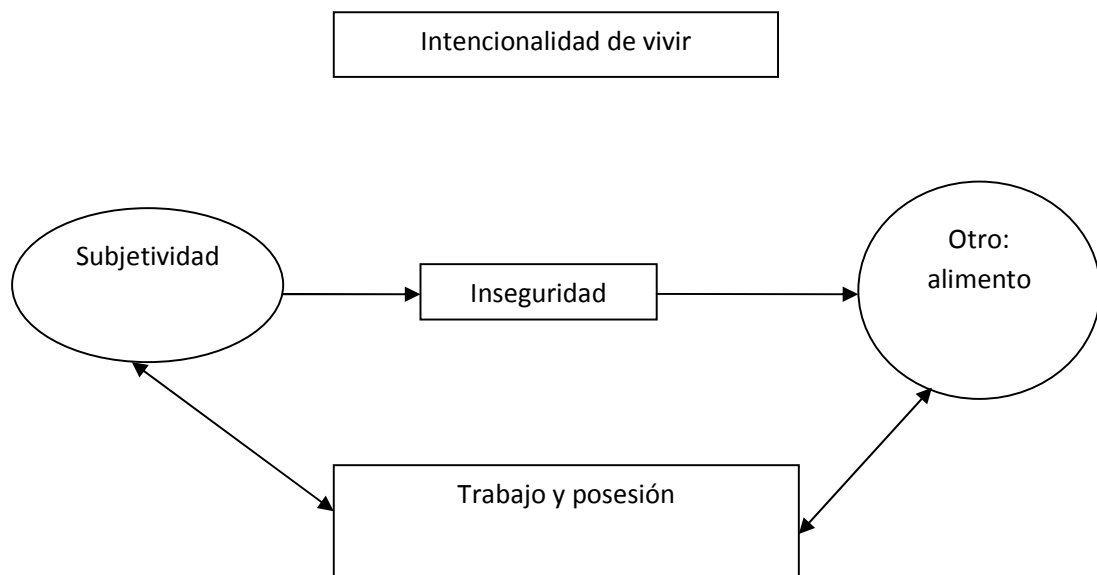
Vida por el suicidio y el sacrificio, esa vida para Otro, se inaugura no por el advenimiento de lo Infinito sino por la frontera que instaura la inseguridad, es decir, de la nada:

“En la preocupación por el mañana brilla el fenómeno original del porvenir esencialmente incierto de la sensibilidad. Para que este porvenir surja en su significación de aplazamiento y de demora a través del trabajo, al dominar la incertidumbre del porvenir y su inseguridad y al instaurarla posesión, esboza la separación en forma de independencia económica, el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones.”⁶⁶

Recogimiento y representaciones producidas en el seno de la morada o de la casa, en el habitar del mundo que es familiaridad, y de acuerdo a Levinas, el fenómeno de la dulzura. Fenómeno al que accede el ser separado a partir del Otro.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 168.

⁶⁶ *Ídem*.



La metáfora de la casa o morada sirve para explicar cómo las representaciones y la objetividad del mundo son consecuencia de un dominio particular, es decir, provienen de un en sí. La habitación y el recogimiento en la casa no son una conciencia que da luz a los objetos, sino una intencionalidad que ya vive, una intencionalidad por medio del mundo.

La familiaridad de la casa y el fenómeno de la dulzura aun no constituyen el fenómeno de la trascendencia Levinasiana, en ese caso es una separación "El Otro que recibe en la intimidad no es el usted del rostro que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto...Recibimiento humano en el que el lenguaje que se calla sigue siendo una posibilidad."⁶⁷

La casa hace posible la posesión y el trabajo. En ella se da el aplazamiento y la demora del gozo, el Mismo continúa en disposición de las cosas del elemento,

⁶⁷ Ibídem, p. 173.

pero esta posible posesión se modifica por el trabajo, que es la transformación de las cosas en el elemento en las cosas en el mundo; es decir, la casa instauro al mundo para poseer.

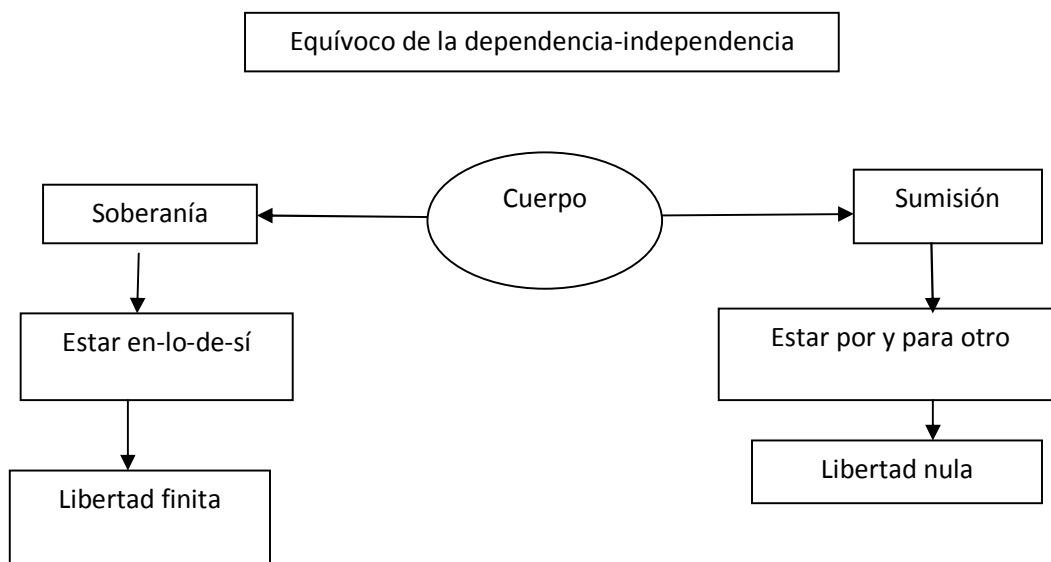
La casa posibilita la primera aprehensión original, el tomar y llevar del trabajo suspende, o mejor dicho, evade la posible inseguridad del porvenir. Por lo anterior, Levinas caracteriza la posesión desde la morada como una suspensión del ser por el tener realizada por la mano que vincula las cosas del elemento a ciertas finalidades. Las obras creadas por la mano no llevan a la trascendencia porque anuncia y renuncia al anonimato, es decir, no acceden a lo Infinito solo a la finitud.

Las obras producidas y poseídas permanecen como lo constante en el tiempo, las sustancias creadas del vínculo entre cosa y finalidad, posibilitan el surgimiento de la cosa en el mundo. Lo anterior implica que la acción de la mano permite la aprehensión y la comprensión, la posesión sensible y el dominio o señorío inteligible del ser del ente. La sustancia sensible e inteligible remiten a la morada: "Disponemos de nuestro cuerpo en la medida en que hemos suspendido el ser del elemento que nos baña, al habitar. El cuerpo es mi posesión, siempre y cuando mi ser esté en una casa en el límite de la interioridad y la exterioridad. La extraterritorialidad de una casa condiciona la posesión misma del cuerpo."⁶⁸ El ser como tener es pura apariencia es un ser fenomenal que accede a la sustancia mediante la posesión: ser que toma seres.

El cuerpo tiene una existencia de ser separado que se constituye como un nudo entre el movimiento de independencia-dependencia, o bien, de interioridad-exterioridad; nudo que no resulta del todo inamovible pues como reconoce Levinas el gozo es soberano y sumiso. La soberanía y sumisión del gozo es la posibilidad de una determinación del ser por aquello que no lo conforma, es decir, la influencia que ocasiona el elemento en que se baña aun creyéndose separado de

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 179.

él. Sin embargo, la coexistencia de la soberanía (estar-en-lo-de-sí) con respecto a la sumisión (estar-por-otro) es un equívoco, equívoco que lleva a una libertad finita, y tal vez, a una libertad nula.



Lo anterior implica un “estar en lo de sí en otro” manifestado en una existencia corporal como una “existencia separada que afirma su independencia en la gozosa dependencia de la necesidad.”⁶⁹ El cuerpo es el eslabón entre la naturaleza y el mundo pues funciona, trabaja y construye, operaciones con las que aplaza la vida y su necesidad, abre la posibilidad del tiempo y la conciencia.

La conciencia del cuerpo debida a la conceptualización del tiempo, es denominada por Levinas: desencarnación, pues fundada en el porvenir es un llegar a ser, un aplazamiento del yo presente en el futuro, futuro que evade el riesgo y el peligro: “El trabajo no caracteriza una libertad que se ha despegado del ser, sino por voluntad de un ser amenazado, pero que dispone de tiempo para detener la amenaza.”⁷⁰ Así el punto central de la estructura del cuerpo gozoso es la voluntad, el querer la evasión del obstáculo, por lo cual, previniendo se lo coloca a distancia, se lo representa como finalidad. Colocar a la distancia el obstáculo

⁶⁹ Ibídem, p. 182.

⁷⁰ Ibídem, p. 183.

implica por parte del cuerpo una acción de tanteo y dominio, en la búsqueda de su causa lo coloca en un fin en una finalidad aprehensible.

Por la representación el ser media el presente respecto del futuro, y aun del pasado. Levinas cuestiona la libertad de la representación con la siguiente pregunta ¿es posible la existencia de una representación constituyente en un mundo constituido? De asumir lo anterior existiría un *anterior posteriormente* que se inaugura desde un sí, desde un “en vista de sí”, lo que equivale a una violencia pues implica determinar al Otro en su ausencia, es identificar los objetos desde su finalidad, desde la posesión.

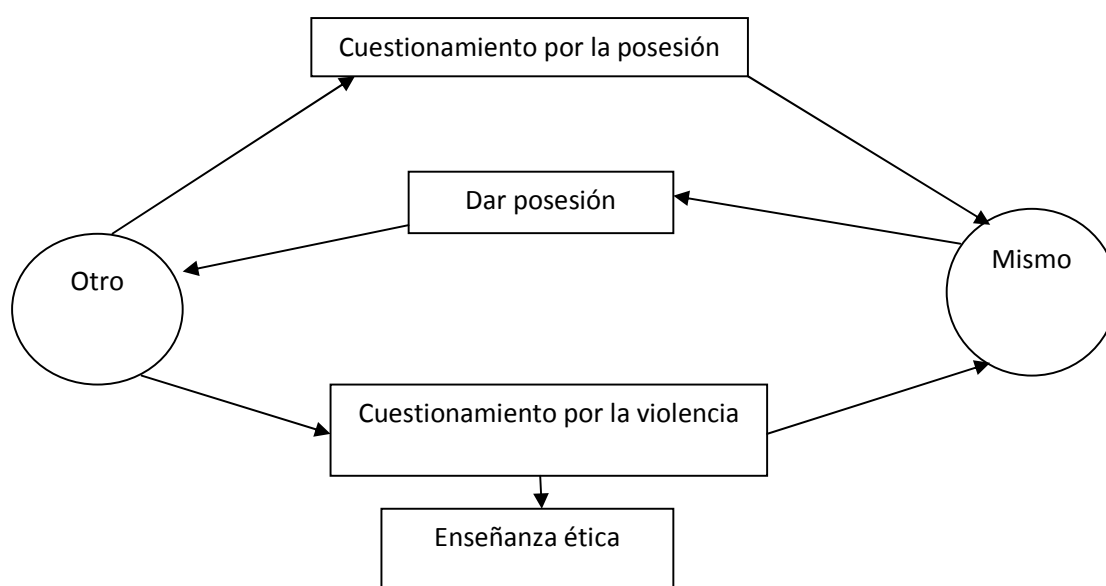
Violencia similar sería asumir dicha mediación a través de la sensibilidad. Siendo la sensación una relación entre un objeto y una cualidad, resulta poco acertado afirmar que la sensación es la primera impresión de un objeto, porque en tanto el ojo y la mano tienen la finalidad o el fin de la búsqueda, el comienzo u origen de esa actividad no es el vacío, parten de un mundo dado. El tacto o la visión pretenden partir del origen mismo: “Así, para la visión y el tacto, un ser viene como de la nada y allí, precisamente, reside su prestigio filosófico tradicional. Esta venida a partir del vacío es así su venida a partir de su origen; esta apertura de la experiencia o experiencia de la apertura, explica el privilegio de la objetividad y su pretensión de coincidir con el ser mismo de los entes.”⁷¹

Contrario a lo anterior Levinas insta una relación que no depende de los elementos de los que vive el ser, sino del Otro. Esta relación con el Otro implica una retirada de la casa, es decir, en lugar de tomar precisa dar, movimiento instanciado por el Otro que aborda al Mismo cuestionando la posesión; la enseñanza del maestro instruye la ética.⁷² La presentación instaurada en el lenguaje es pacífica al cuestionar la violencia y la posesión.

⁷¹ *Ibidem*, p.p. 203 y 204.

⁷² “Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para

La relación pacífica tiene lugar en lenguaje, en donde, el sentido consiste en la expresión del Rostro. Es ofrecer el mundo en el lenguaje gracias a la dimensión ética enseñada por el Otro, la trascendencia es una donación original del mundo por la que se pone en común; movimiento denominado por Levinas como *hospitalidad*. Lenguaje por el que se efectúan los objetos del mundo, acción sin acción, mero ofrecimiento en la respuesta.



Violencia y paz, obra y discurso, representación y expresión se oponen por la presencia o ausencia de la relación con el Otro. En la ausencia de la relación la significación es mero fenómeno, pues lo Otro es una manifestación en la propia ausencia de su ser, es señalamiento. El movimiento anterior es denominado *fenomenalidad*, es: "...una manera de ser en la que nada es último, en la que todo

enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza enseña primero esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética." *Ibíd.*, p. 189.

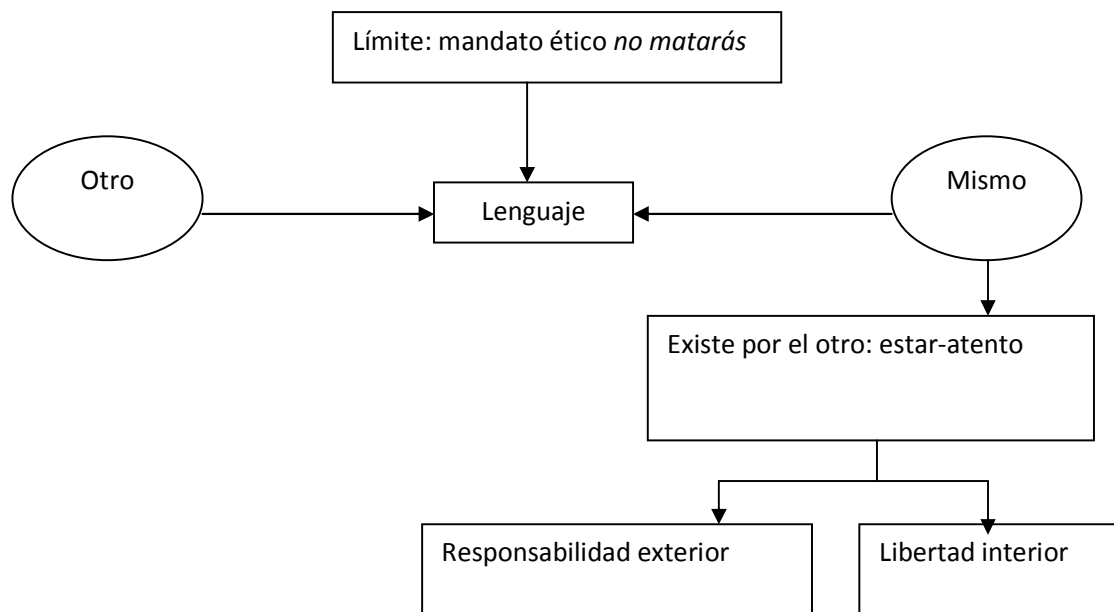
es signo, presente que se ausenta de su presencia y, en este sentido, sueño.”⁷³ La representación producto del trabajo construye obras; obras vueltas símbolos, que manifiestan el ser del otro en ausencia del ente, simbolización de su existencia.

A diferencia de lo anterior el Rostro hace suscitar la Responsabilidad, el encuentro con el Rostro del Otro o relación ética hace distinguir la diferencia entre fenómeno y ser.

El cuestionamiento del Rostro del Otro exige una respuesta, en esa urgencia engendra al Mismo como responsable de la respuesta, ya unido al Infinito, el Mismo se halla en relación con su realidad última. El cuestionamiento torna la existencia en una cosa en sí, en donde el Mismo se busca pero ya no en el mismo, sino en su última realidad expresada por el Otro, la cual, instaurada por la relación ética le manda servir al Otro. Por tanto, el cuestionamiento resulta ser un Mandato.

Sin embargo, para que suceda lo anterior es precisa una ruptura por una excedencia que acontece por el paso del estar-contento al estar-atento. El discurso muestra al Mismo su inadecuación con respecto al Infinito, lo sobrepasa y lo desborda; exterioridad que rompe la interioridad en su bastedad y que muestra el equívoco de la dependencia-independencia. Descubierta dicha *fenomenalidad* se revela como ser insuficiente.

⁷³ Ibídem, p. 195.



El cambio que marca el paso del estar-contento al estar-atento implica también el cambio del límite; el estar-contento tiene por límite el tiempo, el gozo en su finitud vive para morir; el estar-atento es ilimitado en tanto guiado por el Deseo metafísico, sin embargo, Levinas coloca la muerte del Otro como límite posible pues por él el Mismo existe como ser responsable. Por ello, el encuentro con el Rostro es un juicio moral, la responsabilidad no solo justifica la libertad, sino la insta. El juicio moral se erige por la Santidad. La Santidad marca el límite ético al lenguaje: enuncia la inviolabilidad ética del otro, es el mandato de no matarás.

Pues bien, en el ser separado se concilia la libertad de la interioridad y la responsabilidad de la exterioridad a través de la enseñanza. La enseñanza en el lenguaje es la única vía por la cual el Mismo puede exceder su interioridad, después de la enseñanza el Mismo no retorna a la interioridad del gozo de la que partió, sino retorna en la rectitud del cara-a-cara: “No es un juego de espejos, sino mi responsabilidad, es decir, una existencia ya obligada... la superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del Otro,

sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro.”⁷⁴ La unión entre la expresión, la libertad y la responsabilidad son la esencia del lenguaje.

El encuentro con el Rostro no solo posibilita lo anterior, sino que en el movimiento mismo, existe la Epifanía del Rostro. Dicha Epifanía es la apertura de la dimensión ética: “El rostro en el límite de la santidad y de la caricatura se ofrece, pues, todavía en un sentido al poder. En un sentido solamente: la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar.”⁷⁵

La posibilidad del *homicidio* no es violencia pues no existe neutralización o termino neutro, pero sí es aniquilamiento pues existe una negación absoluta. El Otro es el único al que se le puede querer matar porque es el único ente absolutamente independiente, en sentido, es límite del poder. Sin embargo, el Otro ofrece una resistencia de tipo ético, pues por la Epifanía de su Rostro muestra la expresión original: *no mataras*; por esta Epifanía el Mismo puede no solo “...medir lo infinito de la tentación del homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad –puramente ética– de esta tentación y tentativa.”⁷⁶

Esta resistencia ética es discurso y presentación. Siendo discurso muestra la desnudez y hambre de la expresión; sin embargo, el movimiento no solo se caracteriza por la transmisión de la información, sino antes de ello es presentación del ser que va más allá de la imagen, es una invocación de sí, una imposición de sí.

⁷⁴ Ibídem, p. 200.

⁷⁵ Ibídem, p. 211.

⁷⁶ Ibídem, p. 212.

Por lo anterior, Levinas enfatiza ética antes que ontología, pues “La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no-verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico...Al advenimiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le acontece la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al plano de la ontología...Este círculo de la comprensión, no tiene por qué ser el acontecimiento original de la lógica del ser.”⁷⁷

La ética no solo es condición de posibilidad del ser sino de la razón misma, pues es la primera enseñanza que precede todo aprendizaje, es recibir, la idea de Infinito. Por tanto, la ética en tanto primera significación, condiciona la estructura del pensamiento y posibilita la existencia del ser. El punto significativo es distinguir que una significación precede al signo mismo y a su función: “...el ser de la significación consiste en cuestionar en una relación ética la misma libertad constituyente.”⁷⁸

El cara-a-cara instauro la significación en la relación ética, así esta sociabilidad ética hace surgir el lenguaje y ordena el discurso. En el lenguaje, el discurso es el lugar mismo de la razón; esta coincidencia es identificada por Levinas con la finalidad de evitar que la razón sea expresión de una subjetividad, es decir, de una identidad, propiciando una inversión que va del yo pienso al Yo capaz de sociedad.

El ser capaz de sociedad descubre en la Epifanía del Rostro dos movimientos trascendentales: el de humanidad y el de igualdad:

- a) Igualdad.- En la mirada de los terceros descubre la expresión del Otro, expresión de justicia y rectitud que lo lleva a identificar en ellos cualidades esenciales: la igualdad de su pobreza e indigencia; de esa forma ante un *tú* surge un *nosotros* libremente responsables de su humanidad.

⁷⁷ Ibídem, p.p. 214 y 215.

⁷⁸ Ibídem, p. 220.

b) Humanidad.- La humanidad es la sociedad, comunidad humana de los otros y el Mismo. Esta concepción implica asumir la igualdad respecto del Mismo como una responsabilidad, el existir del ser se realiza mediante la urgencia de una respuesta. Urgencia que se ubica más allá de un “entre-nosotros” pues éste lo ubica en la complicidad y bastedad del yo-tu, en el agotamiento de la posibilidad mediante el dato, por ello, clandestinidad del amor. El más allá del “entre-nosotros” se expresa “El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia.”⁷⁹

Así el *tú* ante *nosotros*, implica la existencia de la justicia, una justicia que asume la arbitrariedad de la libertad, y que, la perfila a la responsabilidad, que la perfila como el mandato de mandar. A este fenómeno Levinas lo identifica como la solidaridad o fraternidad, en ella se unen singularidad y comunidad, singularidad de cada ente al referirse a sí mismo, comunidad por el recibimiento del rostro. Por lo anterior el ser es por relación, es por la libertad y la igualdad; no es en tanto se piensa a sí mismo como origen de la existencia, no es una existencia para sí, sino por y para otro.

La asimetría de la singularidad entre el *tú* y el *nosotros*, se debe a la separación en el lenguaje, pero la expresión en el lenguaje no implica solo decir sino hacer “La palabra no se instauro en un medio homogéneo o abstracto, sino un mundo en el que es necesario socorrer y dar.”⁸⁰

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 226.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 229.

1.2.6. Logos, libertad y justicia

Para Emmanuel Levinas existen dos significaciones posibles de saber; la primera como relación con el ser y su esencia es el deseo metafísico pues el ser cognoscente se manifiesta ante el ser conocido respetando su alteridad; la segunda denominada logos del ser o inteligencia, en la que el ser cognoscente borra la alteridad del ser conocido.

El saber en tanto logos del ser implica para Levinas una confusión entre el proceso de conocimiento y la libertad del ser cognoscente, y al mismo tiempo una violencia. Es confusión porque el yo que conoce no encuentra en otro que él un límite a su actividad reflexiva; es violencia pues la presencia de esa alteridad es borrada, expresada en un término neutro resultado de un proceso sintético. El logos es considerado por Levinas como violencia toda vez que neutraliza la diferencia en aras de la universalidad.

El logos del ser es identificado por Levinas como ontología, el discurso de esta última se caracteriza por los conceptos, que siendo términos neutros “puede llamarse sensación en la cual se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva. Puede manifestarse como ser distinto del ente: ser que, a la vez, no es (es decir no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada. Ser, sin espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles.”⁸¹

Sin embargo la ontología no solo desprovee al ser del ente, sino existe una segunda posibilidad en la que figura con una estructura crítica.

Dicha estructura cuestiona dos puntos: la arbitrariedad de la espontaneidad y la libertad del ejercicio ontológico; cuestionamientos que llevan a reformular la

⁸¹ Ibídem, p. 66.

intención de evitar volver al Otro lo Mismo. El conocimiento se funda en la presencia del Otro ante el Mismo, el primero cuestiona la libertad y arbitrariedad de la espontaneidad del Mismo, es decir, cuestiona el egoísmo; Levinas llama a dicho cuestionamiento ética.⁸²

El concepto o término neutro es posible por la libertad. Levinas refiere que la libertad del ejercicio ontológico procede desde la filosofía griega. El egoísmo propio de la libertad se perfila como completitud y suficiencia del propio ser, pues la permanencia en el Mismo es consecuencia del presupuesto que postula que la razón se conoce a sí misma; así la razón solo es despliegue de la identidad que avasalla la alteridad al expresarla conceptualmente a través de un término neutro; es decir, que en esta estructura de la libertad, la identidad del Mismo no tiene por límite la alteridad del Otro: "Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada, o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad."⁸³

El término neutro, que media la alteridad y la mismidad, solo resulta necesario si el fin es la reducción de la distancia. La mediación es impuesta mediante dominio y apropiación sobre los entes; sin embargo, el dominio tiene dos vertientes: la coincidencia y la no-coincidencia:

- a) La coincidencia: establece que mediante la esencia vivida la distancia entre sujeto y objeto se reduce hasta alcanzar la coincidencia de ente y pensamiento.

⁸² "A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mi, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología." *Ibíd.*, p. 67.

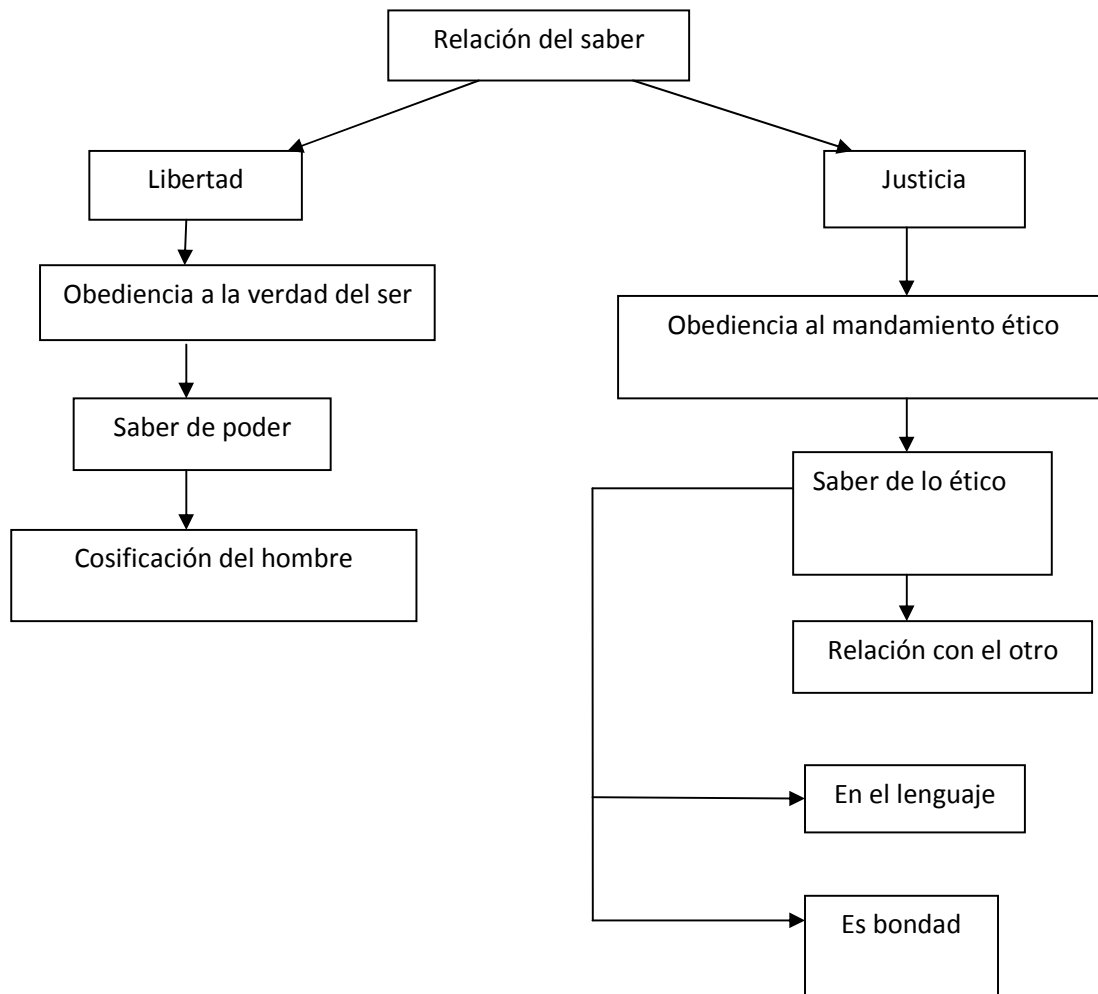
⁸³ "Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de cierta manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y luego aparece, admite, llega a ser concepto." *Ídem*, p. 67.

b) La no-coincidencia: establece la no-coincidencia entre el ente y el pensamiento, la relación de no-coincidencia se rige por “El existir del existente que se convierte en inteligibilidad, su independencia es una rendición por radiación. Abordar el ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo. Por el vacío y la nada del existir, la razón se apodera del existente.”⁸⁴

Levinas frente a esta libertad ontológica (permanecer en el Mismo apropiándose de lo Otro) esgrime la justicia; en esta última estructura el Otro resiste la aprehensión. La relación sería la siguiente: la libertad respecto de la relación de saber a la cual corresponde la subsunción de la justicia frente a la libertad; y la justicia respecto de la relación ética a la cual corresponde la subsunción de la libertad frente a la justicia.

Cabe destacar que la libertad no es un libre albedrío sino una obediencia al ser en el que no existe una relación entre el Otro y el Mismo, sino una reducción del primero ocasionada por la autarquía del Yo, es decir, el gobierno del Yo por el Yo.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 69.



La obediencia a la verdad del ser, puede manifestarse como poder técnico mediante la producción y construcción de seres, estructura que parte de la unidad del espacio en la que confluyen el poder sobre lo dado, así, la reflexión respecto del poder sobre lo dado, es el saber de poder, es decir, el Yo pienso se transforma en Yo puedo, en filosofía de la potencia. La dominación a través del poder técnico lleva a la cosificación de los hombres, la cosificación para Levinas tiene dos principales estructuras: la reducción realizada por la teoría y la efectuada por el Estado.

La relación ética de Levinas no se opone a la verdad, pues tiene por fin la realización de la intención que anima el saber, intención que es el deseo metafísico de la exterioridad absoluta que procede del Otro no de sí Mismo; relación en el lenguaje y en la bondad. La oposición radical de la relación ética es respecto al privilegio de la comprensión del ser sobre la relación con el Otro.

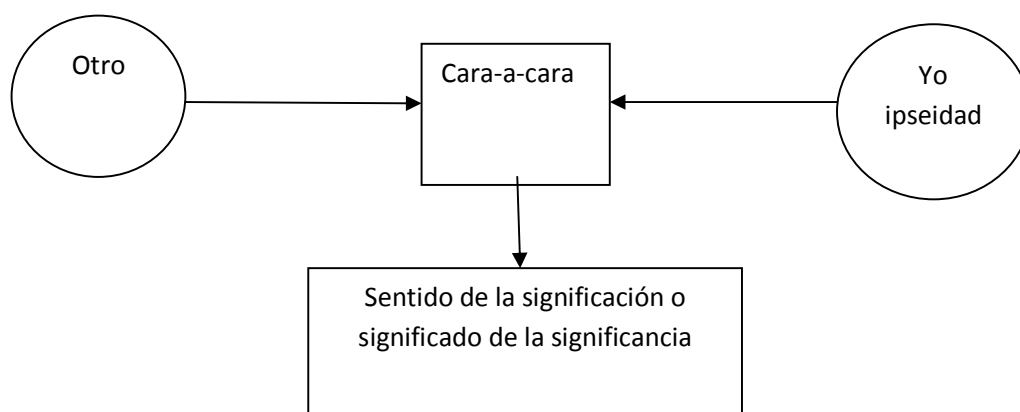
La verdad es búsqueda en el Otro, el Yo parte del psiquismo guiado por el Deseo suscitado por el Infinito que es lo Deseable; no parte a la búsqueda por necesidad sino por un deseo desmesurado e ilimitado que nace revelándose desde su objeto que es Rostro. La verdad solo es accesible al ser separado en su interioridad en el psiquismo y en el lenguaje: “La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla. El lenguaje que no toca al otro, ni aun tangencialmente, apunta al otro al interpelarlo, o al mandarlo o al obedecerle, en toda la rectitud de estas relaciones. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica.”⁸⁵

Desde la ética el conocimiento de la verdad, es la experiencia pura del otro ser. El objeto de conocimiento y de predicación de verdad no es un hecho, porque la relación con el ser desde esta perspectiva obedece a la objetividad, es decir, dice interpretando “El qué es aborda esto en tanto que aquello.” La objetividad implica tematizar e historiar, es hablar del hecho pasado, dotar de presencia una ausencia, es hacer del hecho histórico una realidad sin realidad, es hablar por. Realidad sin realidad constituye un mundo de fenómenos con una realidad presente cuya base es una no-realidad de un origen pasado, esa carencia de origen es an-arquico: “El conocimiento de lo tematizado no es más que una lucha que recomienza contra la mistificación siempre posible del hecho; a la vez, una idolatría del hecho, es decir, una invocación a lo que no habla, y una pluralidad insuperable de significaciones y de mistificaciones.”⁸⁶

⁸⁵ Ibídem, p. 85.

⁸⁶ Ibídem, p. 88.

Ante la mirada que domina el ente y constituye su forma, Levinas opone la expresión a la visión. En la expresión el ente se dice significándose a sí mismo, es decir, coincidiendo el que expresa con lo expresado, es expresión viva, es presencia, por ello revelamiento y no develación, pues el revelamiento implica enseñar un secreto más allá de la forma, es expresar la imagen de la presencia, y develar es reconstituir al ente por la imagen. El discurso pronunciado por el Rostro deshace la forma⁸⁷ como presentación, ofreciendo en el lenguaje su sentido y significación.



Significar es hablar, no es dar una esencia, acción o relación, por el contrario es hallarse ya en relación a la exterioridad de la presencia del Otro; en el discurso, el Otro enseña su sentido, sentido que no es dado al Mismo como dato reductible a la categoría de evidencia para la intuición sensible; lo anterior debido a que la modalidad del Otro consiste en ser extranjero, es decir, en que su presentación es independiente respecto de la subjetividad del Mismo, de esta forma el Otro sale de sí para presentarseme.

⁸⁷ La forma para Levinas, refiere la estructura del ser, en oposición a ello le interesa la sustancia o el contenido, la ética.

El lenguaje no es acción, es la condición de posibilidad que anima la significación y el sentido, y cuya actualización se lleva en el discurso. Significar a partir de la acción del Otro equivale a su aprehensión y a la borradura de su alteridad, pues es abordarlo desde algo que lo expone mas no lo expresa, constituye una violencia, pues es pretender abordar, o peor aun significar, la interioridad del ser a partir de una obra del ente que si bien siendo suya le es exterior. Es así como el Mismo violenta al Otro, pues es significarlo desde una luz que no es emanada por el Otro.

Estar en el discurso implica una relación de franqueza, única relación en la que es posible tanto la verdad como la mentira, pero no la violencia pues es el lugar en el que el interlocutor significa a sí mismo. Lo anterior significa para la epistemología, que las pretensiones de conocimiento se lleven a cabo en el lenguaje, y cuya esencia del mismo sea la interpelación: el vocativo, también denominado por Levinas como la Llamada.⁸⁸

Al que llama o invocador no se le comprende, sino se le habla, la diferencia radica en que la comprensión implica un análisis y síntesis del objeto, es decir, su descomposición en elementos y su posterior unificación llevada a cabo bajo un criterio elegido por el agente cognoscente; mientras que en la relación con el otro en el lenguaje, el invocador se presenta a sí mismo en la pregunta o en su respuesta, por ello, el Otro no posee quid. La estructura formal de la interpelación de acuerdo a Levinas es la coincidencia entre la objetivación de un objeto y el cuestionamiento del mismo en el dialogo; pues en la pregunta y en la respuesta el objeto se ofrece a quien lo expresa, por ello, en la expresión existe una coincidencia en lo expresado y quien lo expresa.

⁸⁸ “El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela y aunque sea solo para decirle que no se le puede hablar, para ficharlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que apresado, herido, violentado, es respetado”
Ibídem, p. 92.

Discurso	No-discurso
Lugar de verdad/falsedad	Lugar de violencia
Yo por el otro	Yo por el yo
Sociabilidad	Solipsismo
Hablar y oír	Conocer y significar
Otro como prójimo	Otro como objeto
Expresión	Representación
Justicia	Libertad
Dar	Poseer y dominar

La relación con el otro en el dialogo no solo posibilita a la verdad, sino al mismo tiempo a la justicia; es así como en la filosofía Levinasiana lo verdadero es necesariamente justo. La justicia es el respeto al Otro instaurado en el movimiento del cara-a-cara; verdad y justicia devienen por tanto de las relaciones sociales vivas en el discurso. Siendo el lenguaje una no acción y condición de posibilidad de la verdad y la justicia, encontramos en él, lo dado, es decir, “el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solo debe constituirse el plano común...El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, conocimiento o experiencia pura, traumatismo del asombro.”⁸⁹

El extrañamiento del Otro es lo único que puede enseñar e instruir al Mismo; aquello que lo hace absolutamente extraño es su libertad. La libertad es encontrarse en relación con sí mismo, por ello, al mismo tiempo que es común denominador, diferencia lo Mismo de lo Otro. Esa libertad o también denominada por Levinas como desnudez.

Para Levinas existen tres posibilidades de la desnudez:

⁸⁹ Ibídem, p. 97.

- a) La desnudez de las cosas, en la que el ser excede la finalidad, o bien, se fusiona a ella.
- b) La desnudez del Rostro implica que el ser es por sí mismo, la relación consigo conlleva un sentido de sí independiente de cualquier sistema que lo pretenda significar; el sentido de sí mismo es independiente de cualquier forma y de cualquier dualidad de valores, siempre será un valor positivo.
- c) La desnudez del cuerpo, pudor de un cuerpo que causa en otro deseo o repulsión.

Cabe enfatizar que, la desnudez que abre la posibilidad de la relación ética en el discurso, no es en primera instancia conocimiento, por el contrario, la relación con el otro es dar y donar. No es conocimiento, porque no se le apropia como objeto, se le escucha como maestro, lo anterior debido a que en tanto extraño es ausencia de este mundo:

“La trascendencia del rostro es...su condición de extranjero, de despojado o proletario. El extrañamiento que es libertad, es también extrañamiento, miseria. La libertad se presenta como lo Otro...Esta mirada que suplica y exige -que sólo puede suplicar porque exige- privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconocer al dar (como se cuestionan las cosas al dar) esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro.”⁹⁰

Dar al Otro en el reconocimiento de su indigencia implica para el Mismo el cuestionamiento sobre su posesión del mundo; dar y ofrecer el mundo al Otro es ya, independiente del gozo egoísta y solipsista; es por tanto, generosidad. La

⁹⁰ Ibídem, p. 98.

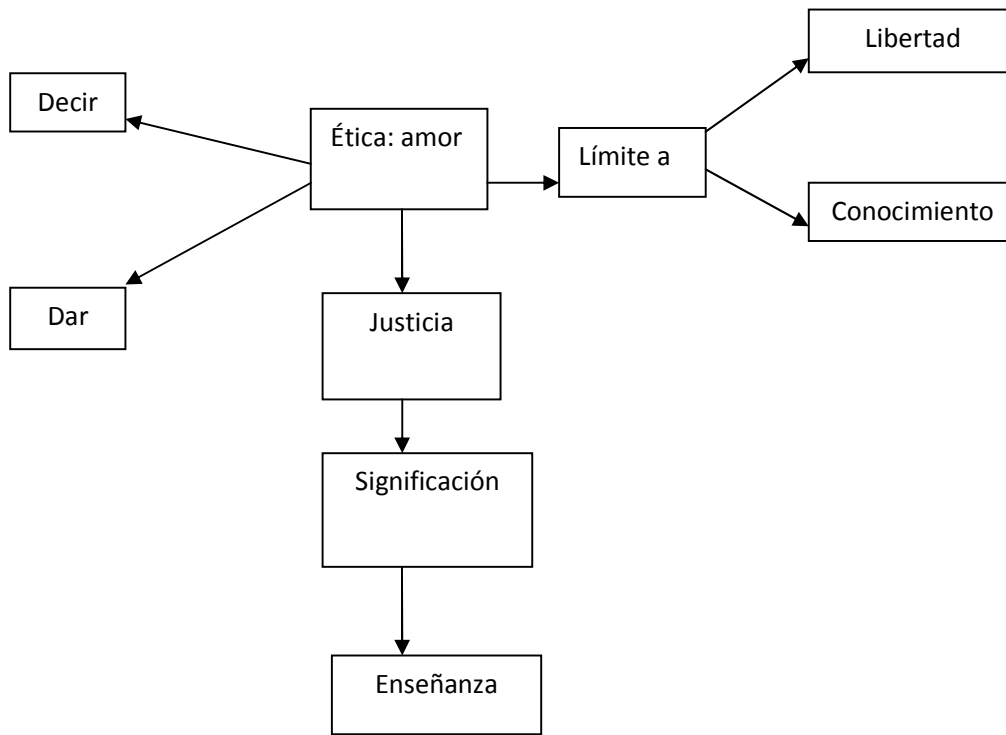
generosidad es de gran importancia para la filosofía Levinasiana porque instauro la generalidad; la acción de dar en el intento de ir al Otro posibilita una comunidad en la conveniencia de mi posesión al otro, es decir, el lenguaje posibilita el paso de lo individual a lo universal, al preguntar y al responder, al hablar del mundo, se instauro la posesión común del mundo.

“El discurso no es amor. La trascendencia del otro, que es su eminencia, su grandeza, su señorío, engloba en su sentido concreto su miseria, su destierro y su derecho de extranjero. Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que solo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas.”⁹¹

El discurso, la relación metafísica del cara-a-cara o relación ética, se desarrolla en las relaciones sociales, relaciones de hombre a hombre en las que se actualizan tres dimensiones: la justicia, la significación y la enseñanza. La relación entre verdad, justicia y libertad es entendida por Levinas del siguiente modo: entendiendo a la verdad como la justificación, el autor entiende justificada la libertad solo cuando es justa.

La libertad es justa solo en el momento en que es cuestionada por la presencia del Otro, momento en el que el Mismo adquiere una conciencia de la indignidad moral, y en el que es posible la vergüenza de la libertad. La mirada indigente del Otro al momento de presentarse al Mismo provoca una ruptura de la espontaneidad y arbitrariedad de la libertad, su marginalidad y hambre obligan al Mismo al auxilio, a dar. Por lo anterior Levinas estima que la libertad justa es aquella que obedece, aquella que se da en la rectitud ética, en la exigencia de la moralidad. Por ello la verdad como constatación y la libertad absoluta son imposibles en el marco filosófico Levinasiano, en lugar de ellos existe enseñanza y responsabilidad.

⁹¹ Ibídem, p. 100.



Por lo anterior el pensamiento Levinasiano rompe con la postura occidental, en virtud de la cual, la verdad precede a la verdad, mediante el desdoblamiento que realiza el Mismo, por el que, el yo pensándose a sí mismo, construye una realidad certera e indudable; a este movimiento Levinas lo denomina el genio maligno.

El genio maligno duda de las apariencias, como si los fenómenos fueran en sí mismos, de forma tal que el fenómeno en una intención burlona se muestra, sin embargo, las apariencias ya son significadas por el percipiente. La duda no es sobre el percipiente, ni sobre la perennidad del fenómeno, sino sobre la sinceridad del propio fenómeno “como si el silencio solo fuese la modalidad de una palabra.”⁹² La significación de sí a sí por el gozo y en el egoísmo del yo, es dada,

⁹² Ibídem, p. 113.

en el silencio y en la finitud del percipiente. Comprender la relación entre aparición y significación a partir del genio maligno es comprender el sentido del fenómeno a partir de su finalidad, es decir, es considerar al fenómeno como lo dado. En esta estructura de la finalidad el sentido tiene lugar en un ser satisfecho, en un ser feliz.

La expresión supera al silencio. La expresión es el acontecimiento que funda la significación, lo cual implica considerar a la enseñanza del Otro como principio del fenómeno, es decir, el Otro es la apertura y ofrecimiento del mundo. El sentido y el horizonte provienen del propio lenguaje, se actualizan en el diálogo, por lo que, el sentido en esta postura no es inherente a la aparición del fenómeno.

La apertura del mundo y el establecimiento del horizonte en el Rostro del Otro, supone la objetividad y la significación en el lenguaje, en el que, el que surge la significación. El Rostro propone un mundo y ofrece el sentido, es el primer significante pero no el primer signo "El signo no significa el significante, como significa el significado. El significado nunca es presencia completa; siempre significa a su vez, no se da con franqueza. El significante, aquel que emite el signo, esta de cara a pesar de la interposición del signo sin proponerse como tema."⁹³

El Otro ofrece al mundo al tematizarlo en el dialogo, al hablar de él y no de sí. La posibilidad del lenguaje surge en el llamado del Otro, en el que el Otro al proponer el sentido del mundo, cuestiona simultáneamente la libertad del Mismo, ofreciendo con ello la viabilidad de la respuesta. Propuesta y respuesta se completan por el deseo metafísico, es decir, en el Mismo que desea al Otro. Por tanto, el sentido precede a lo Absoluto manifestado en el Deseo metafísico o relación ética. El llamado del Otro requiere de la conciencia que implica pensamiento y atención, pero no solo lo requiere sino lo desborda.

⁹³ Ibídem, p. 118 y 119.

La palabra expresada manifiesta al ser en el dialogo, no en la finalidad; la palabra ofrece al emisor una resistencia a la totalización, a la conceptualización, es decir, al hablar por. El lenguaje como apertura no implica una finalidad o un fin, es origen inmemorial pero presente; la palabra sobrepasa la estructura de la aparición porque la palabra sobrepasa la posibilidad de disimulación, disimulación característica de la apariencia que revelando oculta. Sobrepasar el orden de la apariencia implica que al mismo momento de la significación el significado significa al signo y al significante, y no que el signo signifique al signo y al significante, lo anterior conlleva a que el emisor no se separe del lo expresado, su presencia asiste a su manifestación, es señalamiento y auxilio: "Su ser se efectúa en esta asistencia."⁹⁴ La palabra objetiva la verdad, la enseñanza en el lenguaje rompe con la mistificación o la duda que supone el genio maligno porque el mundo es ofrecido como objeto no el ser.

Ahora toca analizar la relación entre el lenguaje y la justicia. El desbordamiento que el Otro provoca en el Mismo al momento del llamado del Otro, la presencia del ser en el fenómeno es cuestionamiento a la libertad; pues escuchar el llamado del Otro es su estar conmigo, por ello una asociación, es el recibimiento del Otro que ocasiona una conciencia moral.

La conciencia moral es inaugurada por el juicio del Otro que cuestiona la libertad del Mismo de la que resulta la responsabilidad; la acción de la conciencia moral siendo animada por el deseo metafísico ocasiona que la responsabilidad resultante sea también insaciable y verdadera. La responsabilidad por el Otro tiene dichas características porque proviene del juicio que juzga la libertad de pensamiento y que colocándose más allá de él lo desborda.

El juicio sobre la libertad aumenta la responsabilidad, es una acción instada por el Otro y desarrollada en el Mismo; la conciencia moral es un movimiento que

⁹⁴ Ibídem, p. 120.

requiere que el Mismo continúe en su mismidad pero saliendo fuera de sí “Dicho de otra forma aún, en la conciencia moral hago una experiencia que no es a la medida de ningún cuadro a priori: una experiencia sin concepto. Toda otra experiencia es conceptual, es decir, llega a ser mía o resulta de mi libertad.”⁹⁵ El Mismo fuera de sí, en la conciencia moral, se halla en relación moral con el Otro, relación sustentada en el juicio, en el lenguaje.

La relación moral es una relación buena. Levinas introduce una novedad, no propone el Bien como un ser sino como un lugar y una relación, el Bien es sociedad. La diferencia radica en que el ser tiende a una finalidad (finitud e individualidad), el lugar y la relación se constituyen metafísicamente, es decir, tienden a la infinitud de la trascendencia.

La separación que instaura el pensamiento y la interioridad hace posible la independencia y la libertad; libertad que juzgada por el Otro lleva a la responsabilidad. La libertad fundada en el vuelco hacia sí y por la posesión de sí, posibilita que la conciencia moral de lo Infinito sobrepase al ser del individuo pues en el juicio que permite la responsabilidad, no es el ser sino la relación ética del lenguaje el que funge como límite.

La perfección de lo Infinito radica en la compatibilidad entre límite y multiplicidad, siendo el límite la relación ética y la multiplicidad las diversas relaciones con el Otro; de esta forma lo Infinito permite una pertenencia y una separación, la pertenencia del sujeto está dada por su relación con la Religión o Dios⁹⁶, mientras que la separación es garantizada por la libertad.

⁹⁵ Ibídem, p. 123.

⁹⁶ Cabe destacar que para Levinas el concepto Dios no alude a la teología sino a la ética: “La posibilidad de un más que el ser o un ser sobre el ser, se traduce en la idea de creación, que, en Dios, sobrepasa a un ser eternamente satisfecho de sí. Pero esta noción del ser sobre el ser, no viene de la teología.” Ibídem, p. 231.

Levinas afirma que dicha acción permite recuperar la creación. La creatura ex nihilo para Levinas es un ente que reúne dependencia e independencia; dependiente respecto de lo Otro pero en tanto libre capaz de independencia, es decir, de exterioridad respecto del Infinito. El orden del Bien y el orden del Deseo confluyen en la perfección de lo Infinito. La existencia de la creatura ex nihilo se caracteriza por “Se desvanece el plano del ser necesitado, ávido de sus complementos y se inaugura la posibilidad de una existencia sabática en la existencia suspende las necesidades de la existencia.”⁹⁷

Por tanto, podemos concluir en este punto que le ética precede al pensamiento que hace posible la idea misma de ontología.⁹⁸ Lo anterior implica de acuerdo a Levinas una oposición al idealismo, es decir, a lo inteligible idealista perfilado como un sistema de relaciones coherentes, que al ser presentadas al sujeto lo absorben en dicho orden.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 126.

⁹⁸ “El discurso condiciona el pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable al proferir el no mataras.” *Ibíd.*, p. 229.

2 Fenomenología del derecho: dimensión teórica

La finalidad de este capítulo es analizar a través de la hermenéutica, el fenómeno del derecho y sus significaciones históricas a la luz de la filosofía Levinasiana, por ello, para realizar el estudio partiremos de la postura de la fenomenología desde su dimensión teórica.

Dicho análisis nos colocara en la posibilidad de comprender:

- a) Los cambios en el sentido del fenómeno del derecho.
- b) El criterio en función del cual se significa el fenómeno del derecho.
- c) Los modos de creación del sentido del fenómeno del derecho.
- d) Los límites en la significación del fenómeno del derecho.

Análisis que se comprende en el punto 1.3. *Razón solipsista y diálogo en el Derecho*. Antes de dicho análisis figuran los apartados 1.1. *Razón solipsista y diálogo* y 1.2. *Cara-a-cara y significación en la epistemología*⁹⁹ puntos en los que estudiaremos a grandes rasgos la función que ha desempeñado el lenguaje en el conocimiento, específicamente, las formas de expresar el lenguaje: oral y escrito.

Dicho estudio se comprende en los primeros apartados por su importancia, ya que, el lenguaje y el diálogo para Emmanuel Levinas constituyen la posibilidad misma de la ética, posibilidad que se encuentra condicionada a la forma de relacionarse con el Otro en el lenguaje, así tenemos dos posibilidades: el lenguaje oral en el que aparece la expresión del Rostro o el lenguaje escrito en el que surge la representación del Otro.

⁹⁹ Epistemología refiere la teoría del conocimiento científico. Op. Cit. *Diccionario de filosofía*, Tomo I, p.p. 758-759

Expresión y representación no son solo las formas de relación entre el hombre y el prójimo, sino formas de significar al Otro y al Mundo, por ello es necesario comprender los cambios que sucedieron en esa forma de significar.

2.1. Razón solipsista¹⁰⁰ y diálogo

La dominación silenciosa y eficaz, perpetuada por el imperio de la razón, refulgió con gran luminosidad por siglos; sin embargo, el fuego comenzó a extinguirse, la Luz¹⁰¹ o logos en su constante fulgor, se transformo en destellos espontáneos e ingenuos que solo conseguían distinguir siluetas grises y confusas. Bajo la misma luz, las siluetas son una generalidad, son idénticas y homogéneas; la universalidad posibilitada en la penumbra, es la fusión de sus formas y trazos, los contornos y bordes del ente son asociados en la unidad, en lo Mismo.

Clarifica las siluetas, ya no es una, son dos; sin embargo, Otridad y Mismidad bajo la razón, contiene a la diversidad en la unidad. La irrupción de la inclusión, por medio del que es posible el desbordamiento de la diversidad, no puede ser establecida con una iluminación que provenga del fuego, se requiere, una luz originaria y distinta, una luz otra, como un relámpago. Esta otra luz, permite el encuentro del cuerpo, del alma y del sentido de su ser.

Con esta luz otra hacemos referencia a lo Otro, porque siendo completamente exterior al Mismo, y dado su carácter de absoluto, puede iluminar con su sentido propio, con su sentido ético.

¿Qué fue lo que posibilitó que una misma Luz nos desdibujara por siglos? Tal vez el olvido, la desmemoria o la comodidad. Sin embargo, antes de contestar esta incógnita en totalidad, debemos atender otras con mayor urgencia ¿la Luz iluminó al del derecho?

¹⁰⁰ “Por solipsismo –del latín solus (solo) e ipse (sí mismo)- se entiende una forma radical de idealismo que no solo niega la existencia de un mundo exterior sino también de otras mentes” MUÑOZ, Jacobo y Julián Velarde. *Compendio de epistemología*. Trotta. Madrid, España, 2000. P. 542

¹⁰¹ Retomamos el significado que Emmanuel Levinas le otorga a la palabra Luz, razón solipsista que lleva a pensar al Otro desde sí mismo.

Consideramos que efectivamente, el fuego trastocó una figura ya existente, o mejor dicho, posibilitó a las siluetas conceptualizar una figura que nombraron derecho; remontarnos a las periferias de sus trazos, nos colocara en posibilidad de comprender las razones por las cuales fue posible su existencia, tal y como hoy en día se conoce. Para saber que son las periferias, debemos de establecer la forma por medio de la cual el fuego alumbra, es decir, la forma en que el Mismo significa al Otro a partir de sí mismo.

Los discursos epistemológicos entronaron al racionalismo¹⁰² como único acceso al verdadero conocimiento, se identifica por la utilización del método científico, y su justificación radica en el siguiente argumento: la explicación de un objeto, solo es verdadera en el momento en que es demostrado.

La silueta de firmes trazos, antes de oír, pretendía ver y tocar, el privilegio de la visión y el tacto como la inteligibilidad, provocaban que la preeminencia de la imagen y la materia. Argumento señalado por Emmanuel Levinas, la economía de gozo se vale de la mano que transforma el mundo y posee, mientras que el conocimiento como un saber del poder utiliza la visión como órgano principal, movimiento de la conciencia explicada en el capítulo precedente.

Por ello la Luz solo ilumina en cuanto cuenta con el poder de una mano y la visibilidad de un ojo. Una vez comprendido el sentido del racionalismo, podemos preguntarnos ¿el racionalismo trastocó al derecho? El racionalismo si trastoca al derecho, cuando es significado desde una razón solipsista. Significar al derecho desde el solipsismo, significa caracterizar su estructura y contenido desde una conciencia que lo piensa como existente en un mundo donde dicha conciencia se considera a sí misma como única.

¹⁰² El racionalismo es “Desde el punto de vista epistemológico, con el termino racionalismo se mencionan las posiciones filosóficas que tienen en común defender la primacía de la razón en la construcción del conocimiento humano. Por primacía de la razón debe entenderse la tesis según la cual corresponde a la razón humana la tarea de formular desde ella misma los principios del conocimiento y las proposiciones de alcance general sobre los objetos del conocimiento.” Ibídem, 477.

La relación en la Luz solo relaciona al yo solipsista con el derecho, la Luz no solo hace posible la relación entre objeto y sujeto, sino llena al objeto de contenido, en la ausencia de la presencia del objeto la razón lo representa. En este sentido el horizonte en el que puede ser pensado el derecho se restringe a una sola conciencia, es una significación que parte de la conciencia del egoísmo.

En oposición a ello, la conciencia ética planteada por Emmanuel Levinas permite ampliar el horizonte, ya no se parte del monólogo de yo ante yo, sino del diálogo del Mismo con el Otro, es encontrarse ante la expresión del Rostro, pues antes de la relación del yo con la idea, es la relación del yo con el otro.

Es así como ante la representación de la Luz o Logos se opone la expresión de Rostro en el diálogo. Lo determinante en la oposición de la representación y expresión en la significación del derecho es que:

a) En la representación:

- La existencia del sujeto surge al momento en que se piensa a sí mismo.
- La existencia del objeto es posible por la representación de su ser en el pensamiento.

b) En la expresión:

- La existencia del sujeto surge en el diálogo, existe en cuanto se encuentra frente a su prójimo.
- La existencia del objeto surge cuando el sentido se establece intersubjetivamente en el diálogo.

¿Qué tipo de expresión lingüística los caracteriza? El solipsismo precisa de la escritura, toda vez que se funda en una relación del yo consigo mismo, en tanto, la

conciencia ética se manifiesta en el diálogo, en la lengua viva, porque se instaura en una conciencia en relación a.

Sin embargo, es preciso destacar que la expresión lingüística ha mutado a lo largo de los siglos, así podemos encontrar en la antigüedad una comunicación eminentemente oral, en oposición a la expresión lingüística actual que privilegia la forma escrita.

La escritura y el diálogo dotan de existencia, son proposiciones ontológicas. Sin embargo, en la escritura, además de provenir de una conciencia egoísta, la forma de hacer presente al objeto es contradictoria, pues implica la simultaneidad de: la presencia del objeto pensado, y la ausencia material de aquello que se representa. Por ello una significación a partir de la representación es revelar y ocultar el ser de un objeto; la escritura tiene la función socio-lingüística de develar ocultando.¹⁰³

La escritura en ese sentido deja de ser medio de significación porque instaura el sentido de algo, es una fusión del objeto y del sujeto, toda vez que borra la diferencia de aquello que se hace referencia y aquel que lo expresa; acción que involucra hacer desaparecer la posibilidad de la diferencia, y cuya realización conlleva al ocultamiento de la separación del interior-exterior o el afuera-adentro. Lo oculto que jamás se manifestó por sí mismo es violentado por ese mismo hecho, como fue explicado en el capítulo anterior la violencia tiene grados, desde la negación del Otro hasta su aniquilamiento.

Acción que Levinas considera característica del término neutro o concepto, la neutralización de la diferencia implica el aniquilamiento del Otro que no se contempla, de lo Otro que se oculta en la exposición de la escritura. Lo Mismo que

¹⁰³ Alberto Wagner llega a la misma conclusión, sin embargo, los elementos que él considera son muy distintos a los que hemos empleado, ya que, su argumento se sustenta en una implicación entre mito-verdad-mentira que deviene del estudio filológico respecto de *alethés* verdad, y *lethes* falsedad, que deviene del verbo *lathein* encubrir y estar oculto. Revisar, WAGNER DE REYNA, Alberto. *Analogía y evocación*. Gredos. Madrid, España. 1976. p.p. 111 -113.

es lo develado en el concepto, es criterio de significación. La consecuencia de lo anterior es que las posibilidades de sentido de un fenómeno desaparecen pues es restringido a uno; por ejemplo, privilegiar el sentido de ser humano por la existencia, implica pasar por alto otras posibilidades, como lo humano por el amor al prójimo.

El diálogo sustituido por la escritura, posibilita la representación de una realidad no contingente y fundada en la identidad; así el concepto por medio de la escritura abre la posibilidad de la comparación, de la ordenación y de la jerarquización. La razón solipsista se reduce a técnicas argumentativas, aun a técnicas retóricas. La libre presentación del sentido de un ser, es hecho prisionero mediante los conceptos, el diálogo vivo se ha transformado en diálogo muerto.

El riesgo de la escritura no solo radica en que sea sostenida por la Luz, sino que en la obra escrita, el signo muerto es revivido desde otro lugar y tiempo; la ausencia de Rostro se pretende presencia, representación

La construcción del concepto es una significación cultural:

“El lugar excepcional que ocupa la significación cultural entre lo objetivo y lo subjetivo, la actividad cultural que descubre al ser; el obrero de este descubrimiento, el sujeto, investido por el ser como su servidor y como su guardia...El simbolismo de la significación adherido al lenguaje –y a la cultura, asimilada al lenguaje– no podía pues, de ningún modo, pasar por una intuición desfalleciente, por el recurso último de una experiencia separada de la plenitud del ser y que, por lo mismo, será reducida a los signos. El símbolo no es la abreviatura de una presencia real que le preexistiría, ofrecería más de lo que ninguna receptividad en el mundo podría recibir jamás. El significado superaría al dato no

porque sobrepasa nuestras maneras de captar –si estuviéramos privados de intuición intelectual– sino porque el significado es de otro orden que el dato...”¹⁰⁴

La significación cultural es la producción de representaciones, en donde la subjetividad de los seres es homologada y reducida a una identidad; reducción de lo Otro a lo Mismo. La acción de la significación cultural es peligrosa pues configura una realidad ideal, constituyen un orden del ser y del mundo. Esta estructura ideal, del ser y del mundo, encierra una orden, un debe ser, lo que se traduce en una serie de patrones que rige la forma de vivir la vida; el ser se haya limitado en su presente y en su devenir.¹⁰⁵

Ante la significación cultural Levinas opone el diálogo en el Cara-a-cara, pues en ella el Mismo y el Otro se hacen presentes por sí mismos en su expresión, acción que suspende la significación cultural. Por este proceso de apertura al Otro, es posible la relación de la diferencia y de la identidad, relación que habrá de darse en la ética a través del amor, y no en la ontología a través de la razón solipsista.

En el diálogo Cara-a-cara el Mismo recibe del Otro un mundo diferente, se actualiza la posibilidad de significar el mundo y a sí mismo a partir de un sentido distinto, de un sentido que es ya absoluto e inmemorial, a partir de la Huella que marca en lo humano el amor.

El orden realizado en el diálogo no obedece a la ontología, obedece a la ética. En el diálogo el habla, el signo aun no aprisiona lo seres en una totalidad, mas bien,

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trd. Daniel Enrique Guillot. Siglo XXI. Distrito Federal, México, 1993. p.p. 32 y 33.

¹⁰⁵ La palabra devenir en la filosofía tiene varias acepciones, sin embargo, un elemento común a todas ellas es entender *al ser como proceso*. Op. Cit. *Diccionario de filosofía*, Tomo I, p.p. 435-438.

la expresión es un fluir del propio que ser que se actualiza en el habla, en el que no hay mas límite que el mandamiento ético que guía el diálogo.

2.2. Cara-a-cara y significación en la epistemología

En el habla el yo es por el otro, se explica y es en él, al momento de establecer relaciones de sentido en el diálogo. La palabra al ser leída devela un sentido ocultando otros, sin embargo, el Mismo ante el Rostro del Otro recibe la significancia de la significación y no el signo:

- En el diálogo es recibida la significancia de la significación¹⁰⁶, porque en el Rostro del Otro se encuentra la Huella ética, por ello, el Otro ante el Mismo no es forma ni imagen, es contenido.
- En el habla el Rostro no significa como forma o imagen porque implicaría reducir a objeto al ser que se postra ante el Mismo, por el contrario, significa como un contenido ético, como mi prójimo.

En el diálogo este yo por y para el Otro funda la posibilidad de la significación; por ello Levinas afirma que la relación ética es un estar en el lenguaje. El Mismo al estar en el lenguaje se vuelve existente y consciente; existencia y conciencia éticas que se fundan en el amor y en el dar. La conciencia ética no tiene por fin un conocimiento universal, ante la contingencia del devenir del alimento y del cuerpo, la realidad es significada a partir de la vivencia o experiencia de vida en el amor.

A diferencia de lo anterior el conocimiento universal busca la aprehensión del ser por el concepto, creando con ello una realidad dicotómica:

¹⁰⁶ La significancia de la significación es un sentido que no puede ser contenido por ningún signo, es la ética como posibilidad misma del lenguaje, en el momento del diálogo, en la relación con el Otro, la significación se funda y se guía por el amor al prójimo.

- a) Lo contenido en el concepto es la Mismidad como posibilidad de un modo de existencia.

- b) Lo excluido en el concepto es la Otredad como imposibilidad de un modo de existencia.

Tanto la posibilidad, como la imposibilidad fluyen en correlación para formar los modos de existencia del ser. La vivencia de cada uno de estos modos de existir por la conciencia, dota al ser de una estructura existencial distinta, aunque ambas por partir de la conceptualización sean manifestaciones de una conciencia egoísta: uno lo ejercita y el otro lo sufre, pues uno la inclusión de lo Mismo como parámetro es violencia respecto de lo Otro y la exclusión de lo Otro es el aniquilamiento de su alteridad.

El concepto es una acción de violencia contra lo Otro, es un medio de dominación, porque detrás de su fachada de primera ontología, funda también una primera deontología, en la que se crea la conciencia social, conciencia que guía a la individual, es decir, crea la significación cultural de lo humano y su deber: ser y deber ser.

La lengua viva permite el recibimiento del sentido y del contenido de los objetos en el devenir del mundo, el cual, no se reduce a la manifestación única y perenne a través de la forma. Lo que implica que el Cara-a-cara se desarrolle fuera del tiempo-espacio, remite a un tiempo-espacio inmemorial e infinito, por la Huella. Levinas reconoce que en el recibimiento del Rostro, el Cara-a-cara, es enseñanza en donde el maestro enseña al alumno el amor al prójimo, por ello concibe al recibimiento del Otro como relación ética.

De lo anterior se desprende la importancia fundamental del diálogo, el sentido ético precede al ser, y ese sentido proviene del Rostro del Otro, es un deber antes que el ser. El lenguaje ejecuta la existencia del sentido ético de la Mismidad y de

la Otredad a través de la palabra, o mejor dicho del diálogo, en el que la expresión de su sentido en el Rostro funda la significación de la significancia y con ello la posibilidad de la trascendencia, la cual implica que lo finito participe de lo Infinito

La riqueza del diálogo es la posibilidad de denunciar un primer sentido ético, que ya existe en la pluralidad del ser: explicación humana que no media las contradicciones del mundo y del ser, sino que las respeta, más aun las ama.

El diálogo conlleva una dualidad, representada por la presencia de lo Mismo y lo Otro, de lo finito y lo Infinito, presencias que instauran la primera distancia del yo con respecto del Otro, condición de posibilidad de la ipseidad del yo y de la conciencia ética; separación del interior-exterior o el afuera-adentro por un criterio ético que impele al Mismo la responsabilidad por el Otro.

El concepto y la escritura son límites cuyo criterio es el egoísmo, pues operan como línea divisoria entre lo Mismo y lo Otro, lo *no dicho* por la escritura o lo excluido en el concepto, dividen y constituyen una realidad alérgica para lo Otro. Las implicaciones de una realidad alérgica entrañan para Levinas la existencia del Otro en tanto cosa, posibilidad de una existencia funcional como órgano: la visión y la mano lo constituyen utensilio o medio.

“La esencia del lenguaje a la cual los filósofos otorgan ya un papel principal –y que señalaría la noción misma de cultura– consiste en hacer brillar, más allá del dato, al ser en su conjunto... Es por esta referencia de la totalidad iluminadora al gesto creador de la subjetividad que se puede caracterizar la nueva noción de la significación irreductible a la integración de contenidos intuitivamente dado, irreductible también a la totalidad hegeliana que se constituye objetivamente. La significación –en tanto totalidad iluminadora y necesaria a la percepción misma– es un

ordenamiento libre y creador: el ojo que ve esta esencialmente en un cuerpo que también es mano y órgano de fonación, actividad creadora por el gesto y el lenguaje.”¹⁰⁷

La alergia respecto de lo Otro es una forma de vivenciarlo como objeto, el modo opuesto a este, es vivenciarlo como mi prójimo. Debemos recordar que antes que el ser es el deber, el mandamiento ético que exige el Otro en su Rostro, no es una auto-donación, negociación o convencionalismo del sentido primero que guía toda significación posible, sino un deber: Responsabilidad por el Otro.

El primer sentido es la dimensión ética expresada en el Rostro del Otro, en la que se ordena al Mismo el amor por el prójimo y el no mataras; por ello la relación entre el Otro y el Mismo es un discurso de enseñanza, en donde, el yo permaneciendo en su ipseidad es consciente por el Otro, por su sentido completamente exterior. Lo cual no es una caracterización universal de los otros o de lo Otro, sino recibimiento de su enseñanza ética.

Lo anterior implica concebir al Otro no por su ser, sino de otro modo, modo ético; es decir, aquello que determina lo humano y no su ser, antes que ser, humano. La metafísica o ética Levinasiana instauro la posibilidad del ser solo como conciencia por y para Otro, va más allá del conocimiento sobre Otro, pues procura una aproximación del Mismo al Otro sin pretensión de apropiación, es decir, busca el amor y el dar al prójimo.

Emmanuel Levinas considera que las apropiaciones de lo Otro por lo Mismo han conducido a la denominada egología: conocimiento de lo Otro a través de lo Mismo; egológica que conduce a la crisis del anti-humanismo. Como establecimos en el capítulo precedente la crisis del anti-humanismo, se caracteriza por una

¹⁰⁷ Op. Cit. *Humanismo del otro hombre*, p.p. 26 y 27.

razón solipsista: razón que pone en contacto al sujeto con el objeto de conocimiento desde la Luz o razón del primero.

Pues bien, una expresión de esta Luz es la historia, porque:

- Concibe al tiempo como un continuo inteligible desde una unidad.
- La unidad es una violencia contra lo Otro porque la unidad es un conjunto de características que conforman una identidad, en tanto, que las características consideradas secundarias y las que son excluidas de la unidad.

Lo anterior se relaciona directamente con la forma de manifestación lingüística, con la expresión y la representación. La expresión y la representación no son solo formas lingüísticas sino son proposiciones ontológicas, pues instauran la existencia del propio ser, así la expresión instauro un ser como soy, pues se expresa a sí mismo ante otro, en tanto, la representación procura que el ser sea esto en tanto que aquello, es decir, la presentación del objeto de referencia no deviene del objeto sino de aquel que lo piensa como tal.

Debemos destacar que la representación es una forma lingüística necesaria tratándose de ciertos fenómenos como los naturales, sin embargo, al tratarse del prójimo no puede ser representado sino invitado a la expresión.

	Representación	Expresión
Estructura de la conciencia	Egoísmo	Ética
Forma de expresión lingüística	Escritura	Dialogo
Forma lingüística	Juicio por analogía: si P es S, entonces Q es R	Acto nominativo: S es P
Sentido	La relación del juicio por analogía, adquiere un sentido a partir del ser que piensa la relación.	El acto nominativo adquiere sentido a partir de sí mismo, el yo habla del yo.
Significación	La significación procede de los constructos culturales, en donde el ser es solo signo: significación cultural.	La significación procede de la subjetividad marcada por la huella ética, en donde el ser es por amor al prójimo: significación ética.

Pues bien esclarecidas las implicaciones ontológicas y éticas de la expresión y de la representación, nos encontramos en posibilidad de analizar las relaciones entre ellas y el conocimiento, es decir, las formas lingüísticas por las que se considera que algo significa como conocimiento. Las etapas a considerar son las siguientes:

- La etapa preclásica o arcaica
- La etapa clásica: del siglo II al V.
- La edad media: que va del siglo V al XV.
- La edad moderna: comprendida del siglo XV hasta el XVIII.
- La edad contemporánea: entendida desde el siglo XIX hasta nuestros días.

La anterior segmentación de la historia corresponde a la aceptada tradicionalmente para la visión de la historia como ciencia o teoría; sin embargo, es necesario destacar que la división temporal del tiempo no es unánime, más aun, cuando es explicada o justificada desde una visión filosófica. Sin embargo, para los fines de esta investigación consideramos adecuada la división propuesta por la ciencia, toda vez, que es nuestro interés analizar las formas lingüísticas que

caracterizaron el conocimiento de cada una de las etapas, no así determinar el origen temporal de ellas.

- ***Etapas preclásica o arcaica***

El sustantivo que identifica a un ser y los verbos que designan la acción de dicho ser se entrelazan fonéticamente, no solo para dotar de existencia al ser, sino para determinar el modo de existir de ese ser; es decir, el sonido no solo expresa la significación de la articulación entre sustantivo y verbo sino lo dota de existencia frente ese alguien que escucha la articulación fonética. La vivencia del ser precede a la existencia de ese algo que es vivenciado: la locución dota de existencia y distingue a la existencia del existente.

En este período la forma lingüística por la que se considera que algo significa como conocimiento es la expresión directa en el diálogo. En el diálogo por la vitalidad del habla, el ser y el mundo, no gozaban de un sentido unívoco, por el contrario, implicaba una multiplicidad de sentidos abiertos al devenir en los que aparece una significación que se actualizaba y transcurría en el propio diálogo. Levinas identifica este movimiento en su postura filosófica como el momento de la apertura de la conciencia al Otro, momento en que se instaura la significación de la significancia.

En el diálogo, la significación y el sentido de las palabras son en lenguaje, lo que implica ser en la significación. La diferencia entre este tipo significación y la que surgirá en la época clásica, es que en la primera, se manifiesta mediante la intención de sentido en las vivencias, dando o recibiendo la forma y el contenido en el diálogo, mientras que, la segunda implica la abstracción de las formas, es decir, una forma general de las formas particulares.

El criterio fundador de la significación en esta época se identifica con la fuerza. Por lo anterior hemos de reconocer que el conocimiento mediante la expresión en el lenguaje, tal y como fue vivenciado en esta época, se aleja del pensamiento Levinasiano, ya que si bien, existe una apertura del ser al otro en el diálogo, el mismo diálogo no atiende al Rostro del Otro, es decir, al mandamiento ético; más que un dar al Otro, se entabla una confrontación de fuerzas y poderes en la significación, es decir, una reunión de formas y sentidos guiados por criterio de significación que era la fuerza.

El hombre se define a sí mismo y al mundo, en función de las vivencias en lenguaje por el sentido inaugural de la fuerza: el propio acto de identificación, que lleva implícito el nombramiento, es una forma de crear y explicar el mundo a partir de las fuerzas de la cotidianidad de la experiencia vivencial.

Lo importante es que el fenómeno por primera vez es nombrado e identificado, el impulso de la significación se encuentra en el sentido o la intención que se actualiza en el habla viva, por lo que no es apropiación o perennidad de lo dicho, sino cooperación, o mejor dicho, comunión entre interlocutores.

El sentido o la intención surgen en la inmediatez de la vivencia. Por tanto, la palabra busca la armonía, un ajustamiento entre la vida y el ser del objeto, mediante una combinación de sentidos, que se realiza por medio de las siguientes operaciones: percepción, aprehensión y nominación.

La intencionalidad es el modo de tender hacia algo, proviene del latín *intentio* y *tendere*, que es el ánimo de tender o extender hacia algo.¹⁰⁸ En este orden de ideas, la intencionalidad es parte del ser cognoscente, cuya exteriorización es a través del diálogo: palabra dialógica y acto. Tanto el vocablo tender, como extender, refieren el mismo proceso toda vez que implican: “Alargar algo

¹⁰⁸ Op. Cit. *Diccionario de filosofía*, Tomo I, p.p. 980 -984.

aproximándolo hacia alguien o hacia otra cosa. Dicho de una persona o de una cosa: Tener una cualidad o característica no bien definida, pero sí aproximada a otra de la misma naturaleza”¹⁰⁹ □ Tal operación fue definida posteriormente como analogía.

La significación es un fluir intencional en la internalización y externalización de la identidad y de la experiencia. Internalización de las fuerzas externas al hombre, y externalización de las fuerzas internas del hombre, constitución de la realidad a partir del diálogo vivo, es decir, a partir de las experiencias.

Ahora bien, los entramados de significaciones surgen mediante la asociación de palabras, asociación que en la siguiente etapa sería renombrada como analogía, y revestida con un proceso formal. El conocimiento asociativo se funda en la comparación: determinación de las diferencias y semejanzas.

Partiendo de una identidad de sí Mismo y del mundo es posible asignar un sentido, una forma o una estructura, es decir, un concepto. El concepto en este sentido no es un encadenamiento perenne de significación como habría de ser entendido en las etapas subsiguientes, ya que, en esta etapa la significación del objeto seguía sumamente ligada a la experiencia o vivencia del mismo objeto.

La intencionalidad primera de significación y categorización del ser y del mundo, es continuada mediante una extensión del ser que ahora respondería a las inquietudes teleológicas de la conciencia. En este orden de ideas a la identidad le es atribuida una finalidad; operación mediante la que el conocimiento que envuelve el habla viva tiene por fin cierta actualización en el mundo; consecución de una acción cuyo sentido continua siendo flexible por ser expresión en el diálogo.

¹⁰⁹ Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

Decidimos anexar al final de la exposición de cada época un cuadro comparativo que nos permita identificar con mayor claridad las diferencias y semejanzas entre la forma lingüística de cada época y la propuesta por Emmanuel Levinas. Así:

Expresión Levinasiana	Forma lingüística de la época preclásica o arcaica
<p>Mismidad y otredad: Intuir que lo humano no es idéntico, es reconocer las diferencias ofrecidas en la subjetividad del ser. Lo que implica distinguir un yo frente a los otros, un mismo frente a la otredad que se encuentra en indigencia.</p>	<p>En esta época si se concreta la identidad y la diferencia; sin embargo, el criterio no es la vivencia de lo ético en el prójimo, sino la vivencia de la fuerza.</p>
<p>Tiempo, vida y muerte: La indigencia del otro ante el yo lo lleva a cuestionar los límites de su ser:</p> <ul style="list-style-type: none"> c) Un ser egoísta tiene por límite la muerte, vive para morir. d) Un ser ético tiene por límite el sufrimiento, vive para vivir. 	<p>La visión de la muerte en esta época se entiende como fin de la existencia del ser, el límite por tanto es la finitud o mortalidad del cuerpo.</p>
<p>Separación, trascendencia y gozo: El yo consciente de esos límites tiene dos opciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> c) Gozo: permanecer en la economía del gozo, lo que significa, vivir en un mundo significado a partir de la felicidad, la posibilidad de la alegría y la tristeza. Todo elemento, todo prójimo, es medio para un fin en esta economía. d) Separación: el yo se separa de la economía del gozo y trasciende. Emmanuel Levinas entiende por trascendencia el amor en el leguaje, en la relación con el otro. 	<p>No hay separación, la existencia del ser en tanto medida por su muerte, es una vida por el miedo.</p>
<p>Gozo, responsabilidad y discurso: El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la igualdad, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro. El otro no solo es su futuro, sino se vislumbra como su propio presente, pues el</p>	<p>El ser de este tiempo no se torna responsable pues dada la estructura de su conciencia ante el tiempo, lo constituye como egoísta. Si bien es cierto, que el diálogo caracteriza esta época, también lo es que por provenir</p>

otro por su llamado de auxilio lo dota de una existencia ética y metafísica	del egoísmo no se adecua al discurso ético.
<p>Logos, libertad y justicia: El amor como principio, como un dicho inmemorial, como una huella que deja marca en todo ser, es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <ul style="list-style-type: none"> d) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. e) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. f) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	En este momento el ser se constituye a partir de la libertad.

- Época clásica

La época clásica marca el inicio de una tradición lingüística: la escritura. La palabra viva se representa: aparición de la palabra como definición.¹¹⁰ Lo cual se realiza mediante dos operaciones, la primera, es determinar en función de la naturaleza la causalidad y la sustancia del ser; la segunda, es fijarlas y precisarlas en una palabra, significación precisa y exacta del sentido.

La pregunta a la que respondía la significación de la época anterior fue ¿qué es? y ¿para qué es? ahora se agregan las siguientes ¿por qué es? y ¿cómo es? los conceptos que podían dar respuesta a estas interrogantes fueron, la causalidad¹¹¹ y la sustancia¹¹². Un nuevo orden de las cosas es instaurado, pues el criterio de la

¹¹⁰ La definición es una proposición que expone con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de algo material o inmaterial. Ídem.

¹¹¹ La causalidad, es el origen, motivo o fundamento de algo, es “La relación existente entre causa y efecto. También el acto de provocar un cierto efecto, el cual puede ser un suceso, un estado o un determinado objeto.” Op. Cit. *Diccionario Akal de filosofía*. p. 146.

¹¹² La sustancia fue constituida por materia y forma (esencia y naturaleza) las cuales eran eternas e inseparables. “Substancia, según Aristóteles en las *Categorías*, lo que no ni predicable (decible)

significación deja de ser el de fuerza; ahora el criterio es la demostración de esas fuerzas a través de relaciones entre representaciones, fundado en la sustancia y la causalidad.

La condición de posibilidad de dicha metamorfosis fue dejar a un lado la presencia y la aparición, acontecimiento que responde a una nueva preocupación: el establecimiento de la unidad, o mejor dicho, la fusión entre palabra y cosa.

Las implicaciones de esta nueva forma de la significación son las siguientes; la primera, es transmutar la pluralidad a unicidad, la significación proveniente del sentido ante el devenir imprevisible habría de inmovilizarse; una segunda consecuencia es la transformación del diálogo vivo en escritura, restringir la significación a la manifestación escrita conlleva una exclusión, en la que las palabras son significadas a partir de la luz de una razón solitaria.

El diálogo vivo acaece a favor de la escritura. La palabra a través de la violencia cifrada perpetúa un sentido a costa de otros sentidos que no son incluidos; pues la posibilidad de significar corresponde a una formalización metódica que se funda en la causalidad y sustancialidad, y no en un sentido ético primigenio. La consecuencia es que dicha operación favorece la elección de un significado y un significante atados a un signo, implica descartar las otras posibilidades de significado en función de un interés que no es revelado. Por ello la forma de significación de esta época no se adecua a la fenomenología Levinasiana ya que el límite es la identidad y la adecuación del signo al sentido.

La definición se realiza a través de la limitación del sentido, la cual, es resultante de una operación directamente contradictoria a éste fin: la *extrapolación de sentido*, que se realiza a través de las imbricadas relaciones entre género y diferencia.

de nada ni está presente en nada como aspecto o propiedad de esa cosa...También mantuvo que las sustancias pueden permanecer idénticas a sí mismas a través del cambio." *Ibíd*em, p. 916.

La anterior operación es idéntica a la analogía de la etapa anterior, sin embargo, la extensión de sentido, no opera en cuanto al modo, sino en cuanto al contenido y la forma del modo. Es una sustitución artificiosa, toda vez que implica la forma de la propia forma y la abstracción de la abstracción; es decir la representación de la presencia que se manifiesta como la existencia ideal o idealizada de algo.

Así, la extrapolación de sentido se funda en la representación pues implica la identificación de un ser mediante la extensión del significado de otro ser, es decir, atribuir o negar ciertas características de un ser a otro, por la existencia de semejanzas o diferencias.

Así el habla constituye por la presentación, en tanto la escritura sustituye por la representación. La escritura de la definición insta sustituir la contingencia por la continuidad, la individualidad por la generalidad; sin embargo, el deseo de perennidad tiene por costo su atadura indisoluble a la definición.

El uso de la representación del objeto, es el interés que Emmanuel Levinas el interés del logos, en donde el Otro en su alteridad es sustituido por un signo que lo significa; relación que llega a transformar el ser del Otro en innecesario, bastando solo el signo que lo representa. La extrapolación de sentido por la representación y la analogía es violencia contra lo Otro, que va desde la inclusión del Otro en la Mismidad hasta su aniquilamiento, por ello Levinas propone respeto y amor antes que conciliación.

Por tanto, en esta etapa podemos observar la primera institucionalización de una significación cultural: la finalidad es conducir a la retención de un solo sentido y de una sola interpretación. Lo cual conlleva a una formalización sistematizada y especializada de las formas, que se traduce en hegemonía.

Expresión Levinasiana	Forma lingüística de la época clásica
<p>Mismidad y otredad: Intuir que lo humano no es idéntico, es reconocer las diferencias ofrecidas en la subjetividad del ser. Lo que implica distinguir un yo frente a los otros, un mismo frente a la otredad que se encuentra en indigencia.</p>	<p>La esencia de lo humano es el logos. En esta época si se concreta la identidad y la diferencia; aparece la <i>definición</i> por la cual se enumeran ciertas cualidades que constituyen a un ser. Las operaciones que genera la definición son la inclusión y la exclusión de lo Otro, por tanto, violencia.</p>
<p>Tiempo, vida y muerte: La indigencia del otro ante el yo lo lleva a cuestionar los límites de su ser:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Un ser egoísta tiene por límite la muerte, vive para morir. b) Un ser ético tiene por límite el sufrimiento, vive para vivir. 	<p>La visión de la muerte en esta época se entiende como fin de la existencia del ser.</p>
<p>Separación, trascendencia y gozo: El yo consciente de esos límites tiene dos opciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Gozo: permanecer en la economía del gozo, lo que significa, vivir en un mundo significado a partir de la felicidad, la posibilidad de la alegría y la tristeza. Todo elemento, todo prójimo, es medio para un fin en esta economía. b) Separación: el yo se separa de la economía del gozo y trasciende. Emmanuel Levinas entiende por trascendencia el amor en el lenguaje, en la relación con el otro. 	<p>No hay separación, la existencia del ser en tanto medida por su muerte, es una vida por el miedo.</p>
<p>Gozo, responsabilidad y discurso: El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la igualdad, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro. El otro no solo es su futuro, sino se vislumbra como su propio presente, pues el</p>	<p>El ser de este tiempo no se torna responsable pues dada la estructura de su conciencia ante el tiempo, lo constituye como egoísta, más aun, por la constitución de su ser a partir de sí mismo. El argumento anterior</p>

<p>otro por su llamado de auxilio lo dota de una existencia ética y metafísica</p>	<p>se materializa concretamente en la posibilidad de la definición y la escritura; la preeminencia de la escritura inicia la representación de lo Otro y de sí Mismo por el signo.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor como principio, como un dicho inmemorial, como una huella que deja marca en todo ser, es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	<p>En este momento el ser se constituye a partir de la libertad y su esencia como ser humano está dada por el logos.</p>

- Época medieval V-XV

La epistemología medieval retoman los modelos grecolatinos, desarrollándolos a la luz de la teología cristiana. Normalmente suele denominarse a la forma de conocer instaurada en esta época con el nombre de escolástica, sin embargo, el término como caracterización de esta época no es correcta, toda vez, que surge la neoescolástica que se extiende hasta nuestros días, más bien se identifica con ciertos postulados, y no con una clasificación temporal. Sin embargo, es este periodo en el que se formulan dichos postulados.¹¹³

La analogía persistió en esta época al igual que el postulado central de la inamovilidad de la verdad como expresión única del logos retomada en función de

¹¹³ Op. Cit. *Diccionario de filosofía*. p. 548

una metafísica teológica; así mismo, la preferencia por la escritura en lugar del diálogo se intensificó. La diferencia central es que la definición es sustituida por el concepto; es decir, que la proposición que expone los caracteres genéricos y diferenciales de un ser, es sustituido por un principio de clasificación, el concepto por sí: instauro un orden.¹¹⁴ La sucinta explicación que desarrollaremos a continuación tiene por fin mostrar la estructura y las relaciones de los elementos considerados por la filosofía de la época.

Los conceptos de unidad-pluralidad, parten de visualizar al mundo como constituido de elementos múltiples, que se hayan unidos a través de relaciones a una unidad total. Para la filosofía de la época la dicotomía no es excluyente, sino complementaria, y es explicada a través de Dios; las relaciones entre el hombre, el mundo, la naturaleza y el universo, son referidas de distintas formas por los filósofos, sin embargo, existe una semejanza en sus postulados: Dios es trascendencia e inmanencia en las cosas, pues Dios está en todas las cosas, y todas las cosas están en Dios.

Ser y orden son posibles por Dios, él se encuentra en la cosa misma y en el hombre como una fuerza absoluta, dicha fuerza hace posible el conocimiento, y es concebido como unificación de contrarios realizado por medio de la razón. La razón en tanto emanación de la fuerza absoluta es una unidad inalterable e indivisible por la cual es posible la inteligibilidad del mundo.

La sustancia del ser se componía dualmente, un cuerpo-alma, yo-dios, afección-razón, normalmente a estas dicotomías se les denominó genéricamente extensión-pensamiento. Sin embargo, cabe destacar que las dualidades

¹¹⁴ El concepto “puede ser entendido como un principio de clasificación, como algo que nos guía a la hora de determinar si una entidad pertenece o no a una clase dada.” Op. Cit. *Diccionario Akal de Filosofía*. p. 1017. p. 186

normalmente fueron demostradas o explicadas en función de triadas, los elementos que contenían eran diversos según el elemento a demostrar.¹¹⁵

Dios trascendente-inmanente determina la existencia del ser humano y del mundo. La relación entre el objeto y sujeto de conocimiento se encuentra mediada por Dios en el pensamiento, primeramente por develamiento, y posteriormente por presencia y representación. La razón es presencia de Dios en el yo, el cuerpo solo es el punto conector entre yo-Dios.

La verdad en la escolástica es la identificación de una relación de adecuación o de identidad que deviene de la fuente de verdad, o sea Dios, esta operación como anteriormente lo indicamos es existencia definida en función de la inmanencia proveniente de la trascendencia: participación del los inferiores en el superior.¹¹⁶

Por tanto:

- Dios es el criterio de toda significación posible.
- Dios está en el hombre por la razón.
- Dios es el término por el que elementos contrarios coexisten y se complementan.

Si bien es cierto que, Dios de acuerdo a esta postura metodológica y teórica hace posible la trascendencia-inmanencia de Dios en el hombre por la razón, también lo es que:

- continua enfatizando el acceso al prójimo por el conocimiento y no por la ética;
- Que la multiplicidad corresponde a modos de lo Mismo, no son una alteridad absoluta como lo Otro.

¹¹⁵ En el ser animado o capaz de poder se distinguen distintitos tipos de fuerzas, como la ofrecida por Tomás Campanella quién consideraba que el ánimo o esencia del ser, se compone de potencia (poder que deriva en existencia), amor (querer que deriva en bondad) y sabiduría (conocer que deriva en verdad). Op. Cit. *Diccionario de filosofía. Tomo I.* p. 250.

¹¹⁶ Op. Cit. *Diccionario de filosofía. Tomo II.* p. 885

Expresión Levinasiana	Forma lingüística de la época medieval
<p>Mismidad y otredad: Intuir que lo humano no es idéntico, es reconocer las diferencias ofrecidas en la subjetividad del ser. Lo que implica distinguir un yo frente a los otros, un mismo frente a la otredad que se encuentra en indigencia.</p>	<p>En esta época si se concreta la identidad y la diferencia; la identidad de lo humano cristiano es la razón en el cuerpo. Lo Otro se instaura así como exclusión y se conforma por lo no-cristiano. Lo humano como logos o razón hizo posible la aparición del concepto como medio de identificación y de diferenciación, de inclusión o exclusión, por tanto, violencia.</p>
<p>Tiempo, vida y muerte: La indigencia del otro ante el yo lo lleva a cuestionar los límites de su ser:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Un ser egoísta tiene por límite la muerte, vive para morir. b) Un ser ético tiene por límite el sufrimiento, vive para vivir. 	<p>La visión de la muerte en esta época se entiende ya no fin como en las apocas precedentes sino como vía o transición a la existencia divina. Así el ser goza de dos vidas, la terrenal en la vida cuyo fin es la muerte, y la divina que inicia con la muerte y no tiene fin es infinita. Aunque exista la posibilidad del infinito, no se corresponde a la filosofía Levinasiana toda vez que la trascendencia es el descanso del alma propia, y no el amor al prójimo.</p>
<p>Separación, trascendencia y gozo: El yo consciente de esos límites tiene dos opciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Gozo: permanecer en la economía del gozo, lo que significa, vivir en un mundo significado a partir de la felicidad, la posibilidad de la alegría y la tristeza. Todo elemento, todo prójimo, es medio para un fin en esta economía. 	<p>Si bien es cierto que de los postulados del catolicismo podemos derivar un desapego a los bienes materiales y de ayuda al prójimo, también lo es que la acción del amor fue institucionalizada, es decir, la</p>

<p>b) Separación: el yo se separa de la economía del gozo y trasciende. Emmanuel Levinas entiende por trascendencia el amor en el lenguaje, en la relación con el otro.</p>	<p>Iglesia media y mide y el alcance del amor, más aun define quien podía ser mi prójimo; así surge el concepto de lo humano, el cual es susceptible de una aplicación analógica en algunos casos. (Recordemos que los judíos no pueden ser un prójimo para el cristiano)</p>
<p>Gozo, responsabilidad y discurso: El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la igualdad, no es la pertenecía a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro. El otro no solo es su futuro, sino se vislumbra como su propio presente, pues el otro por su llamado de auxilio lo dota de una existencia ética y metafísica</p>	<p>El ser de este tiempo no se torna responsable pues existe la jerarquización de lo Otro, y en algunos casos la exclusión de ciertos modos de lo Otro; por tanto el amor no es a cualquier prójimo, sino al prójimo más parecido a mí, el prójimo que puede ser identificado en los parámetros de mi identidad.</p> <p>El concepto se perpetua en la escritura, por tanto, la razón solipsista llena a los cuerpos de un ser, el yo desde sí mismo define a lo Otro en su ausencia, es decir, lo representa; proviene de una conciencia en el egoísmo.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor como principio, como un dicho inmemorial, como una huella que deja marca en todo ser, es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <p>a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta.</p> <p>b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda</p>	<p>En este momento el ser se constituye dualmente a partir de la responsabilidad y de la libertad:</p> <p>a) Responsable ante quien algún prójimo previamente definido por la Iglesia.</p> <p>b) Libre: la libertad la</p>

significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro.	adquiere por libre albedrío.
---	------------------------------

- Época moderna XV

Esta época se caracteriza por una asepsia en la epistemología, retoma los modelos medievales, purificándolos de las fundamentaciones en la teología cristiana.

Uno de los principales filósofos de la modernidad fue René Descartes, retoma los conceptos de extensión-pensamiento de la época anterior. El método se basa en el análisis, y se compone de cuatro reglas: la verdad procede de la existencia de evidencia, propone que el todo sea dividido en partes, e iniciar el análisis con los elementos más simples hasta llegar a lo de mayor complejidad, finalmente, el análisis debe ser general con la finalidad de no omitir ninguna evidencia.

Cabe aclarar que la evidencia, es aprendida a través de la intuición directa del espíritu, para llegar a una verdad que se compone de evidencia originaria o relacional (noción en relación con una evidencia). La finalidad del método es llegar a un conocimiento que remita a lo más absoluto y categorizado (no en función del género, sino de las relaciones jerarquizadas entre elementos).

Descartes considera como operaciones: el análisis y la analogía,¹¹⁷ las cuales son puestas en práctica por el sujeto pensante partiendo de la percepción o de la representación. Dichas operaciones son posibles pues, el ser pensante posee

¹¹⁷ Sin embargo, cabe destacar que la analogía precede al análisis, toda vez que la analogía implica un razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes; mientras que el análisis es la distinción y separación de las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos, por lo que, antes de proceder a la separación de los elementos, requiere una distinción o comparación previa.

ideas innatas que le permiten su realización, y a partir de las cuales el ser podrá dudar en su afán de claridad.

La duda cartesiana pretende el acceso a la verdad más absoluta y a la certeza de su existencia, “elimina cuantas objeciones pudieran oponerse a semejante fundamentación en los últimos elementos intuitivos”,¹¹⁸ sin embargo, la duda no es absoluta pues Descartes le reconoce un límite: opera sobre los juicios, más no las acciones; más aun, reconoce un último límite al dudar se piensa que se duda, por tanto, sí dudo, entonces pienso; sí pienso, entonces existo.

El método y la duda cartesiana, está completado por una fundamentación metafísica, pues Descartes considera que el innatismo no es suficiente para demostrar la existencia de la verdad; así considera como elementos necesarios: la substancialidad del alma pensante y la extensión de los cuerpos. Los desarrollos subsecuentes del método, enfatizan las reglas del método, descartando el desarrollo de la metafísica y la existencia de la trascendencia.

Benedictus Spinoza retoma la duda cartesiana y le añade que la representación proveniente de la intuición directa debe ser definida, de la misma forma en que son definidos elementos geométricos, es decir, enunciación de las características primordiales (demostración matemática: deductiva). La definición es verdadera en el momento en que existe correspondencia entre los atributos, el orden y conexión de las ideas, entendidas como elementos irreductibles.¹¹⁹

La realidad o substancia para Spinoza es causa de sí misma: existe existiendo y se caracteriza por ser una esencia infinita, y la denominó Natura o Deus, que se compone de dos atributos: pensamiento y extensión. Los atributos son los modos de manifestarse: finitos (mediatos: realidad correspondiente al modo infinito inmediato, en donde la realidad se expresa como unidad; la existencia envuelve la

¹¹⁸ Op. Cit. *Diccionario de filosofía*, Tomo I, p. 423.

¹¹⁹ Op. Cit. *Diccionario de filosofía*. Tomo II. p. 713.

esencia) e infinitos (inmediatos: mental –pensamiento en su forma de ser pensamiento- o mediato: material –extensión en su modo de ser extensión-. La esencia envuelve la existencia).

La *Natura-naturans* que es la esencia de la Substancia o ley formadora de la *Natura-naturata* o cosas naturales permite considera una identidad entre Dios o Natura del ser pensante, el pensamiento y lo pensado, así mismo el connato¹²⁰ que es tendencia, lo subdividía en voluntad o entendimiento cuando era del alma, o apetito o deseo cuando era del alma y el cuerpo.¹²¹ De esta forma imaginación-razón, eternidad-contingencia, extensión-pensamiento son unidas por la Natura.

Durante este periodo, el campo filosófico no olvidó considerar en las proposiciones epistemológicas, la necesidad de de sus fundamentos metafísicos; es así como podemos observar múltiples caracterizaciones, que van desde la identificación de las limitantes del conocimiento resultante del método, hasta la consideración de una fuerza trascendente ordenadora y unificadora de las dualidades.

La caracterización de esta fuerza en algunos autores se inclina por la continuidad o inmutabilidad, mientras que otros optan por el devenir o la contingencia; sin embargo, lo elemental de estas caracterizaciones es que operan mediante un movimiento que coloca la fuerza en el hombre mismo.

Lo anterior implica para el ser, trascenderse a sí mismo por medio de algo inmanente a sí; el sí para sí en el aquí y ahora es por la razón, implica que se

¹²⁰ La voluntad se integra de elementos cognitivos, afectivos y conativos. El connato es el impulso o motivación subyacente a la acción. Op. Cit. *Diccionario Akal de Filosofía*. p. 1017. Cabe destacar que la anterior, es una definición actual, que nos sirve para aclarar la significación de connato; mas el orden relacional que propone es incompatible con la filosofía de Spinoza.

¹²¹ Cabe destacar que para este filosofo, la libertad es ser lo que se es, y no otra cosa, de ello se depende que el bien será la conservación del ser, y el mal oponerse a esa tendencia. Para Spinoza la verdad es la idea referida a Dios o Natura, la falsedad de las ideas se provoca por una relación inadecuada o por la mutilación, la razón y la imaginación son los caminos para acceder a ellos, sin embargo, existe una gran diferencia: la razón percibe a la relación como necesaria y la imaginación como contingente. Op. Cit. *Diccionario de filosofía. Tomo II* p.p. 713-716

existe porque se piensa a sí mismo, el criterio que delimita la significación es en este caso la razón solipsista.

Enfatizar solo el método olvidando su fundamento metafísico que lo hace posible, implica que la ciencia en olvido de su justificación filosófica explica cómo es el ser en su continuidad y en su devenir predecible, es decir, sólo explica el modo de ser secundario o inmanente, olvidando el modo de ser trascendente. El modo de ser trascendente constituyen la creación del ser, mientras que los modos secundarios explican ya al ser creado; por tanto, los modos de ser olvidados por la ciencia tratan de la instauración existencial del ser y de la explicación del sentido del ser.

En cambio la filosofía y metodología de Levinas contempla ambas dimensiones del ser: se integra de un modo de ser inmanente (en la ipseidad del Mismo) y el modo de ser trascendente (en la relación ética con el Otro).

La verdad derivada de la metodología de esta época es una relación de adecuación entre el objeto y la predicación que el sujeto realiza de él, siempre y cuando el predicado haya cumplido y agotado cada uno de enunciados a priori; es decir, la verdad solo puede desprenderse de la propia verdad absoluta.

La estructura y contenido del método son determinantes en la formación de la razón solipsista, ya que la razón se convierte en unidad referencial. La razón funge como unidad de lo humano y que hace posible sujetar el mundo a través de los conceptos, todo sentido es decible, inteligible y demostrable.

Las operaciones que privilegia el método son:

- a) La analogía: es la significación de algo desconocido por la extensión del sentido de algo conocido; actividad de la razón que es solipsista porque la razón está en el ser del yo, por lo tanto, sería la capacidad de auto-proyección sobre el objeto y la capacidad de construir predicaciones

idóneas al sistema: traducción del fenómeno vivencial o eidético al lenguaje científico. Es decir, es nominar a algo por extensión.

- b) La síntesis: es la significación de algo como un todo, pero dicha significación es compuesta por la reunión de las partes que lo integran. Por tanto, es la especificidad de la identidad, especificidad de las partes y unidad en cuanto a la identidad.

En el diálogo desde las perspectivas del racionalismo se considera una pre-razón o pre-lógica: instinto de la razón que transforma el objeto en representación sensible no conceptual, por ser manifestaciones sensibles es especulación y no conocimiento.

En el diálogo Levinasiano lo determinante no es la verdad, sino el sentido ético dado por la presencia de una subjetividad. Más aun, la verdad para el racionalismo presupone los principios de identidad, de no contradicción y tercero excluido, situación que conlleva a afianzar la conciencia como identidad, conciencia por tanto instaurada en sí misma en función de la diferencia respecto de otra, por tanto, la identidad instaaura un ser por la definición de su contrario antagónico.

Levinas opone a la conciencia de la existencia por identidad, una conciencia ética que deviene al momento en que recibe del Rostro del Otro su Huella, es decir, la dimensión ética de la existencia del ser. El ser en esta apertura al Infinito es un movimiento sin retorno que instaaura una conciencia por y para el Otro.

El movimiento ético del Cara-a-cara en donde la dimensión ética del ser se abre en el lenguaje no permite una violencia o una aprehensión, más bien un estar junto para el Otro. Es por ello, que no se funda en la identidad del Mismo y del Otro, sino en la Huella o el amor que es común a todo ser humano.

El racionalismo es posibilitado por la escisión que la razón instauro en el conocimiento de la realidad, es decir, el mundo, se divide en aquel que puede ser significado y conocido, y aquella parte que se mantiene en la imposibilidad de ser significado, ya sea, porque su diferencia es incompatible con la identidad del que lo piensa o simplemente por indiferencia, en ambos casos parte del egoísmo o de la razón solipsista.

Una parte del mundo es excluida con la finalidad de erigir una realidad y una verdad unívoca. Los conceptos presupuestos como unidades de la identidad en los discursos racionales son las de la inmanencia, mientras que las de la trascendencia son descartadas de ese orden, aunadas a las fundamentaciones metafísicas de la trascendencia-inmanencia; es una reducción de las posibilidades de la significación del mundo porque parten de una realidad y una verdad limitada, un sentido predeterminado que conforma su conciencia y su comprensión del mundo.

Expresión Levinasiana	Forma lingüística de la época moderna
<p>Mismidad y otredad: Intuir que lo humano no es idéntico, es reconocer las diferencias ofrecidas en la subjetividad del ser. Lo que implica distinguir un yo frente a los otros, un mismo frente a la otredad que se encuentra en indigencia.</p>	<p>En esta época si se concreta la identidad y la diferencia; el criterio no es la vivencia de lo ético, sino el pensamiento de la conciencia por la conciencia. La existencia del ser es posible por la razón, lo humano es por el pensamiento de sí a partir de sí; actividad que se dirige a lo Otro como un objeto pero no como un prójimo; objeto que es identificado análogamente y luego sintetizado.</p>
<p>Tiempo, vida y muerte: La indigencia del otro ante el yo lo lleva a cuestionar los límites de su ser:</p> <p>a) Un ser egoísta tiene por límite la muerte, vive para morir.</p>	<p>La visión de la muerte en esta época se entiende como fin de la existencia del ser, operación con la cual se retorna a la visión de la época clásica. El límite del</p>

<p>b) Un ser ético tiene por límite el sufrimiento, vive para vivir.</p>	<p>ser es su pensamiento, existe por la razón solipsista.</p>
<p>Separación, trascendencia y gozo: El yo consciente de esos límites tiene dos opciones:</p> <p>a) Gozo: permanecer en la economía del gozo, lo que significa, vivir en un mundo significado a partir de la felicidad, la posibilidad de la alegría y la tristeza. Todo elemento, todo prójimo, es medio para un fin en esta economía.</p> <p>b) Separación: el yo se separa de la economía del gozo y trasciende. Emmanuel Levinas entiende por trascendencia el amor en el lenguaje, en la relación con el otro.</p>	<p>No hay separación, la existencia del ser en tanto medida por su muerte, es una vida por el miedo; por tanto construye a la conciencia desde una perspectiva de la egología.</p>
<p>Gozo, responsabilidad y discurso: El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la igualdad, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro. El otro no solo es su futuro, sino se vislumbra como su propio presente, pues el otro por su llamado de auxilio lo dota de una existencia ética y metafísica</p>	<p>El ser de este tiempo no se torna responsable, más bien es libre por ser su pensamiento su propio límite. Dado que es una razón solipsista la forma lingüística que lo expresa es la representación a través de la escritura.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor como principio, como un dicho inmemorial, como una huella que deja marca en todo ser, es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <p>a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta.</p> <p>b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible.</p> <p>c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro.</p>	<p>En este momento el ser se constituye a partir de la libertad.</p>

- Época contemporánea

Las nuevas propuestas de la explicación de por qué es posible el conocimiento son muy variadas, sin embargo, comparten unas cuantas características: son una reacción contra el logocentrismo, y recientemente contra el eurocentrismo.¹²²

Las posturas que critican el logocentrismo grosso modo tratan de recuperar la vivencia del logos en el sentido preclásico o arcaico, es decir, la relación vivencial de unos con otros, por ello enfatizan el diálogo como expresión lingüística que manifiesta el conocimiento, sin embargo, no es la única vía de la relación con el Otro, así han surgido posturas que entrañar diversos caminos como la estética, la ética, la metafísica, entre otras.

Las anteriores posturas se concretizan a raíz de la segunda guerra mundial, debido a este acontecimiento histórico los filósofos comienzan a cuestionar por qué es posible la aplicación de técnicas destinadas a la destrucción de la humanidad, y por qué fue posible una conciencia que deseara dicha destrucción.

Al analizar las interrogantes se ven obligados a denunciar: la desvinculación entre la razón y la ética, la diferencia entre el ser y el estar, la posibilidad de un ser viviente al margen de la humanidad, sin embargo, hubo una denuncia más grave las implicaciones prácticas, teóricas y filosóficas que acarrea considerar a la razón como esencia de lo humano.

Todas las anteriores preguntas guían el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, sin embargo, la primera y la última son las determinantes en la estructuración de su fenomenología

¹²² El logocentrismo fue el primero en ser nominado, con el se identifica a la razón solipsista como fundadora del mundo. El eurocentrismo identifica al ser europeo como paradigma del ser, como unidad de medida.

2.3. Razón solipsista y diálogo en el derecho

Las propuestas filosóficas que han explicado la posibilidad y la forma del conocimiento, desde la época arcaica hasta llegar al racionalismo, han encontrado plasticidad en la realidad social, permean cada ámbito de la cotidianidad, pues constituyen al ser, el mundo y la realidad.

La constitución del ser conlleva el establecimiento de las formas y contenidos de verdad-falsedad, es decir, la forma posible de su significación del mundo, así como de los modos por los cuales se crea, se descubre y/o se verifica. En pocas palabras es dilucidación del ser, de su interioridad y exterioridad.

Las formas y contornos de las siluetas desdibujadas, cuya infinidad enmarcaba la posibilidad simultánea de los seres, se transforma a una geometría burda, que traza la estrechez del ser, o su olvido, por no ser acordes a la identidad que caracteriza al ser que los piensa.

El desgaste de una palabra consume y/o destruye el sentido de su ser, eso es lo que ocurre frecuentemente con las representaciones, y es el caso de la palabra derecho. Su presencia refleja una significación cultural, pero hasta qué punto la significación cultural contiene la significación de cada subjetividad, el anterior problema se complica al momento de especular que la significación cultural pueda ser guiada y construida a partir de una conciencia egoísta. El derecho se ha reflejado en cada una de las formas de constitución del ser, la luz en el espejo, no es más que un rayo que condiciona la imagen en él.

El envejecimiento del sentido de un ser solo es posible en la medida en que la palabra se expresa a través de un concepto, pues es situado y periodizado, creado en función de las categorías de tiempo y espacio. El concepto pretende

retener la continuidad, negando su posibilidad de devenir: es aquí y ahora. La obra y la palabra fueron reverberaciones desunidas y distanciadas: palabras sin sentido e ideas sin palabra, es decir, representación en la ausencia de la presencia.

El sentido en función del cual se ha fundamentado la conceptualización del derecho son disimiles, responde en cada uno de los casos a la explicación de la constitución del ser; para comprender los alcances de la palabra en estudio debemos de realizar una segmentación histórica.

Decidimos segmentar cronológicamente las conceptualizaciones del derecho en función de las discontinuidades epistémicas estudiadas en el punto anterior; las etapas a considerar las hemos intitulado: *De dike hacia el nomos* que corresponde a la época preclásica, *Del nomos hacia la lex* que referida a la época clásica, *De la lex hacia corpus* perteneciente a la época medieval, y *Del corpus a la constitución* concerniente a la modernidad.

Antes de iniciar el estudio debemos realizar una precisión metodológica, hasta aquí hemos utilizado la hermenéutica para estar en posibilidad de interpretar ciertos datos históricos a la luz de la fenomenología Levinasiana contemplada como teoría; pues bien continuaremos con dicha metodología, si bien, en algún momento del estudio utilizaremos ciertos conceptos que pertenecen a la desconstrucción¹²³ propuesta por Jacques Derrida, los estaremos utilizando en un sentido teórico, y no metodológico, es decir, no serán la estrategia por la cual desarrollaremos el análisis.

¹²³ La desconstrucción es una estrategia que permite desmontar y develar las oposiciones jerarquizadas de un discurso en particular; el discurso racional muestra solo una posibilidad de verdad y de poder, así en el campo del saber se manifiesta a través del sentido-verdad-unicidad; mientras que en el campo del poder, por medio de la autoridad-legitimación-jerarquía-donación. Para abundar sobre la estrategia de la desconstrucción véase DERRIDA, Jaques. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Anthropos. España, Barcelona, 1997; DERRIDA, Jaques. *De la gramatología*. Siglo XXI. México, Distrito Federal, 1978.

La utilización de los conceptos se debe a que Jacques Derrida privilegia el estudio del lenguaje en relación al poder, lo que nos permitirá comprender las relaciones que hacen posible una significación explicadas a partir de un fenómeno de poder. Derrida también parte de la crítica a la razón solipsista por lo que se ubica dentro de las posturas que combaten al logocentrismo. Para dicho autor el logocentrismo se encuentra presente en aquellos discursos que pretenden legitimar, fundar y garantizar la autoridad del significado trascendental, como el del sistema institucional; se centra en los marcos significantes que hacen posible "...a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo...a su propia inscripción, a la ley de sus performance reproductivas, a la escena de su propia herencia y de su auto-autorización..."¹²⁴

La necesidad de recurrir a estos conceptos obedece a que la significación del derecho ha tenido dos grandes guías de significación a lo largo de la historia: la ética y la política (ya que su nacimiento como ciencia independiente es entre comillas reciente); por lo anterior, consideramos necesario la utilización de dichos conceptos, con la finalidad de comprender en mayor profundidad el o los criterios de sentidos que hicieron posible la significación del derecho en cada etapa histórica.

Por último, consideramos pertinente aclarar que varios conceptos de Emmanuel Levinas son retomados por Jacques Derrida, como lo es la Huella, el Rostro, entre otras.¹²⁵

¹²⁴ Op. Cit. DERRIDA, Jaques. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. proyecto a Ediciones. Barcelona, España, 1997. p.p. 18 y 19.

¹²⁵ Conceptos que Derrida enfatiza en su escrito *A-Dios a Emmanuel Levinas*. Reflexión que Jacques Derrida lee en el sepelio de Levinas el 28 de Diciembre de 1995.

2.3.1. De dike hacia el nomos

Cabe recordar que en la época preclásica el mundo y el ser se constituyen en el habla viva, en el que la palabra y la obra, el decir y el hacer, se hayan amalgamados en unidad, sin embargo, el sentido del ser no es unidireccional, son diversos modos posibles del sentido del ser. El sentido del ser y del mundo se actualizaba en las vivencias, y eran expresadas directamente en el diálogo; la presentación del sentido al ser fue denominada *apeiron* o aparición.

Cabe destacar que la *apeiron* se constituía a la vez de dos movimientos: la *letheia* y *a-letheia*, la primera era una develación del sentido, y la segunda un ocultamiento del sentido.

En el momento en que la presencia se crea como dual y contraria, la apreciación del ser será fracturada pues solo vislumbra una cara o un modo del sentido del ser. Asumir la pluralidad de los modos que integran al ser en simultaneidad es hallarlo en armonía, colocar al ser en un lado de este péndulo es despojarlo de la otra cara, es excluir ese modo del ser.

Ambas caras obedecían al orden natural. El libre fluir del sentido del ser, construido dialógicamente de la época arcaica, sufre una transformación: la voz, la audición y la vista, fueron apropiados; la emisión de la palabra y su sentido fue medido y mediado.

Esas voces solo diáfanos para algunos, marcan el inicio de una escisión que se prolonga hasta nuestros tiempos, la posesión de la palabra y la obra de la justicia solo corresponderá a pocos; el Rostro deja de expresarse a sí mismo, para dejarse expresar por otro, es decir, para que otro le dijera su ser.

El mundo y su verdad, fueron instituidos como significación cultural, la primera apropiación fue el de la verdad por los adivinos y los oráculos, mediadores entre la divinidad y lo profano, su función fue hacer inteligible el mundo.

Dike era el orden de las cosas, tal como fue, es y será. Sin embargo, hubo un momento en que el ser se escinde de esta cotidianeidad, de la habitualidad del orden natural; el ser deviene en deber ser, es decir, esperanza en un nuevo ser que aun no llega, aquí dike ya no fue y es, solo será.

Este movimiento de separación es sumamente importante pues implica la fragmentación del tiempo y la idealización de un futuro; a diferencia de la concepción arcaica del tiempo que coincide con la idea de tiempo Levinasiana, el fue, es y será es el Infinito.

Dike ahora es manifestación de un ser en potencia, es el orden de las cosas inacabadas. La aceptación de un ser actual inconcluso e incompleto, hace que las intenciones y sentidos de los modos de ser sean postergados para una interpretación que se coloca en el futuro de la posible eventualidad.

El ser para la muerte que tanto combate Levinas se instaura por esta fragmentación del tiempo, el miedo ante la posible eventualidad configura a la conciencia con una estructura egoísta, toda vez que el tiempo acaba con la existencia del ser.

La importancia de esta escisión es que el ser, el tiempo y el espacio, ya no acontecen, sino se retienen perenemente en la probabilidad, ahora requieren una coyuntura que una de cierta forma el ser al deber ser, y ella será una finalidad o destino, incluso un uso. El ser en su medida, es objeto medido y medible, ser para un fin calculado. Cálculo cuya unidad es el sí mismo, la conciencia egoísta.

Una vez aclarado lo anterior, podemos proseguir nuestra investigación; nos aproximaremos al sentido del *derecho* y de la *justicia*.

Resulta difícil afirmar la existencia de la palabra *derecho* tal como hoy en día es entendida; su sentido era vivido y hablado como: camino recto y verdad. En griego arete, arte, entre otros, provienen de la raíz indoeuropea *rta* orden, camino recto, leyes naturales y palabra verdadera, en oposición a *druh* que es palabra engañosa o que oculta.¹²⁶

Proferir palabra es ordenar y configurar la realidad del mundo, la articulación fonética deviene en la instauración del ser en orden o desorden, mas no en caos. Esta operación lingüística aunada a la apropiación de la palabra repercuten en las vivencias y en la significación de lo recto. Sin embargo, hubo un momento en que estas posibilidades de estructurar la realidad del mundo y de sí mismo, se apropiaron.

La palabra de algunos hombres era el complemento de la voz de la naturaleza, era una voz de autoridad. Se reconocía la participación de los seres, en éste orden dado desde el exterior e interpretado en el interior; pero aun reconociendo su coparticipación en el mundo; ya implica el reconocimiento de un límite a la voz humana, la comprensión del sentido del mundo debía ser guiada por alguien superior, por una autoridad. Ejemplo de ello fueron los oráculos y las palabras de las musas en la Grecia arcaica. El deber ser de la justicia configuraba al ser y su verdad, acción que dependía de la palabra proferida, la eficacia de su sonido era perlocución, es decir, instituyen la realidad, dicen al ser y lo crean.

Sin embargo al orden natural se agrega el orden cultural, así junto a Dike aparece nomos. Nomos instauran una segunda escisión (la primera respecto del tiempo) es

¹²⁶ RAMOS, Francisco José. *Hacer, pensar: colección de escritos filosóficos*. Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico. Río Piedras, Puerto Rico, 1994. p.p. 354-355.

la apertura al deber ser que deviene de lo humano, inaugura un ser diferente, un ser separado de la naturaleza.

La escisión, en primer lugar opera como una expulsión o arrojamiento del primer orden, en segundo lugar, opera como un plegamiento hacia sí, que centurias más tarde habría de desdoblarse, pero no en tanto retorno al mismo lugar, sino como desdoblamiento desde la identidad –existencia en sí- y la Mismidad –esencia en sí-.

La división artificial fragmentó la unidad natural, la identidad y la diferencia son los nuevos modos de ser; el nuevo orden al relegar la palabra, la voz y la acción en tanto elementos para completar ese orden inacabado de la naturaleza, necesariamente hubo de erigir una nueva significación de la palabra, ya no es expresar por sí mismo la vivencia en el diálogo, sino constituir representaciones que cumplan las funciones de identificación y exclusión.

La diferencia es el otro discurso, la violencia contra lo Otro se disfraza y oculta tras otros conceptos que son necesarios para comprender y construir el deber ser; ello porque el deber ser por sí mismo, o mejor dicho en sí, no es, hasta que se articule a un fin o finalidad, más aun, a una utilidad.

Ahora bien, el deber ser se articula a un telos; el nuevo orden a través del nomos parten de la sustitución del ser primero para construir otro por sesgadura, el cual deber ser para: el ser evadido. El ser evadido para Levinas es la representación negativa del ser para la muerte, el ser evade el miedo a su finitud inventando un cálculo que pueda postergarlo.

El ser evadido continua significando, hablando y escuchando, pero ya no a la palabra anacrónica -que dice lo que fue, lo que es y lo que será-, sino a la palabra diacrónica –lo que será, en tanto, esperanza y acto de fe-.

El sentido de nomos instauro en el ser una conciencia de sí fundada en un tiempo futuro, es un ser por poseer su finitud que durante la vida se manifiesta como un vivir para. Tal y como lo establece Levinas al explicar la economía del gozo, el ser egoísta mide su vida por la muerte, en la negación de esta fatalidad instauro finalidades y utilidades, que a su vez transforman al ser en medio o utensilio de su propia vida.

Nomos era expresión de la verdad construida por la polis, es decir, representa la vida *para*, lo interesante resulta en la presentación de una *eisangelia* o acusación, para lo cual se constituía la *dikasteria* o grupo de ciudadanos que por medio de los discursos del acusado y acusador, juzgarían la verdad de cada palabra, en función de su adecuación con el telos.

La finalidad que instauro el nomos en el ser habría de reconstituir, refundar y rededir al ser, es una limitación onto-teleológica de sus dimensiones y de sus posibilidades. Nomos habría de marcar a la forma y a la sustancia, ahora:

- a) La forma es adecuación de la exterioridad del ser al telos, a los diversos modos de ser de la Mismisidad.
- b) La sustancia reconoce la unidad en la multiplicidad, que para ésta época era el logos.

Lo anterior es de suma importancia pues implica estructurar a la conciencia de la siguiente forma:

- a) Ontológicamente: logos es la esencia de lo humano. Lo cual desde la fenomenología Levinasiana es una conciencia de sí para sí, es una conciencia estructurada desde el egoísmo.

- b) Teleológica: la existencia del ser tiene una finalidad, es la intención de calcular una posible eventualidad a futuro, lo que se traduce como una postergación de su finitud y una negación de la posibilidad de su muerte.

La transición de dike hacia el nomos, marca al orden del mundo trasmutando de la physis u orden natural a la posibilidad de la polis u orden humano. Esta primera sustitución, aun no opera mediante la institución de la escritura, sino, continúa operando a través de la tradición oral. La apropiación de la palabra, aun no implica la relación entre sujeto- palabra, en tanto, apoderamiento del conocimiento, mas bien, entraña la relación existente entre el signo y el objeto, es el inicio de la representación inamovible y pasiva.¹²⁷

La relación entre el signo y el objeto es un proceso, a través del cual, el orden de las palabras ya no encaminan el sentido de ellas en el diálogo; sino representan, la fonética es ya el objeto en sí mismo y en un solo sentido, es el comienzo de la sustitución y escisión del ser; el ser pasa de una expresión a una representación.

Lo esencial es apreciar el modo en que el ser al arrojarse hacia afuera del primer orden -del que era elemento-, se erige como centro del nuevo orden; ese modo, precisa del cambio lingüístico que va de la acción de hablar o significar algo desde el diálogo a la acción de pensar (logos) o significar algo desde sí mismo. Ahora el logos, que es aquella capacidad exclusiva del ser humano que permite penetrar el objeto y representarlo, hace surgir una inversión, pues la importancia ya no es en cuanto al significado de las palabras, sino la relación entre puros significados, por lo que la presencia o ausencia del objeto representado poco importara, pues existe un sistema de significantes que hace que surja de las relaciones entre ellos.

¹²⁷ La relación certera entre signo y objeto, ya puede leerse en Esquilo, Parménides, Platón, concluyendo con Aristóteles- aun en Heráclito y Jenofantes pero en ellos, en tanto, representación en movimiento-.

La significación cultural hace surgir estas relaciones entre significados, relaciones que constituyen una violencia contra el Otro en dos modos:

- Inclusión en la Mismidad por la representación.
- Exclusión respecto de la Mismidad, pues es lo que configura una relación alérgica respecto del Otro.

La significación cultural implica para el derecho la expresión de la vida en tanto discurso cronológico, es la rememoración de la acción en tanto representación de un sistema relacional; juzgar es discernir lo que *fue* con respecto de lo que *será* y determinar lo que *es*.

Expresión Levinasiana	Nomos
<p>Identidad de lo humano: lo Mismo y lo Otro lo son por la Huella ética, por el amor a cualquier prójimo. Es decir, el ser es un soy por la relación con el Otro.</p>	<p>La identidad de lo humano se funda en dos escisiones, la primera respecto de la naturaleza por la cual surge la nomos, la segunda respecto de otros Nomos por la que se posibilita la existencia de las polis. La existencia del ser se funda en una identidad que contempla dos aspectos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ontológico: el ser es por el logos. - Teleológico: el ser es para un fin. <p>Identidad que hace surgir la exclusión o inclusión de lo Otro respecto a esos parámetros constitutivos del ser.</p>
<p>El amor al prójimo instaaura una vida trasciende en el dar al Otro, así la existencia no viene dada por la muerte sino por la vida. El tiempo no es aquí y ahora sino es infinito por el Otro.</p>	<p>El logos hace surgir al ser por la razón solipsista, la vida de este ser se define por y para sí mismo; aunado a lo anterior, la inclusión de una teleología permite al ser la suspensión de la actualización temporal de un miedo, lo que se posterga realizando un cálculo para aplazarlo y preverlo.</p>
<p>El amor al prójimo marca una separación de la</p>	<p>Nomos no instaaura el amor al prójimo,</p>

<p>economía del gozo lo cual implicaba vivir en un mundo significado a partir de la felicidad. La separación es ofrecer la posesión del Mismo al Otro y el amor en el leguaje.</p>	<p>instaura la diferenciación por la adecuación o inadecuación a la identidad.</p>
<p>La conciencia egoísta alejada del gozo se instaura como una conciencia ética fundada en la responsabilidad y en el diálogo. El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la <i>igualdad</i>, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro.</p>	<p>Nomos se funda en la igualdad que deviene necesariamente de la pertenencia a la identidad. Si bien es cierto que la nomos era expresión oral, también lo es que dada las características que presentaba, se identifica con la estructura de la conciencia egoísta.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	<p>Nomos hace surgir al ser por la libertad, si bien es responsable por el deber ser que le marca el nomos guiado por la teleología, también lo es, que la responsabilidad no es por cualquier Otro, sino solo por aquellos que se consideran iguales al Mismo. Así la posibilidad de la existencia de la justicia se condiciona solo al momento en que las partes sean iguales o idénticas.</p>

2.3.2. Del nomos hacia la lex: roma

La primera sustitución opera en la fonética, a través de la cual se transita del dike hacia el nomos; ahora, la segunda sustitución la transición del nomos hacia la lex, tendrá por condición de posibilidad la propia escritura, es decir, el nacimiento del texto. Éste nacimiento del texto, implica ya, una apropiación de la palabra, referida a la relación de sujeto-palabra, es decir, apoderamiento del conocimiento y una aprensión del ser por el concepto, por su representación.

El movimiento que va de la oralidad del nomos a la forma escritural de la lex, lo podemos apreciar en el desarrollo de la propia cultura romana; Roma inaugura la posibilidad del signo escrito como una nueva forma de representación institucional. El saber griego fue acogido por esta cultura, en su intento de comprensión e imitación, lograron mantener al logos como el centro.

La ruptura que hace que el ser se proyecte hacia afuera, inicia un juego en el que la estructura de la conciencia tiene como centro actual el logos, es decir, la identidad de lo humano como humano -su derivado calculado por venir es el telos-, el logos en cuanto centro también es el límite propio de la estructura.

El centro que es logos simultáneamente esta dentro y fuera de la estructura de la conciencia; dentro porque se erige como medida de las estructuras y relaciones de significación, y se halla fuera, porque no es completitud –no es en sí misma, requiere de una estructuración que la sostenga-, a su vez forma parte de una totalidad, que abarca lo Otro para el centro. Que en el artificio se pretenda unidad total, envuelve el origen o el fin por medio de una cadena de representaciones, coloca al ser en un juego ya iniciado.

La operación paradójica del centro es mediante contradicción y exclusión, ir o tender a un centro implica la marginalidad y la evitación del no-centro. Esta

violencia se instaure y marca al texto; la *lex* entraña discurrir de la evocación a la invocación, es decir, el signo no es presencia del logos, porque él siempre ha estado ausente de sí, es decir, fuera de sí en su sustituto: "El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido."¹²⁸ Lo cual se comprende mejor desde la economía del gozo Levinasiana, pues en ella, el sí mismo es origen y fin de su existencia, es decir, la vida es una circularidad que parte de sí para regresar al sí, aun cuando la conciencia pretenda la existencia de cosas exteriores las apropia regresando al sí.

La *lex* no es presencia sino función, de éste modo la *lex* no solo es la presencia de una orden o de un imperativo, sino, el decir y escribir el deber ser tiene por función la identidad y la diferencia misma, instaurando las categorías de igualdad y libertad instituyen la desproporción; es decir, la función de la *lex* en este periodo es el de institucionalizar y centralizar la palabra de verdad. La *lex* referido a la categoría de tiempo, fusiona el pasado, el presente y el futuro, pues configura el orden presente que deviene del pasado, y que es para el futuro.

El argumento anterior es de suma importancia, pues ofrece elementos que coinciden con la estructura de la conciencia egoísta, pues debemos recordar que se constituye desde sí misma a través de la libertad y que el conocimiento a partir de esta conciencia parte de la igualdad en la identidad. Sin embargo, también debemos de reconocer que la estructura del tiempo que ofrece la *Lex* coincide con el tiempo Levinasiano, toda vez, que es uno y continuo.

El logos, es causa-origen y efecto-fin. El signo o palabra se compone del sonido-significante y del concepto-significado que representa al referente, en este sentido, logos es un signo con significado trascendental, en tanto, está más allá de la estructura, pero rige y está en la estructura.

¹²⁸ Cfr. DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trd. Patricio Peñalver. Anthropos. Barcelona, España, 1989. p. 385

La trascendencia del ser por el logos es lo que Levinas critica como crisis del anti-humanismo, definir al ser por el pensar es representarlo como un existir solitario. Es una conciencia desde sí misma y no por el Otro.

La lex es el discurso que verbaliza escrituralmente al que será, pues representa al ser con otro que debe ser, es decir, es una presencia, mejor dicho una presentación que se realiza en la ausencia, porque la presencia que se presenta como imposición es otro ser, un ser idealizado.

Lo anterior, es lo que caracteriza al derecho en dicha época, y es uno de los principales legados a la tradición romano-canónica. La presentación en la ausencia, es precisamente invocar un tiempo y un ser que se encuentra más allá, por ello la escritura suprime el encuentro cara-a-cara. Lo inmediato fue sustituido por lo mediato, mi prójimo ante mí fue sustituido por su presentación escrita, es representarlo ante mí.

Entonces, logos y su derivado telos, son centros que garantizan el sentido o significado de la estructura del discurso de la lex, y son utilizados en él mismo, para clarificar, materializar y justificar lo escrito. En este sentido, la lex es el discurso cuya palabra es personificación de lo Mismo.

En este sentido la lex es representar, por ello se adecua a los juicios por analogía contemplados por Edmund Husserl, acción que implica extender el sentido de algo a otra cosa, pues si S es P entonces Q es R: es identificar en la ausencia.

Consideramos pertinente delimitar el alcance de la palabra personificación; es un sustantivo que deviene del verbo personificar, y que la interpretamos en el siguiente sentido: acción por la cual a un ser se le atribuyen cualidades que

caracterizan a otro ser.¹²⁹ La palabra de la *lex*, es por tanto, violencia en tanto instauro la diferencia, obligando a lo Mismo a la exclusión o a la inclusión. La exclusión-inclusión que media entre el ser y el será, se posibilita por la inserción de la palabra deber.¹³⁰

El deber, es un continente en su función sustantiva, o bien, refiere una relación en su función verbal. El deber en su última función, por sí mismo, no puede fundamentar el sentido de algo pues su función se limita a relacionar sentidos, es decir, lo único que puede realizar es relacionar la presencia de un juicio en la conciencia, que previamente haya sido categorizado como verdadero, en función de un sistema u orden dado.

El deber en éste sentido, es una relación que se vislumbra en el momento en que existe una correlación del reconocimiento de verdad, por lo que, que es un acto interno de validación o aprobación pasiva, que da fuerza a un acto externo de creación. Por tanto, la función verbal del deber en el modo imperativo,¹³¹ no es una categoría formal de verdad, sino adhesión a la verdad exterior, es la calificación de adecuación de un ser a la onto-teleología.

Lo anterior revela una estructura parecida a la Huella Levinasiana pues marca un pasado inmemorial que inició una serie de acciones que en el presente se

¹²⁹ Personificar: 1. tr. Atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser racional al irracional, o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas. 2. tr. Atribuir a una persona determinada un suceso, sistema, opinión, etc. 3. tr. Representar en una persona una opinión, sistema, etc. 4. tr. Representar en los discursos o escritos, bajo alusiones o nombres supuestos, a personas determinadas. Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

¹³⁰ Dicha palabra proviene de la raíz indoeuropea *haqqu* que refería indistintamente a la verdad, a la realidad y al deber,¹³⁰ las tres connotaciones atribuidas continuaran presentes en su futura significación, sin embargo, la mención a ellas se realiza de forma implícita. Cfr. PEÑA, Lorenzo. *El ser y su ente. Un estudio lógico-metafísico*. Universidad de León. León, España, 1985. p.p. 112 y 113. Hoy en día puede distinguirse en la palabra deber dos funciones gramaticales, la primera como sustantivo, lo que implica en la filosofía y el derecho, su comprensión como ente artificial; la segunda función es verbal, en donde la acción aduce una relación de causalidad, necesidad o vinculación/obligación. Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

¹³¹ El modo verbal refiere la relación entre tres elementos: la acción, el sujeto hablante y la realidad a la que se refiere.

continúan pues no han logrado su finalidad, y que por ello, la realización de dichas actividades se perpetúan en el futuro abriendo y distanciando la finalidad al infinito.

Ahora bien, esta serie de sustituciones del ser por la representación se manifiestan en el derecho romano, el orden verdadero emerge al momento del entrañamiento de la constitución del ser y de la realización de su fin último y trascendente, cuya manifestación fue el texto de la *lex*. Sin embargo, por partir de una conciencia egoísta el fundamento metafísico es el logos no el amor.

En relación a la manifestación escrita de la *lex*, es necesario realizar una acotación, el nacimiento del texto, se registra tardíamente, por lo que, en la época preclásica de la República y la clásica del Imperio, las manifestaciones de este tipo son escasas, se constituye como tradición a fines del periodo postclásico, que va del siglo III culminando con la época de Justiniano.¹³²

De acuerdo a la investigación realiza por Friez Von Schulz, la expresión del derecho en la República y en el Imperio, es a través de formulas orales pronunciadas en juicio, reservando las formulas escritas a las normas constitucionales, administrativas y sacras. El autor refiere sobre el fenómeno del derecho en la sociedad romana, lo siguiente "...la concepción romana es fundamentalmente contraria a la codificación, y en relación con la legislación particular observa también una severa moderación. El pueblo del derecho no es el pueblo de la ley."¹³³

La época de Justiniano, es la que presenta uno de los primeros intentos de codificación, si bien, en la mayoría de los textos que datan de esta época, aluden a una exposición casuística, también lo es que de ellos se pueden inducir una serie de conceptos y definiciones que sustentan la estructura del discurso del texto

¹³² SCHULZ, Friez Von. *Prinzipien des Rechts Römischen*. Trd. Manuel Abellán Velasco. 2ª ed. Civitas. Madrid, España, 2000.

¹³³ *Ibidem*, p.28.

de la *lex*; para Von Friezt Schulz los conceptos centrales son: la *lex*, el *ius*, la nación, la libertad,¹³⁴ la autoridad, la humanidad, la fidelidad y la seguridad; con la misma categoría contempla los conceptos de aislamiento, sencillez, abstracción y tradición, sin embargo, con ellos, consideramos que precisa los fundamentos y métodos del conocimiento jurídico.

La condición de posibilidad de los primeros conceptos es el orden del *pater*, la serie de vínculos y obligaciones, se potencian del interior de la familia, al exterior, constituyendo el orden de la *patria*. En las construcciones de *pater* y *patria* confluyen los primeros conceptos referidos por Schulz, en las líneas siguientes comentaremos las funciones que cada uno de ellos desarrolla en del discurso de la *lex*.

La *auctoritas* refiere el poder de determinar el orden de las cosas; ella precisa de la creación del valor y de su posterior jerarquización. Esta última operación, bien puede identificarse con los conceptos de *ius* o *lex*; no obstante cuando el valor procedía del acontecer histórico-social o costumbre se denominaba *mores*. *Ius*, *lex* y *mores*, constituyen la estructura, mientras que los conceptos de *securitatis* y de *libertatis*, constituyen la teleología del mismo orden. Así el deber ser ya es un signo representado, en tanto reúne significado y significante.

Cualquiera de esos conceptos pueden constituirse en referentes representados por el deber ser, ya sea, como objetos o finalidades ideales; la consecución de ellos muestra que su creación no fue simultánea, y que su significación sufre procesos de cambio.¹³⁵ A pesar de ello, fueron considerados como los conceptos centrales que caracterizaron en conjunto el discurso de la *lex* como unicidad.

¹³⁴ De la raíz indoeuropea *leudh* que significaba crecer o subir, se derivaron las palabras *eleuteros* en griego y *libertas* en latín, ambos no eran utilizados como albedrio o ausencia de coerción, sino en el sentido de procedencia o progenie, que designaba la condición de un hombre superior.

¹³⁵ A través de la genealogía podemos apreciar que ciertos conceptos perviven desde la época preclásica como lo son: *mores*, *fides*, *auctoritas* y *libertatis*, a comparación de otros que se crean tardíamente, tal es el caso de *humanitas*. También muestra los estratos de los propios conceptos, es así como, las *mores* solo se reconocen como fuente de derecho hasta el periodo posclásico, o

El texto de la *lex* y el sentido de sus conceptos, cumplen la función de unicidad: constituir el deber ser de lo Mismo, marcan pues el ser-romano, estigmatizando la realidad y verdad romana como la única posible. Pues bien, lo Otro no contemplado en la Mismidad, se muestra con la existencia del rostro peregrino. El reconocimiento de la multiplicidad no es el de la pluralidad, pues solo son especies de la mismidad, y no de lo otro en tanto otredad, es marcar el ser-romano en el rostro del peregrino. La conquista de sus pueblos, fue *justa* porque civilizaba a los barbaros, les ofrecían a la fuerza el orden y la verdad del mundo, es decir, llevaban la *civitas*. Uno de estos rostros peregrinos fue el propio pueblo judío que para el año 63 a.C. fue conquistado por los romanos permaneciendo bajo su yugo hasta el año 135 d.C.

La *justicia* de acuerdo a Ulpiano, es la constante y perpetua voluntad de darle a cada quien lo suyo o lo que le corresponde, entonces ¿lo suyo de lo otro es lo propio de lo mismo?, y ¿acaso esa relación es idéntica a afirmar que lo suyo de lo otro es lo que corresponde al mismo, es decir, responsabilidad del mismo?

El texto de la *lex* acoge el primer tipo de relación, la primera implica abordar a lo Otro como objeto de conocimiento desde una conciencia egoísta, en tanto el segundo es considerarlo un ser humano, mi prójimo.

El Otro como objeto es susceptible de ser juzgado desde los parámetros establecidos por el Mismo sin si quiera hablarle, pues ya fue representado, fue incluido o excluido de la identidad de la Mismidad. La *lex* instauro la identidad y la diferencia, lo cual se traslada a la cotidianeidad de las vivencias, configurándolas y guiándolas.

las variaciones en la significación de ellos, como es la multiplicación y especificidad de la *auctoritas* o de la propia *lex*, o la transmutación del *ius*, entendida como práctica u *officium*, a una explicación teórica en el periodo posclásico, o que la *fides* figuró como signo en el texto de la *lex* solo con la influencia del cristianismo. Ídem.

La *justicia* en aquel sentido es producto de y para la Mismidad, su recorrido fue lento, ya que, antes de *ius* y de *lex* regía la *fides*; fue de esa forma como se transito de la responsabilidad *por el* amigo, a la responsabilidad *ante* la *lex*.

La conciencia egoísta en el discurso de la *lex*, procede del logos como concepto trascendente, su presencia más allá es una adecuación de lo Otro a lo Mismo que se encuentra muy lejos del responder al Otro en el Cara-a-cara; aquellas operaciones entrañan una *negación a*. La *negación a*, ya es marca, es violencia contra lo Otro.

Expresión Levinasiana	Lex
<p>Identidad de lo humano: lo Mismo y lo Otro lo son por la Huella ética, por el amor a cualquier prójimo. Es decir, el ser es un soy por la relación con el Otro.</p>	<p>La <i>lex</i> construye la identidad de lo humano romano a partir de la representación del ser como logos; sin embargo, en tanto deber ser, las categorías de la identidad se multiplican y se unen a fines teleológicos como lo son la seguridad o la libertad. Identidad que hace surgir la exclusión o inclusión de lo Otro respecto a esos parámetros constitutivos del ser, como lo fue el distingo entre los ciudadanos y los peregrinos, y aun dentro de Roma, las mujeres respecto de los hombres.</p>
<p>El amor al prójimo insta una vida trasciende en el dar al Otro, así la existencia no viene dada por la muerte sino por la vida. El tiempo no es aquí y ahora sino es infinito por el Otro.</p>	<p>Al igual que en la época anterior la <i>lex</i> se funda en una razón solipsista permitiendo la posibilidad de una conciencia solitaria. Si bien es cierto que en el deber ser romano se contemplaba la <i>humanitas</i> y la <i>fides</i> como responsabilidad ante los amigos, también lo es que para transmute en una responsabilidad más restringida, una responsabilidad fundada en la igualdad por identidad, ahora la</p>

	responsabilidad es ante la ley.
El amor al prójimo marca una separación de la economía del gozo lo cual implicaba vivir en un mundo significado a partir de la felicidad. La separación es ofrecer la posesión del Mismo al Otro y el amor en el lenguaje.	Lex transita del amor y amistad hacia el amigo a la responsabilidad ante la ley, lo que permitió el tránsito fue la representación por medio de la cual se idealizaba y restringía al ser romano. Toda significación posible se realiza a partir de la identidad, y del cálculo del ser, que se funda en la comparación entre el ser presente respecto del ser que desea en el futuro postergado. Cabe destacar que si bien es cierto que, la expresión de <i>nomos</i> en algunas ocasiones se corresponde a la forma del lenguaje oral, también lo es que por partir del egoísmo se aleja por completo del discurso ético Levinasiano.
La conciencia egoísta alejada del gozo se instaura como una conciencia ética fundada en la responsabilidad y en el diálogo. El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la <i>igualdad</i> , no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro.	La lex procede de una conciencia egoísta toda vez que parte de la igualdad instaurada por la identidad. Así la lex se traduce en una libertad absoluta y una responsabilidad restringida.
Logos, libertad y justicia: El amor es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y : <ul style="list-style-type: none"> a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	La lex por partir de la razón solipsista se funda en la libertad absoluta, en la responsabilidad limitada y en la igualdad. De este modo el criterio que condiciona toda significación posible no es el amor sino el egoísmo.

2.3.3. De la *lex* hacia el *corpus*: edad media v-xv

Una nueva luz alteró el viejo orden, soplando un ánimo trascendente, el ser inhaló a la *humanitas* sagrada, la creencia en la promesa de un más allá de la vida, de ese tiempo y de este lugar, hizo aparecer un no-tiempo y un no-lugar, la eternidad absoluta. El desdoblamiento, no solo es cuanto al tiempo y al lugar, sino en cuanto al propio ser; aquí es ser-estar *en* dios, y allá ser-estar *junto* a dios.

La urgencia en la escisión del ser, opera respecto de sí mismo, en el interior: su alma habita un cuerpo. El cisma creó el *animus* y *corpus*, lo cual, procede de un encadenamiento y de una sustitución, articulada en función de la primera escisión que se habría realizado respecto del exterior, es decir, de la Naturaleza. La marcación del ser, es ya: prolongación y desplazamiento del fin inmaterial; pues coloca a la existencia más allá de la vida y la muerte, la vida temporal es tránsito de una vía ineludible hacia una existencia infinita.

Las separaciones anteriormente mencionadas de acuerdo a la fenomenología Levinasiana responderían a la estructura del egoísmo en el siguiente sentido: para la religión la trascendencia metafísica se traduce en un más allá para el alma que habita el cuerpo, para Levinas la trascendencia se traduce en el amor y la ayuda al Otro, en este sentido, la trascendencia del Mismo se materializa en la continuidad de la vida del Otro.

El fenómeno cristiano dio inicio a la lucha de lo sacro contra lo profano. En Roma, ambos órdenes coexistían como elementos contrarios pero, complementarios y concurrentes del ser-romano, su lugar-tiempo se desvanecía en la cotidianeidad de la *civitas*: lo profano es conforme y consustancial a lo sacro.

La posibilidad de la confrontación entre la nueva sacralidad y la vieja profanidad bajo la patria romana, procede de la etapa anterior, de la oficialidad que Justiniano dio a la nueva religión y que la contuvo en su compilación.¹³⁶ Su aplicación fue fugaz y fragmentaria, el texto se vuelve relevante en el año 1080 cuando se descubre una copia en una biblioteca italiana,¹³⁷ de su estudio y sistematización habría de surgir el primer corpus.

La discordancia entre la realidad y la verdad, llegó a una armonía gracias a la aceptación y predicación del nuevo Verbo. En la medida en que los predicadores eran poseedores de la nueva verdad, no es de extrañar que ellos conformaran los centros de saber, la enseñanza se torno en un poder que habría de desafiar la vieja estructuración del poder, en la que lo sacro y lo profano confluían, el resultado fue la división del poder mediante la Querrela de las investiduras.

La religión cristiana forma una nueva metafísica que culmina años más tarde en la conformación de nuevas pautas epistemológicas, utilizadas en la construcción de la nueva ontología, ética, política y teología. Del mismo modo provoca la institucionalización de la escritura, constituyendo el punto de procedencia en la sustitución del texto de la lex hacia el corpus del iuris; sin embargo, hemos de reconocer que el diálogo se introdujo nuevamente a través de los sermones, las confesiones entre otras liturgias, si bien es cierto que la forma lingüística se corresponde al diálogo, también lo es que la presentación de lo Mismo y lo Otro ya estaba representado, más aun, el diálogo discurre sobre reglas.

En un comienzo la escritura es para los cristianos, medio, tanto de poseer, como de conservar la palabra divina, apropiación y rememoración; ulteriormente es fin,

¹³⁶ La compilación Justiniana comenzó aproximadamente en el año 520 d.c. y se compone de cuatro partes: el Codex, las Novelas, las Institutas y el Digesto; este último también llamado Pandectas.

¹³⁷ Cfr. BERMAN, Harold J. *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*. Trd. Mónica Utrilla de Neira. Fondo de cultura económica. Distrito Federal, México, 1996. p. 133

en su doble significación: término o confín y objeto o motivo,¹³⁸ pues en las interpretaciones derivadas del texto, los signos del texto figuraban como verdad apodíctica.¹³⁹

Para el momento en que surge el primer corpus -Corpus Iuris Canonici- el conocimiento monástico ya había compuesto una metodología, denominada escolástica. El método escolástico es construido en función de retornos a la filosofía griega aplicada a la lex romana. Es una interpretación de elementos adoptados selectivamente.

La concepción del tiempo implicaba la noción de un pasado distante que fundamenta y guía un futuro distante, es decir, el pasado y el futuro se relacionan con la finalidad de explicar el presente. Antes de iniciar el estudio de las pautas de la escolástica, es necesario, realizar un prontuario de la doctrina cristiana, pues el derecho secular recupera de ella muchos conceptos.

El cambio del paradigma, implica primeramente un cambio en las categorías físicas, como lo son el tiempo y el espacio, para posteriormente estar en posibilidad de determinar al ser, y luego al deber ser.

La categoría de tiempo, es desarrollada por los cristianos retomando varios elementos de diversas tradiciones, de acuerdo a Harold Berman son los siguientes¹⁴⁰:

¹³⁸ Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

¹³⁹ Cabe destacar que la división entre poder-saber sacro y profano no era clara. Las interpretaciones conocidas en la historia del derecho como la etapa de los glosadores y posglosadores, no excluyen el estudio de textos cristianos, sino solo parcialmente hasta la creación de la primera escuela o *universitas*, dedicada a la enseñanza del derecho en el año de 1087 ubicada en Bolonia. En cuanto, a la esfera del poder, la *Querrela de las investiduras* determina el orden bajo el cual, los dos poderes coexistirían. Sin embargo, derecho, política y religión no lograron separarse en totalidad.

¹⁴⁰ Cfr. *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*. p. 37.

- a) En primer lugar, retoma la visión judaica, para la cual el tiempo inicia con un acontecimiento divino y distante que marcha hacia un fin último, en la distancia entre ambos, existen periodos discontinuos.
- b) En segundo lugar, reconocen que el tiempo es cíclico, tal como lo habían considerado los griegos.
- c) En tercer lugar, la visión mesiánica introdujo la idea de avances o retrocesos.

Por tanto, las categorías del tiempo se extendieron renovando la fe en el fin,¹⁴¹ el nuevo sentido de tiempo abarca además dos elementos, la idea de progreso o modernidad *modernitas* y la responsabilidad de reformar el mundo y la naturaleza, ambas a cargo de la iglesia. La transformación de lo viejo en un nuevo porvenir, fue simbolizada en la resurrección.

La nueva categoría del tiempo se expresa en normas religiosas y normas jurídicas,¹⁴² ambas construyen un simbolismo popular que liga a los individuos, y que en sus manifestaciones onto-teológicas u onto-teleológicas, ayudan a armonizar la tensión entre idealidad y realidad, encontrando una explicación. Lo que significa que las reglas sacras y profanas existen solo por la fe en una norma trascendental.

Las implicaciones de un desdoblamiento del tiempo en función de la norma trascendente que en ese momento es el contenido del Verbo divino, posibilita que el espacio también se desdoble, el sitio del cuerpo y del alma es uno relativo y material, en donde entran en juego el pecado, la penitencia y el perdón; mientras

¹⁴¹ Ídem.

¹⁴² La dicotomía de la vida terrenal y la vida celestial después de la muerte, es adoptada por el derecho, por ejemplo, desde la época medieval y hasta mediados de la siguiente etapa el yerro de traición al rey era castigado aun cuando el culpable hubiera muerto. Cfr. Alfonso X El Sabio. *Las siete partidas*. Selección, prólogo y notas de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Primera Edición. Editorial Castalia "Odres Nuevos". Madrid, España, 1992

que el sitio del alma es un lugar absoluto e ideal, en donde el concepto de juicio y purgatorio son centrales; la vida solo es la distancia fugaz entre los dos inicios. Cabe destacar, que a la par de ese juicio después de la muerte, existe un juicio mayor, el Juicio Final que inaugura el apocalipsis, en el que vivos y muertos serían juzgados, lo que conlleva el fin definitivo y último del tránsito.

La vida y la muerte son aplazadas en un devenir, en que las acciones en este mundo se encuentran limitadas por una conciencia social responsable del futuro de la sociedad. Es así como la temporalidad del ser se une a su eternidad, por medio, de la acción del cuerpo. La acción era juzgada atendiendo a la conciencia del sujeto, es decir, su intención. En el caso de que la acción constituyera un pecado, era asignada una penitencia, por medio de la cual se restablecía la conciliación con Dios y con el prójimo, por medio, de la expiación, cuyo fin inmediato era la cura del alma, y el mediato la salvación.

Es la acción *por y en* el cuerpo, la que determina la salvación o condenación del alma; tanto el pecado como la penitencia hayan su habitación en el cuerpo. La penitencia a través de la expiación se ejercía sobre el cuerpo, la acción fue entendida como curación, fue una significación gestada y desarrollada a lo largo de varios siglos, y que para el siglo XI y XII desemboca en dos vertientes, la primera fue como castigo y venganza, y la segunda, como satisfacción del honor.

Los dos pecados principales son: el original y los reales:

- a) Pecado original : el bautismo era el acto sacramental por medio del cual se perdonaba el pecado original, hecho que también sirvió como marca: nacionalidad, ciudadanía, o mejor dicho, *pertenencia a*, de tal forma, puede ser interpretado como una muerte simbólica de lo natural o del pecado original que deviene en el renacimiento como ciudadano del reino divino.

b) Pecados reales: los pecados reales dependían del ejercicio del libre albedrío, que es una cara de la responsabilidad ante el acercamiento o alejamiento del cuerpo con respecto del verbo divino, es por ello, que la expiación como castigo prevalece en detrimento de la satisfacción; así la violencia ejercida y el sufrimiento causado gozaban de una explicación racional y conmensurable, es el precio de la desobediencia, la conclusión del acto vindica el orden.

Es esta etapa se escinde la conciencia en dos modos de ser debido a la Querrela de las investiduras; así la forma de la conciencia sacra se define por la razón consciente o la voluntad divinas, pues ambas eran la presencia de Dios en el ser. Tesis con la se da al logos o razón permanencia como esencia de lo humano, sin embargo, ahora no solo define a lo humano, sino es el vinculo con Dios; la razón une lo humano a lo divino y define a lo humano en cuanto humano.

Sí la razón y la voluntad de Dios está en el ser, ¿Por qué el ser es capaz de un alejamiento? Para responder esta pregunta, hicieron énfasis en el ejercicio del libre albedrío, acto que implica un acto de volición, el cual puede ser consciente o inconsciente. Lo cual implica la siguiente relación: la voluntad divina está en la voluntad humana, pero esta puede escindirse del orden sacro por la conciencia.

Lo anterior hizo necesario la labor de diferenciar la fe de la razón, tarea iniciada por San Anselmo y San Abelardo, el primero intenta demostrar la existencia de Dios por la sola razón, mientras que el segundo a través el método escolástico reconcilia las contradicciones entre la fe y la razón por medio de la intención y la voluntad.¹⁴³

¹⁴³ Las consecuencias gnoseológicas, se dividieron en dos vertientes, por una parte, los realistas creían que los valores universales tenían existencia independiente, por otra, los nominalistas, los valores universales tienen solo existencia en la razón; el punto de convergencia es la creencia en que la existencia de los valores es universal y objetiva, independiente de la manifestación concreta, pues, ya son *a priori*. Cfr. *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*. p.p. 133-170.

La encarnación de la divinidad en la razón es el sentido metafísico que guía la significación, explicita el proceso por medio del que la trascendencia se torna en inmanencia, es decir, la fe es racional. Pero el límite de la propia razón era la justicia, pues siendo un Dios de justicia, sería injusto el perdón, contradicción que se solucionó con la idea de misericordia y piedad; Dios deja de ser justicia y se vuelve amor.

La encarnación divina en la razón se manifestó lingüísticamente como *ratio scripta*, culminando con el Corpus Iuris. La palabra cuerpo entraña la significación de límite en cuanto interior-exterior, organismo, objeto material o conjunto de personas (comunidad) o palabras (obra o libro).¹⁴⁴ El Corpus Iuris entraña todas las anteriores significaciones de cuerpo.

El texto de la *lex* que era orden, fue sustituido por el Corpus Iuris que es ya un sistema:

- El orden marca al ser en su modo, en su disposición temporal-espacial y en las relaciones de las que es capaz.
- El sistema, es la conglomeración de seres que relacionados entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto considerado como todo o totalidad.

Lo que implica una inversión, pues en lugar de que el sistema devenga del orden, el sistema crea su orden: materializado en la coexistencia en el mundo de un orden sacro y uno profano.

¹⁴⁴ Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*. Si bien, en el periodo anterior ya existían compilaciones escritas, a modo de obras o libros, también lo es que eran textos cuyos contenidos eran asistemáticos y casuísticos; la Diferencia que distingue la *lex* del *corpus*, es pues, su existencia como sistema.

El corpus iuris o cuerpo del derecho es conocimiento acerca del derecho; el sistema del conocimiento fue posible por la aplicación del método escolástico. El cual es una reminiscencia de la dialéctica griega y estoica:

- a) Sócrates contempla tres tipos de mayéutica: la refutación de la tesis por ser contradictoria, derivación de generales a partir de particulares y definición de conceptos a través del análisis y síntesis en función del género y la especie.
- b) Aristóteles supone dos tipos de conocimiento el apodíctico derivado deductivamente de verdades ciertas -proposiciones declarativas-; y el dialéctico derivado de verdades probables -cuestiones o problemas- al que corresponde la lógica inductiva.
- c) Los estoicos consideraron a la dialéctica como un método para analizar argumentos y formar conceptos, es esta última noción la que es aplicada en Roma: en el periodo preclásico con las *definitiones*, en el periodo clásico y posclásico con las *regulae*.

Es así como en el siglo XII se aplican los conocimientos grecolatinos para dar una explicación a la nueva realidad e idealidad cristiana, es por ello, que Harold Berman considera a la dialéctica de ese siglo como síntesis y análisis en busca de la reconciliación de opuestos,¹⁴⁵ utilizado por la escolástica:

- En tanto método de conocimiento, buscaba la reconciliación del conocimiento apodíctico y el dialéctico.
- En tanto filosofía, buscaba la separación y armonía de la fe y la razón.

¹⁴⁵ Cfr. *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*. p. 146.

La reconciliación se llevo a cabo mediante la asignación de valores alternativos.¹⁴⁶ El haber atribuido un carácter apodíctico a un razonamiento dialéctico, hizo posible creer para entender y no entender para creer, expresado por San Anselmo “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.”¹⁴⁷

La aplicación del método de la dialéctica escolástica permitió la extrapolación de contrarios, como fue la explicación racional de la fe, la exposición de la unión inmanencia-trascendencia, inmanencia en tanto conciencia, y trascendencia en tanto razón.

Dios como sentido metafísico que hace posible toda significación, toma como fundamento el concepto de la razón: la recta razón. Dios o la razón es lo absoluto, que se desenvuelve en multiplicidad, su presencia esta en el ser, pero su acercamiento admite gradación, así se crearon dos categorías la de la existencia y la del valor:

- La existencia se relaciono con la razón, lo humano en cuanto humano es logos.
- El valor se relaciono con la voluntad cociente, distingo que posibilito la aparición del libre albedrío, y con ello, la probabilidad de que un ser humano aun habitado por Dios a través de la razón es susceptible del desapego al orden divino

¹⁴⁶ Se consideraron como conocimiento apodíctico a los textos del derecho romano y a la biblia, en función de los cuales se realizaban cuestiones, cuya solución era un conocimiento dialectico, el cual podía convertirse en apodíctico. Fue así como la síntesis y análisis surgieron las clasificaciones, definiciones y conceptos. La clasificación resultante fue considerar al *Ius* como género y la *lex* como especie, en donde el conocimiento apodíctico es el derecho natural, mientras que el dialectico el divino y el humano. *Ibidem*, p.p. 133-170.

¹⁴⁷ “Nor do I seek to understand that I may believe, but I believe that I may understand. For this, too, I believe, that, unless I first believe, I shall not understand.” Cfr. HOLLISTER, *Warren C. Medieval Europe: a short history*. New york, 1982.

La existencia y el valor son categorías que se corresponden en el cálculo de la distancia del ser con respecto a Dios, en los dos mundos o reinos (el terrenal y el divino); aunque dicha consonancia, no es una relación de dependencia -pues ello implicaría la supremacía de una de las categorías- sino de reciprocidad, que surge de la acción del ser. Sin embargo, la razón no es la determinante de los actos humanos, pues implicaría admitir, un Dios errado en el caso de actos nefandos; es en ese punto, en donde la conciencia resulta necesaria.

El anterior argumento es sumamente importante, pues a pesar de las posibles coincidencias entre esta postura y la fenomenología Levinasiana, la no dependencia entre ambos mundos señalada en el párrafo anterior insta una diferencia esencial, ya que, para Levinas una conciencia ética solo es independiente respecto de la economía del gozo, pero absolutamente dependiente respecto del Otro, que no solo lo dota de una conciencia ética, sino que lo vuelve existente en una dimensión ética.

La existencia por la razón marca en el ser un deber, sin embargo, la conciencia por la posibilidad misma de valor y libre albedrío, erigen un ser por la libertad, alejándose por ello de la conciencia ética.

Por tanto, la forma en que significa al deber ser no se adecua al modo propuesto por Emmanuel Levinas, toda vez que la escolástica contempla la coexistencia de la razón y la fe; si bien es cierto que la misericordia y el amor al prójimo fueron pilares en el dogma católico, también lo es que en la mayoría de las ocasiones dicha acción era mediada, la institución de la iglesia como mediadora del amor sería incompatible con la ética Levinasiana, ya que surge en la representación cultural evitando la expresión directa del Cara-a-cara.

Expresión Levinasiana	Corpus
<p>Identidad de lo humano: lo Mismo y lo Otro lo son por la Huella ética, por el amor a cualquier prójimo. Es decir, el ser es un soy por la relación con el Otro.</p>	<p>El corpus construye la identidad de lo humano a partir de la representación del ser como logos, pero ahora la razón realiza dos funciones: es el estar de Dios en lo humano, y es el criterio por el que lo humano se considera como tal. El deber ser se funda en un tiempo futuro, en la recompensa de la paz del alma. Así lo Otro que no cumpliera dichos parámetros no era humano, tal y como sucedió con los judíos y los musulmanes.</p>
<p>El amor al prójimo instaura una vida trasciende en el dar al Otro, así la existencia no viene dada por la muerte sino por la vida. El tiempo no es aquí y ahora sino es infinito por el Otro.</p>	<p>Al igual que en la época anterior la lex se funda en una razón solipsista permitiendo la posibilidad de una conciencia solitaria. Si bien es cierto que en el deber ser contemplaba la misericordia y el amor al prójimo, también lo es que se condicionan a la existencia de la identidad en el prójimo, no era posible amar al judío o al musulmán. Así Dios como amor tiene como limite el Rostro del Otro que no se adecua a los criterios de su humanidad.</p>
<p>El amor al prójimo marca una separación de la economía del gozo lo cual implicaba vivir en un mundo significado a partir de la felicidad. La separación es ofrecer la posesión del Mismo al Otro y el amor en el leguaje.</p>	<p>El corpus es el la identificación de la Mismidad por la representación de la identidad. La responsabilidad que impone el corpus solo es posible mientras exista la igualdad. Toda significación posible se realiza a partir de la identidad y por tanto desde el egoísmo. El cálculo del ser, ahora se funda en una administración, el ser tiene que administrar una cantidad de acciones para estar en posibilidad de lograr ese futuro prometido; es decir, el presente importa solo por el futuro. Es importante</p>

	<p>que en esta época se norma la escritura y el dialogo, la forma y el contenido vienen determinados previamente, más aun la identidad de los hablantes ya ha sido presentada en su representación.</p>
<p>La conciencia egoísta alejada del gozo se instaura como una conciencia ética fundada en la responsabilidad y en el diálogo. El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la <i>igualdad</i>, no es la pertenecía a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro.</p>	<p>El corpus procede de una conciencia egoísta toda vez que parte de la igualdad instaurada por la identidad. Así la lex se traduce en una libertad absoluta y una responsabilidad restringida; libertad absoluta que se materializa en el libre albedrío y responsabilidad restringida por la igualdad en la identidad. Podemos afirmar que Dios en esta etapa es un amor y una caridad institucionalizada, pues la iglesia no solo define quién puede ser el prójimo, sino media el amor. La trascendencia desde esta conciencia del egoísmo no se traduce en amor y ayuda al prójimo sino en la paz eterna de sí mismo.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	<p>El corpus por partir de la conciencia estructurada a partir del egoísmo se funda en la libertad absoluta, en la responsabilidad limitada y en la igualdad.</p>

2.3.4. Del corpus hacia la constitución: edad moderna

La constitución nace a la par del fenómeno del Estado-Nación, en donde la separación absoluta de los poderes marca la diferencia, del profano respecto del sacro; disociación que se extiende al interior del poder profano, resultando en la diferenciación de poderes en relación a la función que desempeña. La constitución justifica la existencia del estado, es decir, el estado existe de jure y no solo *de facto*.

La diferenciación del poder propició una fractura epistémica, aunque en un inicio la teoría y filosofía política aun contemplaban elementos jurídicos, teológicos, teleológicos y éticos en la explicación de las estructuras y funciones del Estado; posteriormente, en la teoría derecho, se perfilaron explicaciones restrictivas del fenómeno excluyendo dichos elementos.

La condición de posibilidad de estos fenómenos fue en la epistemología, la sospecha de que la presencia de Dios en el ser fuera determinante de la existencia de la razón humana; a lo largo de varios siglos la duda culminaría en escepticismo.

Es la diferencia que marca el tránsito de los reinos y las colonias a los estados, de la monarquía a la democracia, de la ley natural y divina a los derechos del hombre y el ciudadano, de la conciencia a la voluntad, es decir, la sustitución de Dios por el Estado. El trayecto del concepto de Dios por el del Estado es lento, si bien, desde el comienzo de este periodo se inicia la teorización del Estado, aun encontraba su fundamentación última en la teología.

Desde un inicio la voluntad fue el poder de cambiar el mundo y la naturaleza; concepto que sucede al de la conciencia y al de responsabilidad del progreso

creado en la época anterior. Son conceptos onto-teleológicos, cuya presencia se halla simultáneamente en el inicio y en el fin del suceso, explicándolo en el presente en su ausencia; la voluntad en las teorías contractualistas es la condición de posibilidad del Estado: es representación.

Cabe destacar que los contractualistas distinguen dos tipos de voluntad:

- a) La individual cuya expresión se halla en la participación del acto de creación del orden social o de su adhesión.
- b) La voluntad colectiva que es representación o concreción del orden social; luego entonces, la voluntad colectiva representa la expresión de la individual.

La caracterización de la voluntad individual en el estado de naturaleza es variada, para Hobbes el estado natural constituye un ser en la envidia, agresividad y codicia propiciado por el deseo de autoconservación ocasionando un estado de guerra; para Locke el ser es racional y por tanto capaz de re-conocer la leyes de la naturaleza, pero ese estado de paz es precario, ya que, la acción del ser no es siempre racional, derivando en guerra; y Rousseau lo caracteriza de forma positiva-negativa pues el ser desea piedad-autoconservación.

¿Antes del contrato fue posible la convivencia? Locke y Rousseau la consideran posible, para el primero como consecuencia de la fuerza de la razón, para el segundo como resultado de la fuerza de las circunstancias; mientras que Hobbes niega la posibilidad, la asociabilidad se instaure como fuerza de las pasiones. La justificación del contrato, es la auto-conservación pacífica y la evitación del estado de naturaleza y el estado de guerra, mientras que Locke y Rousseau optan por el verbo prevenir, Hobbes prefiere utilizar corregir, con respecto a dicho estado.

Por el simple acto de transigir el buen salvaje se torna en hombre. El acto de pactar es acordar algo obligándose mutuamente a su observancia, y el acuerdo implica una conciliación o una solución a un conflicto.¹⁴⁸ El conflicto es la indeterminación espacio-temporal del estado de guerra, es decir, la espontaneidad de la voluntad como deseo de acción en potencia.

El concepto estoico de la autarquía¹⁴⁹ racional, fue trasladado por los contractualistas al de la volición; así la voluntad del ser, en tanto, poder y dominio absoluto de sí es cedido, el resultado de ello, es que el ser ya no es sujeto sino objeto de poder y dominio. Dicho control, hizo posible la realización pacífica de la voluntad de autoconservación, para lo cual fue necesario categorizar y jerarquizar las expresiones de fuerza violenta dentro de la asociación o sociedad.

Pues bien, los puntos centrales de las teorías contractualistas son dos:

- a) El primero, es privar a la voluntad de su potencia volviéndola solo actual, limitada, parcial y calculada.
- b) El segundo de ellos, es conceder el sesgo de voluntad concedida -poder y dominio- a una persona o personificación.

Es decir, libertad y responsabilidad, modos que ya también ya existían en simultaneidad en la conciencia sacra de la etapa anterior.

Es así, como el deseo ya tiene un rostro, que puede ser medido, localizado y controlado; la guerra ya no es de todos contra todos, ahora es la de guerra entre ficciones. La significación de la paz no es la ausencia de la guerra, sino su reglamentación.

¹⁴⁸ Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

¹⁴⁹ El sentido en que es utilizada la palabra autarquía refiere un poder absoluto o dominio de sí mismo y denota autosuficiencia. Ídem.

Pues lo anterior responde al cómo y para qué del contractualismo, ahora nos toca responder el qué y el por qué. Lo que se pacta en el contrato es la cesión de ciertos derechos o libertades que el salvaje tiene el estado de naturaleza y que cede al Estado; la causa o el porqué del contrato es explicado como la pervivencia o perfeccionamiento del género humano.

Lo que se cede no es un derecho, sino la voluntad como autarquía, el poder y dominio ejercido sobre el ser, sobre el mundo y sobre los otros; cabe destacar que la autarquía cedida, solo es respecto de aquel dominio y poder cuya expresión se caracteriza por manifestaciones de violencia.¹⁵⁰

¿Qué tipo de acciones son las que se caracterizan por su manifestación violenta? Implican las acciones de dirigir, ordenar y juzgar; acciones que en el fondo determinar la realidad del mundo, instaurando el orden de las cosas, significa ya su representación, por tanto, el poder que realmente se cede es el de representar el mundo.

En este orden de ideas, existe una sustitución, antes del pacto el ser es voluntad de vivir, como la vida en el estar; después de él, es vivir en la voluntad, como estar en la vida de cierta forma; marca al ser su forma.

Pues bien, la condición de posibilidad que permite la concreción de la teoría es la creación de una nueva ficción: la voluntad general que se expresa a través del Estado; la diferencia entre voluntad general y el concepto de Dios al que sucede, es que el orden de las cosas ya no es exterior al hombre, ahora es interior; más aun, ya no solo participaba a través de la interpretación de las verdades apodícticas, ahora es creador del ellas. Con lo que no se legitima la independencia

¹⁵⁰ Locke es quién mas enfatiza el control del poder violento, insiste en que la diferencia radical entre el estado de naturaleza y la sociedad, es la creación del cuerpo político, pero en especial la identificación de un juez común.

de la razón respecto de Dios, ahora la razón se sostiene a sí misma volviendo a la interpretación del ser a partir de una razón solipsista.

El artificio lingüístico del orden sucede de la tercera persona del singular a la primera y la tercera del plural, haciendo fácil comprender la transición de la voluntad, partiendo del dominio y poder de sí al precepto o mandato de alguien, del yo-tú en el diálogo se transcurre al nosotros-ellos. Entre nosotros que acordamos que ellos nos gobiernen; nosotros en tanto que ellos.

Más aun, en el acto del pacto la distancia no existe sino hasta después de su concreción. La distancia en el momento de la concreción del pacto es nulo porque supone la igualdad de los contratantes, después de transigido la distancia se instaura entre aquellos que reciben la voluntad y los que la ceden.

Cabe destacar, que a pesar de las diferencias entre los contractualistas, hay un común denominador el axioma según el cual la razón es inherente al hombre; la razón es autónoma y suficiente, por tanto, es inmanente.

La existencia de dos tipos de órdenes que guiaban por una parte el mundo divino y por otra el mundo terreno, y la confluencia de ellos en uno y absoluto, se sustituye en este periodo, opera una reducción sintética del mundo, en el que el orden humano ya no era en imitación del divino, por el contrario el ser en su plena existencia volitiva instauraba su orden e instituía su realidad.

Este nuevo orden delo profano como independiente instaura el deber jurídico. El deber ser jurídico resultado de la voluntad general pactada, es el único lazo que liga el ser al estado, la vida política solo puede ser pensada desde el texto que la funda.

El deber ser jurídico se manifiesta como una fe renovada; la nueva fe encuentra como norma trascendental a la razón inmanente, la cual, no es fundamento de la

teoría jurídica-política, sino consecuencia metafísica. La metafísica en la modernidad continua estudiando a la trascendencia, sin embargo, comenzó a apoyarse en la inmediatez e inmanencia del yo pensante.

La condición de posibilidad de la estructuración del ser y del deber ser, se encuentra en una fractura epistemológica, es decir, en las formas y sustancias por medio de las categorías de conocimiento, y el método por el cuales se construyen, validan y demuestran.

Los axiomas que rigen la construcción del conocimiento verdadero son los de unidad y el de homogeneidad de la naturaleza –del hombre, del estado, entre otros-; en función de los que se deducía y analizaba.

Sin embargo, el problema epistémico surge en el conocimiento del espíritu, pues no solo descubrimiento y la comprobación, sino la propia observación implican una acción que dirige el sujeto sobre el objeto, sin embargo, ambos son uno, ser. Contradicción que es resuelta por el los filósofos de la modernidad; los autores que propiciaron la fractura en el campo de la epistemología, específicamente en la metodología, fueron Galileo y Descartes.

Galileo estableció que la naturaleza es el reino de la medida y del orden, y sus leyes se expresan de forma matemática, por tanto, lo real encarna lo matemático. Galileo reduce el mundo de los fenómenos a lo cuantitativo anteponiendo como base a las matemáticas; el resultado de ello es una naturaleza matematizada. Mientras que Descartes, a través de la duda metódica busca una verdad apodíctica, de la que por medio de una cadena deductiva se conocieran las demás verdades, el *cogito* es pues el último criterio de toda verdad: *cogito ergo sum*. El *cogito* no es una reflexión, sino la conciencia de sí como cosa pensante.¹⁵¹

¹⁵¹ Op. Cit. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. p. 423.

El método utilizado por la ciencia moderna a diferencia del método escolástico, tiene por finalidad la probabilidad y la posibilidad, más que, la certidumbre y la necesidad; sustituyó la teología por una metafísica matemática, retornando a la geometría euclidiana. Euclides establece que la geometría puede construirse deductivamente en función de un sistema de axiomático, partiendo de una serie axiomas o postulados considerados verdaderos que se admiten sin necesidad de demostración, se derivan mediante operaciones lógicas, postulados, principios y teoremas que son verdaderos solo sí se demuestra su correcta derivación lógica.

Sin embargo, afirmar la verdad universal de los axiomas jurídico-políticos, requería un retorno al escolasticismo, y especialmente memorar la frase de San Anselmo “creer para entender y no entender para creer”; tras una largo camino de investigación, el axioma y los postulados llegan a su concreción para el siglo XVIII, el axioma es que la razón es inherente al hombre; y los postulados son: la igualdad de los hombres, ciertos derechos son inherentes al hombre, los hombres quieren conservar esos derechos, los hombres consienten la constitución del gobierno, el gobierno defiende los derechos del hombre.

Por tanto, lo determinante en el nuevo método no solo es determinar la validez lógica, sino también, determinar la posición que ocupa el postulado en la cadena deductiva. Es así como la neoescolástica retomando el método de la escolástica clásica, otorga al conocimiento dialectico los valores de verdad del conocimiento apodíctico; con ello fue posible armonizar la existencia del sistema axiomático con la duda metódica del cartesianismo; y su demostración quedó ordenada en la lógica y las matemáticas, a través del método euclidiano.

El axioma y los postulados modernos del conocimiento jurídico-político se materializan en la Declaración de los derechos de Virginia (1776), de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789), y de la Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana (1791), hicieron que el

axioma y los postulados se transformaran en condiciones materiales de la experiencia.

La posibilidad se torno realidad, sin embargo, no llego a ser necesidad; es decir, su existencia en tanto conexión con la realidad no llegó a estar determinado por las condiciones generales de la experiencia; sino hasta fines del siglo XIX la existencia de una Constitución escrita se torna realidad necesaria.

Lo que conlleva a un gran problema desde la postura filosófica Levinasiana, pues ya no solo existe una representación sino una cadena de ellas, es decir, lo que existe es una significación cultural.

El largo recorrido del saber y de la lucha, han llevado a una alianza entre derecho y escritura; ya el derecho es deificación del texto, el culto marca sus propias reglas, reglas de lectura, de escritura y de interpretación, la capacidad de su comprensión es limitada. Las implicaciones de un circulo hermenéutico son que asumen al sujeto no en tanto ser, sino en tanto palabra o signo.

¿Qué es lo que convierte el ser en signo? Su reconocimiento en la escritura, antes de ello, su existencia al margen del texto solo es naturaleza, es realidad sin adjetivo; sin embargo, el acto de signar su forma y su posibilidad, es la decibilidad del ser. Sin embargo, la decibilidad del ser aun no es el verdadero problema, el problema radica en la distancia entre la naturaleza y la convención, es decir, el criterio por el que la naturaleza del ser se torna en convención del ser; o mejor aún, cuál es el criterio que limita al yo frente al tú: la legalidad toma la voz acallando a la legitimidad, la ontología la toma acallando a la ética.

La legitimidad es supuesta por la legalidad, es una autodonación de autoridad, que se manifiesta en el concepto de democracia, y por la cual, el ser re-conocido participa en la producción y reproducción del orden; por tanto no habrá un ser re-conocido y a la vez ilegítimo; dicha categoría corresponde al ser desconocido.

Respondiendo a la pregunta anterior la distancia se mide en palabras, es decir, la penetración de la presencia del ser como re-presentación en el texto.

En el fondo ambas nos conminan al estudio de la autoridad, ¿qué autoriza a la autorización? La autorización de la autoridad tiene origen en la posibilidad de una voluntad consentida. La violencia contra lo Otro en el discurso del derecho es una marca instaurada por la autoridad, el poder de marcar al ser por el signo y confinar su forma en el texto;

La imposibilidad de la voluntad consentida ya es estudiada por Levinas como abdicación de una facultad en tanto poder, surge al momento de encarar dos aspectos de la voluntad: admite o rehúye una cosa. El acto de rehuir implica ya un apartamiento en el interior, a través de la evitación del trato con el otro, mientras que la admisión es un recibimiento sin oposición de lo que se encarga.

La distancia entre ambas es por un lado la Libertad, y por otro, la Responsabilidad, el texto y el diálogo, el re-conocimiento y el recibimiento, la auto-conservación y la alter-conservación, la conciencia de sí por sí y la conciencia de sí por otro.

Cabe destacar que la auto-conservación pasó a una hetero-conservación en el siglo XX, por medio del re-conocimiento de los derechos colectivos. Sin embargo, el reconocimiento del Otro no implica su recibimiento, la diferencia entre uno y el otro se haya marcada necesariamente en una desproporción que signa el exceso y la inadecuación.

El exceso y la inadecuación se revelan al momento de considerar los límites de la justicia y del derecho; el límite se revela al considerar las aporías existentes dentro de la estructura del discurso del derecho, como lo es la contradicción entre el derecho y la justicia, por un lado el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia, y la justicia se pretende presente en el derecho, y ambas constituidas.

La existencia de aporías lleva al cuestionamiento crítico de la base del derecho que actualmente es el concepto del hombre, el hombre en sí; así como la base de la justicia como proporcionalidad calculada, igualdad, o acto distributivo. La suspensión del axioma del logos, es la epoche.

Expresión Levinasiana	Constitución
<p>Identidad de lo humano: lo Mismo y lo Otro lo son por la Huella ética, por el amor a cualquier prójimo. Es decir, el ser es un soy por la relación con el Otro.</p>	<p>Construye la identidad de lo humano a partir de la representación del ser como razón solipsista, es el criterio por el que lo humano se considera como tal. El deber ser aun se funda en una teleología, como es la paz. El deber ser ahora se identifica inversamente es una obligación para el Estado y un derecho para el individuo; el contenido de los derechos delimita la existencia del ser. Así lo Otro que no cumpla los modos de existencia de ese ser representado no es humano.</p>
<p>El amor al prójimo insta una vida trasciende en el dar al Otro, así la existencia no viene dada por la muerte sino por la vida. El tiempo no es aquí y ahora sino es infinito por el Otro.</p>	<p>Al igual que en la época anterior lo humano se funda en una razón solipsista. Si bien es cierto que en el deber ser enuncia una serie de derechos y obligaciones que hacen de lo humano un humano jurídico, también lo es que lo humano a secas tal como lo trata Levinas desborda los límites impuestos por el derecho. Por ello configura una estructura de la conciencia parte del egoísmo, situación que explica como un ser humano deja de ser un ser jurídico quedando en la indeterminación, tal es el caso de la humanidad de los migrantes ilegales.</p>
<p>El amor al prójimo marca una separación de la economía del gozo lo cual implicaba vivir en un</p>	<p>Parte de la representación de la identidad, es decir, de la significación cultural de lo</p>

<p>mundo significado a partir de la felicidad. La separación es ofrecer la posesión del Mismo al Otro y el amor en el lenguaje.</p>	<p>humano. La responsabilidad se encuentra limitada por la libertad. El sentido que hace posible toda significación es el egoísmo, pues el yo es el que determina al Otro.</p>
<p>La conciencia egoísta alejada del gozo se instaura como una conciencia ética fundada en la responsabilidad y en el diálogo. El yo consciente de la indigencia del otro, se percata que lo humano no es la <i>igualdad</i>, no es la pertenencia a una identidad, no es género. Ser humano es amor, es dar, es la posibilidad de existir aun después de la muerte, el mismo o el yo va más allá del tiempo en la acción de dar o hablar al otro.</p>	<p>Procede de una conciencia egoísta toda vez que parte de la igualdad instaurada por la identidad: libertad absoluta y una responsabilidad restringida.</p>
<p>Logos, libertad y justicia: El amor es principio de sentido y constituye límite a toda significación; impone al yo una responsabilidad, responsabilidad de significar y hablar dentro del límite ético. La responsabilidad manda al mismo, y :</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Posibilita la concepción de una libertad nula ante una responsabilidad absoluta. b) Guía el decir en el diálogo como límite de toda significación posible. c) Impele al mismo a no hablar del otro, sino a hablar con el otro. 	<p>El corpus por partir de la conciencia estructurada a partir del egoísmo se funda en la razón solipsista, por ello, se enfatiza conocer al Otro y no hablar con él.</p>

3 Fenomenología del derecho: dimensión metodológica

La finalidad del presente capítulo es comprender el fenómeno del derecho a la luz de la fenomenología planteada por Emmanuel Levinas. Para acceder al modo en que un sentido funge como condición de posibilidad del fenómeno del derecho, partiremos de la metodología descrita en el capítulo 2.

En el 3.1 denominado *De otro modo que ser o de lo otro que el ser en el derecho*, analizaremos los modos en que es posible significar al fenómeno del derecho, por un lado tenemos una significación que parte del sentido del egoísmo, y por otro, la significación que parte del sentido ético.

En el 3.2 intitulado *Derecho y Otredad ante el fenómeno migratorio*, atenderemos en primer lugar a la descripción del contexto jurídico en el que se desarrolla el fenómeno migratorio. Lo que nos coloca en posibilidad de analizar la relación existente el Mismo, el Otro y el Estado; así como determinar las funciones que cumple la ley en dicha relación.

En el 3.3 *Una mirada al derecho desde el rostro extranjero*, en su primera parte analizaremos los principios jurídicos fundamentales y los conceptos generales del Derecho a la luz de la ética propuesta por Levinas; en su segunda parte es una reflexión sobre los derechos humanos.

3.1. De otro modo que ser o de lo otro que el ser en el derecho

La finalidad de este punto es esclarecer las siguientes preguntas ¿cómo es posible el sentido del derecho? y ¿es posible la conciencia de este sentido? y en esta línea ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y de ser así ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

Antes de iniciar el análisis es preciso aclarar que *De otro modo que el ser o más allá de la esencia* es la frase en la cual se puede resumir el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, toda vez que posibilita un más allá del ser y con ello un orden superior al de la ontología, es decir, condensa los movimientos del método fenomenológico. Ya que hemos analizado cada uno de estos movimientos en el capítulo 2 nos encontramos en condiciones de explicar el sentido del fenómeno del derecho recurriendo a dichos movimientos. Tarea que será desarrollada en el presente punto intitulado 3.1. *De otro modo que ser o de lo otro que el ser en el derecho*.

Pues bien de *otro modo que el ser o más allá de la esencia* es el centro de la tesis Levinasiana por medio de la cual propone una sustitución de la ontología por la ética; un ser separado en la relación cara-a-cara presupone una libertad nula y una responsabilidad ilimitada, es decir, es una huella pre-original que manda.¹⁵²

Esta huella marca un momento culminante en la filosofía Levinasiana, ya que instaura la significación como precedente de las esencias, es la substitución-significación “La humanidad -tercero excluido, excluido de raíz, no-lugar- y la subjetividad significan la explosión de esta alternativa, significan uno-en-lugar-del-

¹⁵² Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*. Trd. Antonio Pintor Ramos. Sígueme salamanca. Salamanca, España, 2003. p. 58

otro (substitución), significación en la significancia del signo antes de la esencia, antes de la identidad...la ruptura de la esencia es ética.”¹⁵³

La Huella como una marca ética inmemorial es condición de posibilidad de la significación porque desborda el orden ontológico en el que aparece, es decir, en el dialogo:

“La relación entre significado y significación es, en la huella, no correlación, sino la irrectitud misma. La relación pretendidamente mediata e indirecta de signo a significado pertenece al orden de la correlación y, por tanto, es una rectitud y descubrimiento que neutraliza la trascendencia. La significancia de la huella nos pone en relación lateral, inconvertible en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del descubrimiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible...Pero si la significancia de la huella no se transforma inmediatamente en la rectitud que marco el signo –el cual revela e introduce lo Ausente significado en la inmanencia- es porque la huella significa más allá del ser. El orden personal al cual nos obliga el rostro está más allá del ser.”¹⁵⁴

Es así como la substitución desemboca en el Decir, en el lenguaje “...no un Decir que se disimula y se protege en lo Dicho, escudándose entre palabras frente al otro, sino un decir que se descubre –esto es, que se desnuda de su piel– como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento; por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose.”¹⁵⁵ La

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁵⁴ *Op. Cit. Humanismo del otro hombre*, p. 75.

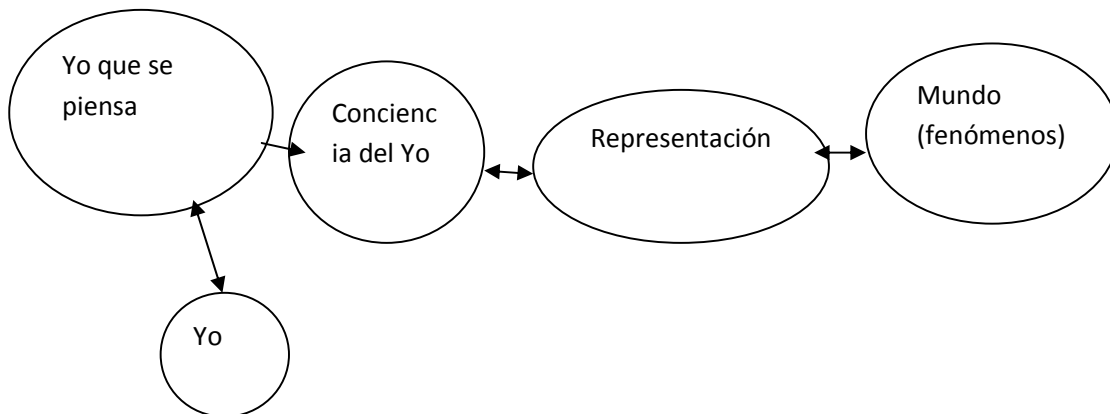
¹⁵⁵ *Op. Cit. De otro modo que el ser o más allá de la esencia*. p. 60.

presentación y donación del signo en la significancia de la significación, constituye un movimiento ético y no ontológico, es responsabilidad más allá del ser.

Si la huella condiciona la existencia del movimiento cara-a-cara no solo como posibilidad misma de todo sentido (significación de la significancia), sino como posibilidad misma de la conciencia ética ¿cómo es posible el sentido del derecho?, ¿es posible la conciencia de este sentido?, ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

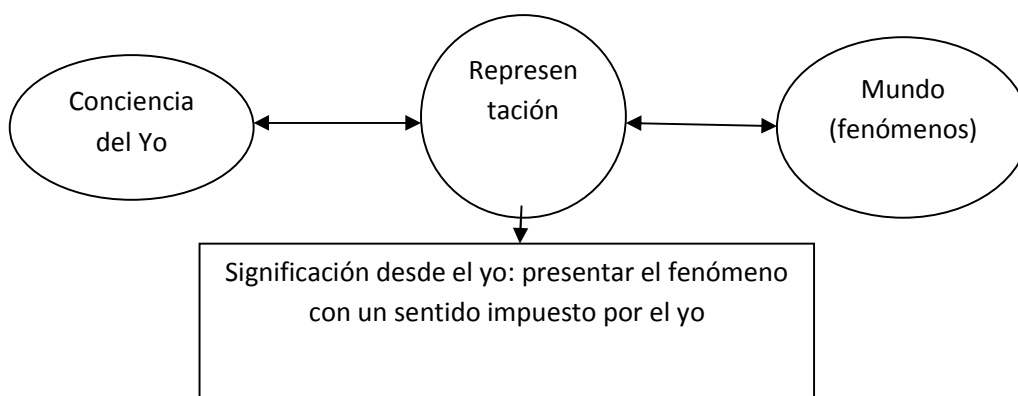
Las dos preguntas iniciales ¿cómo es posible el sentido del derecho? y ¿es posible la conciencia de este sentido? se encuentran en una relación de correspondencia más no identidad, pues dado, que el sentido y el fenómeno de la significación independientemente que su abordaje sea desde la ética o el egoísmo requiere necesariamente la presencia de la conciencia; sin embargo, en una y otra tanto la estructura, como el modo de aparecer del fenómeno derecho serán distintas.

El derecho tiene dos posibles modos en los que aparece el sentido, la primera es la abordada desde una conciencia del yo, en la que conciencia imbuida en la economía del gozo es una conciencia del sí para sí. En este modo de la conciencia el sentido aparece al ser como representación, es decir, es un concepto que sustituye la realidad, concepto que hace presente desde el sí para el sí y en donde la esencia de los objetos responde al de utilidad.

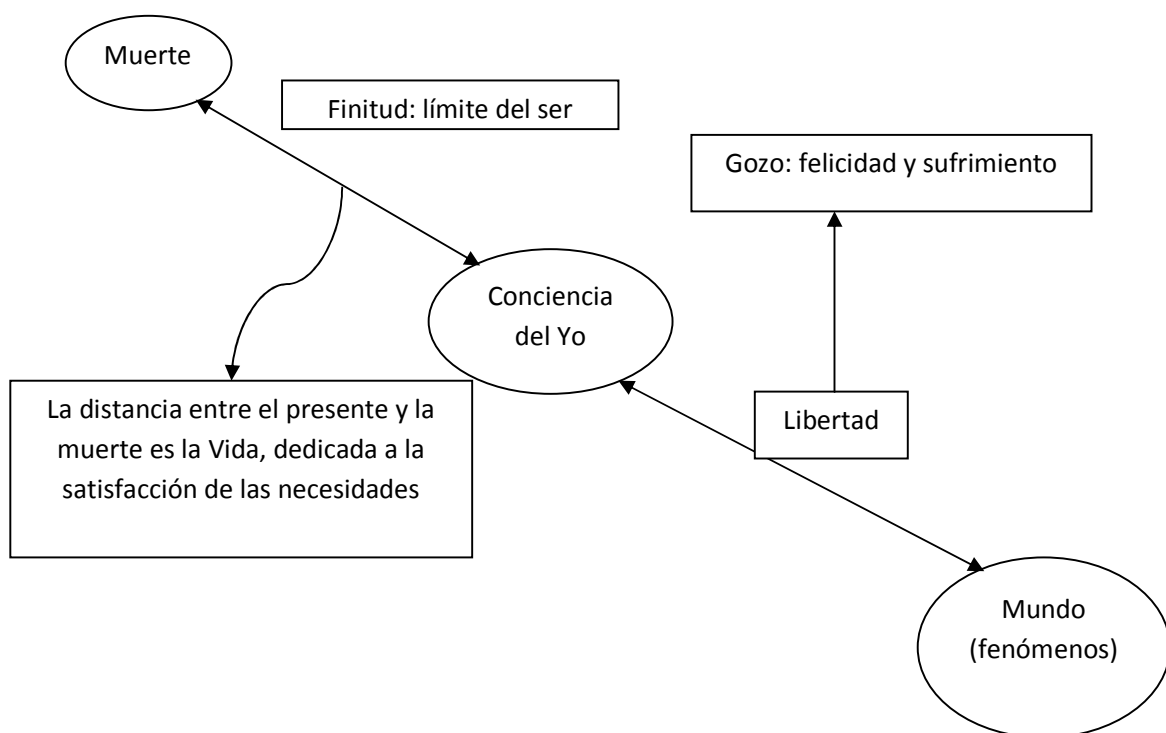


El diagrama anterior explica la forma en que la conciencia del yo representa el sentido de un fenómeno; una vez que el yo se erige conciencia de sí mismo accede al mundo de los fenómenos a través de la representación, lo que significa que el fenómeno ya es mediado por algo que lo hace presente a la conciencia.

En dicha conciencia la significación de la significancia no se apertura ni se inaugura en el sentido ético Levinasiano sino se obstruye por los denominados no-discursos, palabra muerta en la que la expresión del rostro no asiste a su presentación por la función de la representación. En este orden de ideas, el fenómeno vivenciado por un ser es la experiencia del cálculo, operación de ajuste entre funciones o finalidades, es decir, que el ser impone un sentido a través de la representación al fenómeno.



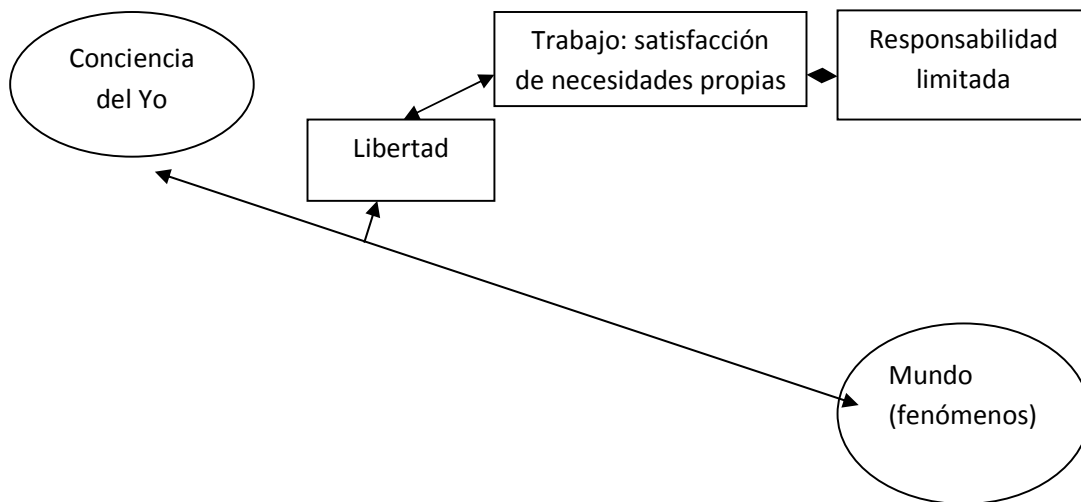
En la conciencia egológica el fenómeno del derecho se funda en la constitución del ser a partir de la experiencia de la muerte, es decir, del miedo. El modo en que aparece el derecho en esta estructura de la conciencia, es análogo al de la felicidad, es decir, el ser en el sentir de la sensación y no en la sensibilidad del sentido, se escinde de sí Mismo como un yo pero regresa a sí mismo, un yo liberado: un ser ateo. La libertad es el criterio de separación por la que el yo se establece como Mismo, separación en la ipseidad en el fenómeno del gozo.



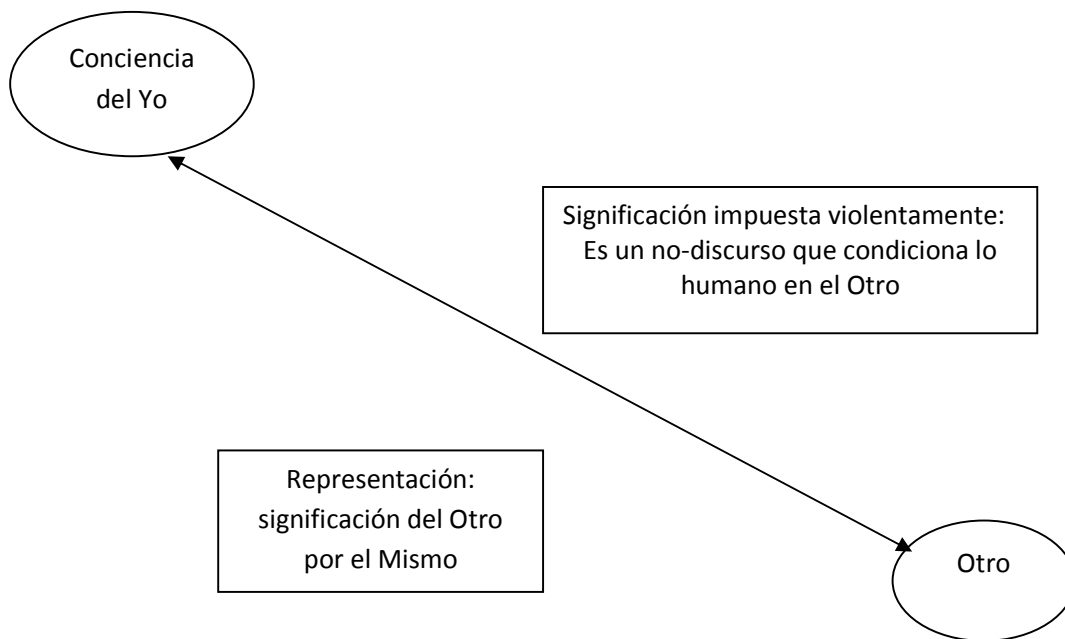
Pues bien dicha estructura de la conciencia condiciona la aparición y comprensión del fenómeno del derecho, fundándolo a partir de la libertad. En este sentido del derecho, desde el solipsismo que procede de la libertad, es un derecho que se despliega desde el sí y regresa a él, es individualidad.

El fenómeno del derecho aparece a la conciencia en el tiempo cronometrado por la necesidad y la dependencia; es decir, fenómeno del derecho vivenciado en un

mundo concebido como un instrumento trabajado por la fuerza humana, en el que el producto se ofrece al mercado como obra, solo le queda un sentido posible, y es el de reclamar la posesión.



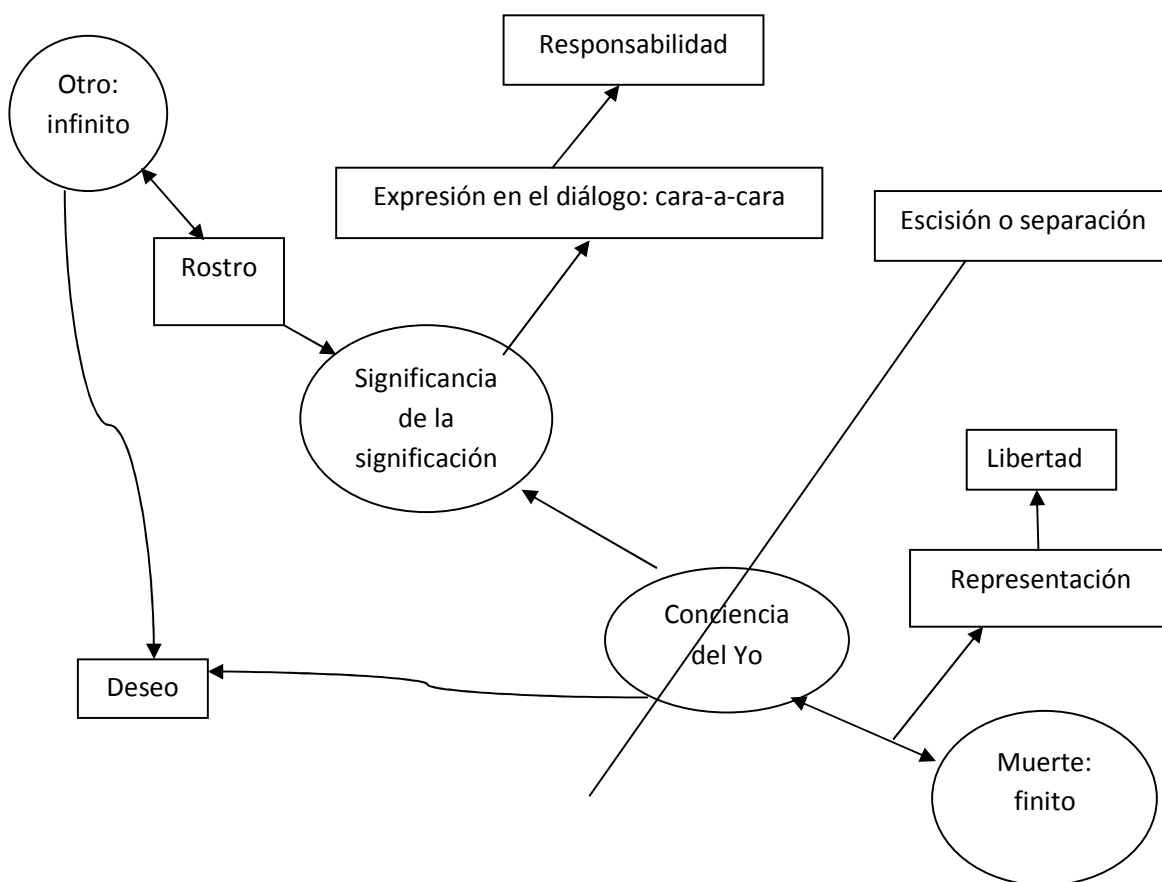
El acto de reclamar dista por mucho del Llamado ético Levinasiano por el cual se responde al Otro ofreciéndole el mundo, el reclamo llama exigiendo, no oye, pero ¿qué hace de la exigencia una manifestación del no-discurso? La ausencia de la expresión del Rostro y del movimiento cara-a-cara, es un fenómeno que no se da en relación al Otro, sino un derecho que desde una conciencia de sí condiciona lo humano en Otro; condicionamiento de lo humano que requiere el reconocimiento de igualdad en una relación donde los elementos son diferentes.



El sentido del derecho es posible como un modo de la relación del ser consigo mismo o relación yo-yo, y es posible la conciencia de ese sentido desde y hacia el egoísmo; así el derecho fundado en la libertad postula la igualdad con la finalidad de hacer posible la justicia y la paz, pero ante estas dos últimas formas ya estamos ante una relación de la conciencia y la voluntad. Antes de responder a ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad? es necesario abordar la segunda estructura de la conciencia en la que es posible un sentido Otro del fenómeno del derecho.

La segunda estructura es la que procede de una conciencia separada y guiada por el Deseo metafísico a lo absolutamente Otro. El yo ateo se encuentra en posibilidad de mudar del egoísmo a la bondad, en el encuentro con el Rostro, pues se apertura la significación de la significancia, es decir, la posibilidad del sentido asistido en la expresión. Esta donación de sentido en la presentación de la expresión imposibilita la violencia, es decir, la contención de uno en otro, o más aun, la suspensión del ser por la posesión y apropiación del sentido.

Cabe recordar que el Mismo que participa del Cara-a-cara es un ser que trasciende metafísicamente lo que significa que existe por y para Otro, un ser autónomo y sin necesidad, porque recibir al Otro implica para el Mismo la ruptura con la economía del gozo y de la felicidad, es decir, un ser que en lugar de poseer el mundo lo ofrece, un ser responsable.



Es el ofrecimiento del mundo, el movimiento por el que Levinas opone la acción de la contemplación con respecto a la pasividad de la enseñanza en el lenguaje, oposición entre ontología y ética, conciencia de sí y conciencia por Otro, libertad y

responsabilidad. Es así como se instaura la estructura de la conciencia que se posibilita a partir de la responsabilidad por el Otro en la ética del lenguaje.

Pues bien, ¿cómo es posible el sentido de algo en esta estructura de la conciencia? El modo en que es posible el sentido es en la relación Cara-a-cara: la responsabilidad en la bondad por el Otro. Es así como la posibilidad del sentido solo acontece en la relación en el discurso, en la expresión del Otro, que es Epifanía porque el recibimiento del Otro en el discurso es una enseñanza no-violenta.

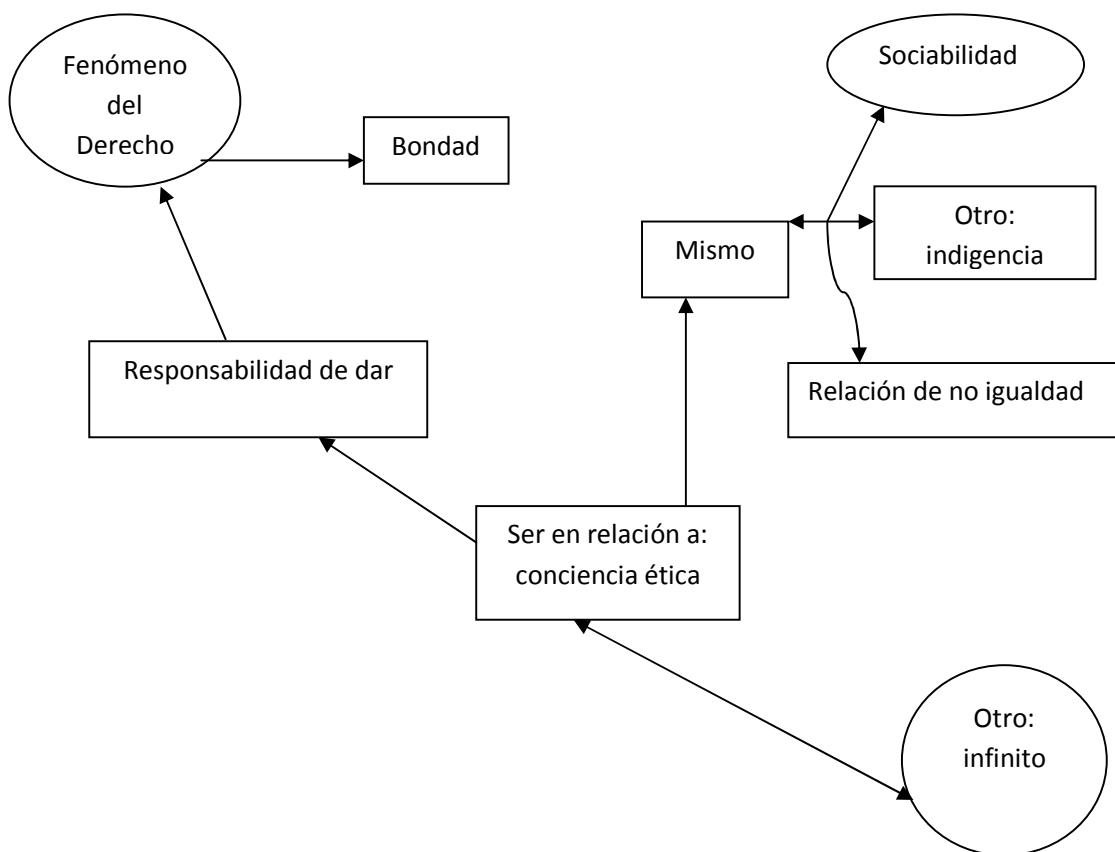
Estar en relación a en el diálogo apertura la significación de la significancia. Para Levinas la significación de la significancia tiene dos criterios límites: la ética y la vida. La ética porque el Rostro del Otro expresa el mandamiento *no mataras*, tal imperativo formula el condicionamiento por la que el Mismo es. La vida porque el ser separado se erige como un aún-no frente a la muerte, enfatiza no el miedo al fin de la existencia, sino al sufrimiento que ocurre en la distancia entre los extremos.

Por lo anterior, el fenómeno del derecho ante la conciencia por Otro se funda en la constitución del ser a partir de la ética y de la vida. El modo en que aparece el sentido de un fenómeno a esta estructura de la conciencia se corresponde a la del sufrimiento, pues en la dolencia del sufrimiento el tiempo sostiene una anfibología, la dolencia se sufre en el presente del cuerpo, y a la vez retiene la posibilidad de un mal porvenir; anfibología que en la conciencia sustituye la libertad por la responsabilidad: *no-libre pero aun libre*. Ante esta responsabilidad absoluta se vislumbra una libertad nula, la distancia entre ambas prescinde del miedo a la muerte, ateniéndose al sufrimiento en la vida.

Por tanto, el modo en que aparece el sentido del fenómeno del derecho a la conciencia por Otro se funda en la constitución del ser a partir de la responsabilidad de la vida, modo que es posible por el diálogo en el lenguaje. La

responsabilidad es el criterio de separación por el cual el Mismo se separa de sí como un yo no-libre, ya que el movimiento no regresa al sí o al yo-yo, sino que queda suspendido hacia al Otro en el fenómeno de la trascendencia al Infinito.

La estructura de esta conciencia también condiciona la aparición y comprensión del fenómeno del derecho, pues en esta conciencia el ser no es en sí por sí, sino por y para otro, y en función de ello un *ser en relación a*, es decir, del deseo metafísico el ser es guiado a lo Infinito. Ser en relación al extranjero, ser por la responsabilidad.



Ante dicha estructura de la conciencia la aparición del sentido del fenómeno del derecho se funda en la responsabilidad. En este sentido del derecho, no lo es desde el solipsismo que procede de la libertad como movimiento que se despliega

desde el sí y regresa a él, sino de la sociabilidad que procede de un ser en relación a y que va al Otro.

El fenómeno del derecho aparece a la conciencia en el tiempo para Otro, es un tiempo en que se ofrece el mundo y se da. El fenómeno del derecho se vivencia en un mundo que no se concibe como utensilio o elemento en el que el sí por el domicilio posee una extraterritorialidad, al contrario, es un mundo concebido como alimento pues “El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición.”¹⁵⁶ De esta forma la conciencia se encuentra ante lo totalmente exterior del mundo, como un no-yo incapaz de contener lo incontenido, en este sentido la estructura se torna en la der ser hambriento e indigente.

En la conciencia por Otro en un mundo de seres hambrientos e indigentes solo queda un sentido posible del fenómeno del derecho, y es el de responder al Llamado que expresa el Rostro, es decir, la urgencia de una respuesta ante la responsabilidad absoluta. El sentido de dicho fenómeno solo puede significar en el movimiento del cara-a-cara, no implica un condicionamiento de una conciencia sobre otra, sino una comprensión del sentido de la expresión. Comprensión que se realiza no en la exigencia de justicia sino en la humanidad, es decir, en el ser capaz de sociedad.

El sentido del derecho es posible como un modo de la relación del Mismo con el Otro, y es posible la conciencia de ese sentido desde y para la responsabilidad en la bondad; así el derecho fundado en la responsabilidad postula una disimetría, la igualdad de lo Otro en su pobreza e indigencia; de esa forma ante un *tú* surge un *nosotros* libremente responsables de su humanidad, disimetría que posibilita la sociedad fraterna o en la fraternidad.

¹⁵⁶ Op. Cit. *Totalidad e infinito*. p. 147.

Pues bien resumiendo las estructuras de la conciencia y los modos en que ante ellas aparece el sentido del fenómeno del derecho, tenemos lo siguiente: una conciencia de sí para sí accede al fenómeno del derecho desde la libertad y cuyo agotamiento del fenómeno es la justicia; en tanto, una conciencia por y para otro accede al fenómeno desde la responsabilidad y el agotamiento es la bondad: “Finalmente, la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad”¹⁵⁷

Pues bien ahora nos toca analizar sí ambas estructuras y modos en los que es posible el sentido derecho determinan la voluntad, es decir, ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

En la primera estructura de la conciencia, en la conciencia del egoísmo, la conciencia del ser en el fenómeno del gozo y de la felicidad determina un modo de la voluntad que podemos denominar en-lo-de-sí. La voluntad en-lo-de-sí es una voluntad guiada por la libertad, y se constituye en la intención del querer. La voluntad del querer se manifiesta en la acción, en el trabajo del hombre que transforma el mundo en obra, sin embargo, la obra en tanto ofrecida al mercado oculta la voluntad. Sin embargo, también puede manifestarse en el no-discurso cuando se considera al Rostro del Otro como una esencia significable y no como significación.

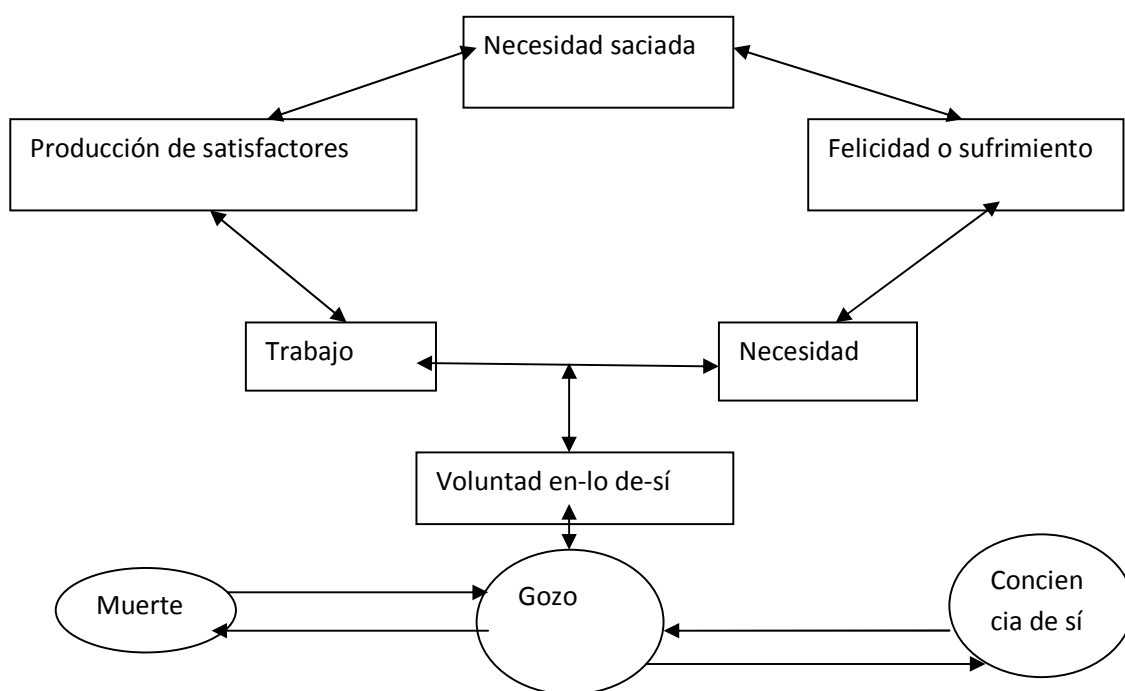
Este ocultamiento de la voluntad vuelve a la obra ausente de su autor: “Todo el ser del querer no se desenvuelve en el interior del sí. La capacidad de un yo

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 87.

independiente, no contiene su propio ser. El querer escapa del querer. La obra es siempre, en cierto sentido, un acto truncado. No soy íntegramente lo que quiero hacer.”¹⁵⁸

La ausencia de la voluntad ocurre en la obra y en el no-discurso, pues implica que la conciencia de aquel que obra o habla inicia un movimiento que tiene por fin el punto de inicio, es decir, de sí para sí. Por ello la voluntad de querer posee una intención de sí mismo, y por tanto, desinteresada respecto del Otro. La voluntad en-lo-de-sí ocasiona que la existencia del ser se agote en sí misma: existir para mi existencia; existencia que se consume en el trabajo para sí.

Consiguientemente la estructura de la conciencia del egoísmo no solo condiciona el modo en que ha ella aparece el sentido, sino suscita una forma específica de la voluntad: el querer en-lo-de-sí; el modo en que es posible es en la acción que procura la satisfacción de la necesidad del yo-yo.



¹⁵⁸ Ibídem, p. 241.

Siendo posible el sentido del derecho como un modo de la relación del ser consigo mismo, y la conciencia de ese sentido desde y hacia el egoísmo, ¿es posible que ese sentido del derecho determine la voluntad? efectivamente, una conciencia en el egoísmo motiva la obra o el no-discurso desde la voluntad del querer; análogamente en el fenómeno del derecho implicaría un fin en la finitud de la existencia en dicha conciencia: la paz y la justicia.

El fenómeno del derecho aparece a la conciencia como reclamo por la posesión: *el yo que habla alega*, la voluntad del querer anima una acción en lo-de-sí, un interés en sí.¹⁵⁹ Por tanto, el fenómeno del derecho para esta estructura de la conciencia inicia en la libertad para asegurar la igualdad y hacer posible la justicia y la paz.

Lo anterior estructura y modo de aparecer del sentido del fenómeno del derecho a la conciencia a primera vista no pareciera alejarse de la ética; sin embargo, considerando que toda la estructura y las relaciones entre sus elementos parten del egoísmo no podemos suponer que una libertad que iguala para procurar justicia y paz manan del amor al prójimo.

Pues bien ¿cómo la justicia y la paz son posibles como movimientos de la conciencia egológica? Teniendo en consideración que la igualdad presupone un modo idóneo de humanidad, y por ello, condicionamiento de lo humano en Otro, es posible la justicia sustentada en ella, es el primer paso para igualar la diferencia, es decir, para subsumirla en la un neutro impersonal: “La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón...Que la Razón se a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y lo engloba, no

¹⁵⁹ “El querer de la voluntad viviente aplaza esta servidumbre y, en consecuencia, quiere contra otro y contra su amenaza.” *Ibíd.*, p. 240.

puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana solo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad lo limite.”¹⁶⁰

Igualdad que supone el mínimo necesario para la acción de la justicia, justicia que dentro de la economía del gozo y la felicidad responde únicamente a la posesión, lo mío y en cuanto a mí, es por ello que la justicia es un instrumento de reivindicación de la posesión, es decir, de aquello por lo que hacer al ser en dicha economía: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius summi cuique tribuendi* (la justicia es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho).

Cabe destacar que el termino justicia dentro de la filosofía Levinasiana tiene dos sentidos: el primero es cuando el concepto es interpretado por el autor como instrumento de las instituciones estatales, es decir, como la acción de administrar justicia de acuerdo a un orden, en cuyo caso procede de la conciencia egológica; el segundo es cuando recurre a la justicia para calificar al movimiento del Cara-a-cara, caso en el que procede de la conciencia ética o en relación a, de este modo en el dialogo lo Otro, los otros y el yo expresan humanidad, en este sentido: responsabilidad por las desgracias del prójimo, del hermano.¹⁶¹ Por ello el sentido de humanidad precede al de justicia, así la justicia es dar al Otro porque el Mismo por su hermandad es responsable de la indigencia del Otro.

Después del anterior paréntesis podemos concluir que, la justicia como acción animada por la voluntad en-lo-de-sí responde al modo de la conciencia del egoísmo, y que en tal virtud, aquello que es reivindicado por el reclamo es la posesión de algo cosificado por el gozo. Así que lo determinante es la necesidad del yo en su egoísmo. También responde a la paz entendida como un estado de

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶¹ “El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al “yo-tu” suficiente y que se olvida en el universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad.” Op. Cit. *Totalidad e infinito*. p. 226.

cosas en la que se encuentra suspendida la posibilidad de la guerra, así, una violencia administrada a su mínima manifestación, pero al fin y al cabo, dosificación de la hostilidad. Interpretación que es posible al considerar que la libertad del otro consiste en su fuerza.

Ahora toca responder con respecto a la segunda estructura de la conciencia las preguntas ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

En la segunda estructura de la conciencia, la conciencia por y para el Otro, la conciencia del ser en el fenómeno de la trascendencia es posible por la relación Cara-a-cara, sin embargo, esta estructura también dispone un modo específico de la voluntad: la voluntad alienada por Otro.

La voluntad alienada por Otro acontece por la responsabilidad, y se constituye por la intención del querer extraño, del querer al prójimo, de amar a cualquiera. Dicha voluntad se expresa en la pasividad del dar pues la conciencia en relación a encuentra que la voluntad para sí o en-lo-de-sí se traiciona al momento en que la obra es significada por una voluntad extraña. Así la conciencia desnuda de voluntad no es otra que cuerpo: *corporalidad de la voluntad*.

El régimen del cuerpo es el criterio de la voluntad, sin embargo, la conciencia confiesa una voluntad traicionada y al mismo tiempo fiel, traición y fidelidad que inician en esa misma corporalidad. El yo-puedo que obra se enfrenta a la traición al reconocer que ante su ausencia la significación de la obra corresponderá a una voluntad extraña o extranjera; negar dicha relación permite a la voluntad permanecer fiel a la conciencia.

Sin embargo, en ambos casos la voluntad extranjera se afirma respecto de la conciencia como completamente exterior, como aquello sobre lo cual la voluntad no puede poder.¹⁶²

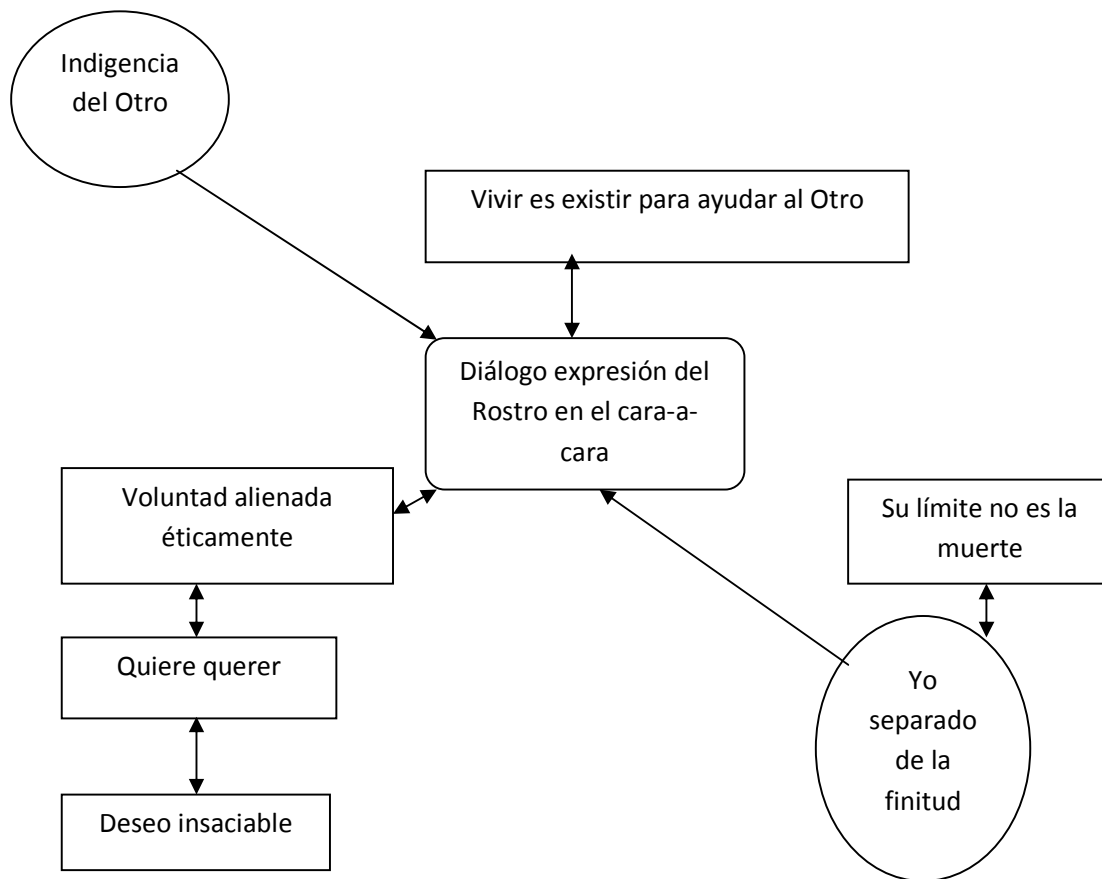
Esta relación con algo completamente exterior, descubre en la conciencia en relación a que ese algo sobre lo que no se puede poder, no es la muerte sino la vida: “La muerte me amenaza desde el más allá. Lo desconocido que me da miedo, el silencio de los espacios infinitos que asusta, viene de lo Otro y esta alteridad, precisamente como absoluto, me alcanza como mala intención o como enjuiciamiento de la justicia.”¹⁶³

En este sentido la voluntad no proviene del ser consciente, sino ya se encuentra alienada por Otro. Una voluntad alienada en una conciencia trascendida por el Rostro del Otro implica no consumir la existencia en el existir, sino que recuperando un sentido del ser distinto del de la muerte, es tener tiempo de existir, tiempo de vivir por y para Otro.

Por lo anterior la voluntad en esta estructura de la conciencia quiere querer, es deseo que no se puede saciar; luego siendo el lenguaje y el discurso el modo en que la conciencia y la voluntad extranjera se manifiestan, no implica significar la esencia del que se me presenta, sino significación de la expresión.

¹⁶² “La voluntad soberana y que se encierra en sí misma, confirma por su obra la voluntad extraña a la que quiere ignorar y se encuentra *jugada* por el Otro.” *Ibíd.*, p. 244.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 247.



Asumiendo que el sentido del derecho es posible como un modo de la relación del Mismo con el Otro, y es posible la conciencia de ese sentido desde y para la responsabilidad en la bondad, y tomando en consideración que el derecho fundado en la responsabilidad postulará una disimetría entre la indigencia de lo Otro y la suficiencia del Mismo; es posible que ¿la conciencia de ese sentido del derecho determine la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

En aquel orden de ideas, la conciencia por y para Otro determina la voluntad, o mejor dicho, permite distinguir que la voluntad no proviene del sí sino del Otro. Esta voluntad extranjera no es acción como el reclamo de la justicia, sino es pasividad como lo es el ofrecimiento del mundo, es fraternidad.

De ese modo el sentido del fenómeno del derecho desde el encuentro Cara-a-cara se funda en la bondad de la responsabilidad, y por tanto la conciencia de ese sentido permite la afirmación de la disimetría entre el Mismo y el Otro, ante tal disimetría al Mismo concierne el dar la posesión y al Otro enseñar, es decir, toca socializar en el dialogo, y no guerrear en el reclamo

Socializar en el dialogo supone posibilitar la sociedad fraterna o en la fraternidad. La fraternidad a diferencia de la justicia no supone la guerra, sino supone la amistad entre aquellos que se tratan como hermanos. Este suponer mi hermandad para con cualquiera realiza la voluntad de la conciencia en relación a o ética, pues es el deseo que quiere querer, es amor al prójimo.

La fraternidad deviene de lo humano y supone dos aspectos la diferencia y la comunidad. Diferencia en comunidad, en tanto cada individuo se refiere a sí mismo por ser singular significándose en la convivencia con los prójimos, relación por la que los acercan a la lealtad, es decir, a la gratitud al prójimo.¹⁶⁴

El fenómeno del derecho en este sentido no podrá ser límite de lo humano, sino lo humano limite del acontecer del fenómeno.

Para finalizar realizaremos un cuadro comparativo del modo en que el sentido del derecho es significado de acuerdo a la estructura de la conciencia:

¹⁶⁴ Ibídem, p.p. 227 y 228.

La conciencia ante el fenómeno del derecho

	Conciencia en el egoísmo	Conciencia ética
El sentido del fenómeno del derecho	Proviene de la propia conciencia, desde sí mismo significa los fenómenos del mundo. Es decir, representación.	Proviene de la relación ética con el Otro; actividad en el diálogo en donde el Otro se significa a sí mismo. Es decir, expresión.
Conciencia del fenómeno del derecho	La conciencia del fenómeno del derecho desde una conciencia en el egoísmo es posible desde la economía del gozo. Lo cual implica que el derecho importa al sujeto sólo en el momento en que afecta su felicidad o sufrimiento.	La conciencia del fenómeno del derecho desde una conciencia ética es posible desde la venida del Otro, su Huella en el Rostro expresa el mandamiento no mataras, con ello hace responsable al Mismo del Otro.
Forma en que el fenómeno se presenta	El fenómeno del derecho se presenta como justicia.	El fenómeno del derecho se presenta como bondad.
Modo en que la conciencia recibe el fenómeno	La conciencia recibe el fenómeno del derecho en su libertad.	La conciencia recibe el fenómeno del derecho en su responsabilidad.
Modo en que la conciencia determina la voluntad	La conciencia en el egoísmo determina una voluntad en-lo-de-sí, es un querer que se sacia y que después de ello la conciencia vuelve a estar necesitada.	La conciencia ética determina una voluntad alienada o para otro, es una voluntad que quiere querer, por ello no es posible su satisfacción, es un deseo metafísico que guía a la ética.

3.2. Derecho y Otredad ante el fenómeno migratorio

Este punto se compone a su vez de otros dos, el primero de ellos se 3.2.1 *Contemporaneidad jurídica del fenómeno migratorio*, que tiene por fin, analizar parte del marco jurídico en el que se desarrolla dicho fenómeno, una vez expuesto reflexionaremos sobre sus fundamentos para estar en posibilidad de identificarlo como expresión de una conciencia en el egoísmo o en la ética.

El segundo punto 3.2.2. *Derecho como principal forma de violencia, marginalización y exclusión del Otro*, tiene por fin, analizar el modo en el que el fenómeno del derecho puede llegar a constituir una violencia para el Otro, y las condiciones en las que no lo hace.

3.2.1. Contemporaneidad jurídica del fenómeno migratorio

La migración es un fenómeno que tiene lugar actualmente en los cinco continentes y que constituye un gran problema; ya que alrededor de este fenómeno se han cristalizado dos posiciones:

- a) La primera de ellas presupone el cierre de las líneas fronterizas para evitar el aumento de inmigrantes ilegales, toda vez que son propiciadores de una competencia desleal en el seno de esa economía pues representan un mayor costo-beneficio que contratar a un ciudadano.

- b) La segunda es una postura a favor de los inmigrantes ilegales y su fundamento lo presupone la Declaración Universal de los Derechos Humanos; pues su artículo 1 expresa “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Y en el artículo 13 expresa “1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia

en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.”¹⁶⁵

Paralelamente a la discusión económica y jurídica, encontramos la realidad fáctica en la que viven los inmigrantes ilegales. Los actuales fenómenos migratorios a escala mundial han ocasionado una serie de respuestas por parte de los Estados de recepción, que van desde una permisión tácita en el mejor de los casos, hasta acciones más radicales, como la construcción de muros que impidan el acceso a los civiles indocumentados, la promulgación de leyes estatales que permiten el aniquilamiento indirecto del invasor, como es la prohibición de prestarles servicios médicos o negarles la posibilidad de una relación laboral.

A continuación se numeran las políticas tomadas por los Estados Unidos Americanos con respecto a los migrantes ilegales:

1. *Operación guardián*: The operation gatekeeper u Operación Guardián instaurada en el año 1994 es el primer antecedente del Muro de la Vergüenza,¹⁶⁶ mediante el que se pretende disminuir la incursión ilegal de latinoamericanos al territorio americano, fue el inicio de un proceso que culminaría con la aprobación de la The secure fence act en el año de 2006.

La Operación guardián, corresponde a un tipo específico de política institucionalizada en relación al tema migratorio. Éstas comenzaron en los años treinta con programas difusos, que no llegaron a consolidarse con un nombre simbólico, sin embargo, en cuanto al contenido era muy clara y precisa la línea de acción: la repatriación forzosa; ésta fue una política que se continuó hasta los años cincuenta, época en la que adquiere la

¹⁶⁵ Recuperado en <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm> el 27 de marzo de 2010.

¹⁶⁶ Nombre que fue asignado al muro que divide los territorios de Estados Unidos de América y México.

denominación de la que adolecía y fue nombrada *Operación volver a mojar*.¹⁶⁷

Ahora bien, a lado de la política institucionalizada de la repatriación forzosa, existió la necesidad de crear un discurso y una práctica que brindaran una justificación jurídico-política a una acción tan enérgica como la anteriormente señalada; así fue como surgen las políticas de trabajo temporal. Este tipo de políticas emerge en los postreros años de los cuarentas con el denominado *Programa bracero*.¹⁶⁸ De ésta manera, una y otra, se enlazan causalmente, de manera tal, que ofreciera al país vecino una doble ventaja: un discurso justificatorio a la vista de la comunidad internacional y un control interno infinitesimal, es decir, no se negaba la internalización al territorio, siempre y cuando se cumpliera con sus condiciones, incluyendo en ellas el número tan reducido de los trabajadores que ingresarían al programa de trabajo temporal.

Cabe destacar que desde la implementación de la Operación guardián las muertes registradas en la zona fronteriza aumentaron en un quinientos por ciento, aun un año antes de que se formalizara, las cifras de los decesos en este sector aumentaron, pues desde 1993 las políticas internas de Chief Patrol Agent y de Western Regional Director se radicalizaron pues, dotaron al estado de tecnología proporcionada por el Department of Defense, colocaron alumbrado de alta intensidad para el evitar la internalización nocturna, y la construcción de una barrera sobre la línea fronteriza.

Sin embargo, el cambio contundente tuvo lugar en El Paso, Texas, pues en agosto de 1993 se implementó la Operation Hold the Line. Ésta operación consistía solo en redoblar la vigilancia en la línea fronteriza, de manera tal,

¹⁶⁷ PORTES, Alejandro, et al. *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. Experiencia de Estados Unidos y América Latina*, FLACSO, México, 2003, p. 45.

¹⁶⁸ Ídem.

que la vigilancia fuera ininterrumpida; los resultados fue una disminución en el cruce de inmigrantes, y un aumento espectacular en las aprensiones; situación que llevo a homologar el resto de los estados.

La operación guardián inició el 1 de Octubre de 1994 en la zona de San Diego, con la finalidad de evitar el arribo de inmigrantes ilegales. La operación contempla un aumento en los recursos humanos y materiales: incremento de border patrols o patrullas fronterizas, dotación de vehículos terrestres y aéreos (helicópteros), sistemas de vigilancia con sensores eléctricos, sistemas de detección de movimiento, dispositivos infrarrojos, y construcción de barreras de contención en la línea fronteriza.

El incremento de patrullas fronterizas fue la primera en ponerse en acción. Las patrullas fronterizas de E.U.A. se encuentran divididas en nueve sectores, dentro de los cuales se encuentra el de San Diego, que se ubica exactamente al norte de Tecate y de Tijuana la razón. El sector se integra de cinco estaciones: Imperial Beach, Chula Vista, Brown Field, El Cajon, y Campo; y dos estaciones de revisión: San Clemente y Temecula. La razón por la que la edificación del muro haya sido iniciada en la zona de Tijuana-San Diego, obedece a la geografía, pues al bloquear la zona de más fácil acceso, se obliga a los inmigrantes a cruzar por el este, lugar en el que se ubica el desierto de Arizona. Si bien se registró una pequeña reducción en las internalizaciones por la región amurallada, también lo es que incrementó por otros lugares; lo que motivo a otros estados a homologar la política migratoria en sus territorios, es así como el muro rápidamente se extendió a Texas, Nuevo México y Arizona.

2. *Propuesta Duncan Hunter*: La política operación guardián adquirió rápidamente adeptos tanto en la sociedad civil, como en las esferas publicas de poder; es así como el día 3 de Noviembre del 2005, Duncan Hunter congresista del senado por el estado de California, presento al

pleno, el proyecto de un plan consistente en la edificación de un muro sobre la línea fronteriza entre México y E.U.A.

Para el 17 de mayo de 2006 el senado con 83 votos a favor, y 16 en contra, aprobó el programa mediante el que se levantarían entre los territorios un muro de 1 395 km.

3. *Resolución 6061*: El 25 de Septiembre de 2006 mediante la resolución o H.R. 6061 se aprueba en el Senado The secure fence act, presentada por el Department Homeland Security, con la finalidad de erigir una barrera física y virtual (no solo es terrestre, sino marítima) que atravesara es de el océano pacifico al golfo de México.

La H.R. 6061 importó la modificación de la Illegal immigration reform and immigration responsibility act de 1996, con respecto al muro y a las barreras virtuales, terrestres y marítimas; así como la Dream act, Job act y Comprehensive inmigration reform act, las cuales están abocadas única y exclusivamente al fenómeno migratorio; también se modificó la Military commision act, la cual amplia las facultades del ejército.

4. *La H.R. 4437 o propuesta Sensenbrenner Hill*: conocida como la Ley para el control de la inmigración, el antiterrorismo y la protección de fronteras. Los principales puntos de ella son: la construcción del muro fronterizo, elimina la asignación presupuestal a aquellos estados que mantengan una política de refugio para los inmigrantes, penaliza la ayuda a los inmigrantes como delito federal.
5. *Proyecto minuteman*: organización civil encargada de impeler a los ciudadanos estadounidenses a vigilar las zonas fronterizas entre Estados Unidos y México, con la finalidad de evitar el cruce de migrantes ilegales.

La prohibición de paso al parecer no es lo más alarmante de este fenómeno, sino el trato y las condiciones de vida que son impuestas a aquellos indocumentados que logran cruzar las divisiones fronterizas; pues estando en aquellos territorios son explotados laboralmente, son objeto de discriminación racial, son objeto de abusos policíacos, son segregados por su orientación religiosa, es decir, que sólo importan en la medida en que son fuerza de trabajo, máquinas que sirven a la perpetuación de la economía del gozo descrita por Levinas, y no por ser nuestros prójimos.

Contextos que nos llevan a pensar que: el fenómeno de migración ilegal que se registra actualmente a escala mundial, es un fenómeno propiciado en razón del ser ególatra. En la medida en que este ser ególatra vive la totalidad de su existencia con la única finalidad de ser feliz, a lo largo de esta sombría existencia no le interesa mirar cara-a-cara al Otro; su Mismidad fue la condición de posibilidad de la crisis del anti-humanismo, y actualmente principal factor de su permanencia.

La crisis del anti-humanismo es entender lo humano como un producto de la razón, como un concepto que engloba la diferencia y la reduce a una identidad: “El anti-humanismo moderno tiene, sin duda, razón cuando no encuentra en el hombre, comprendido como un individuo de un género o una región ontológica – individuo que persevera en el ser como todas las sustancias–, un privilegio que lo constituya como el fin de la realidad.”¹⁶⁹

La violencia del anti-humanismo responde al idealismo, ya que, una vez realizado el estudio del objeto en cuestión, éste regresa a lo mismo, es decir, que mediante el análisis cognitivo lo Otro está condenado a ser concatenado a lo Mismo. Sin embargo, las reacciones que suscita el fenómeno de la migración ilegal también

¹⁶⁹ Op. Cit. *Humanismo del otro Hombre*. p. 109.

se identifican con lo que Emmanuel Levinas denomina Irresponsabilidad, que es la evasión del mandamiento ético de ayudar al Otro, de darle el mundo, por ello lo caracteriza como un cegamiento en sí Mismo, que encierra al individuo en sí y no deja escuchar la exigencia que reclama el Otro.

Por tanto, el fenómeno de la migración ilegal se adecua a lo que Emmanuel Levinas denomino violencia del anti-humanismo e irresponsabilidad, ambas expresiones de una conciencia en el egoísmo.

La crisis del anti-humanismo y de la irresponsabilidad son posibles en el egoísmo, en la tentación de ser feliz y en la bastedad del ser, esto quiere decir, que el ser egoísta lo es por concebirse principio y fin de sí mismo, lo que lo lleva a existir para su propia existencia, trabajar para saciar sus necesidades. Lo lleva a erigirse como un ser libre con una responsabilidad limitada, limite que esta dado por su propia felicidad, por su gozo "...una responsabilidad limitada por la libertad de aquel *que no es el guardián de sus hermano*, presiente el Mal de la libertad absoluta del juego."¹⁷⁰ De lo anterior podemos plantear dos premisas:

- a) Que el ser egoísta es libre.

- b) Que la responsabilidad es limitada.

La actual crisis del anti-humanismo y la irresponsabilidad asola despiadadamente cada uno de los aspectos de la vida cotidiana, la explotación del hombre por el hombre encuentra una expresión sumamente radical en el fenómeno de la migración ilegal, pues pareciera que las políticas anti-migratorias de algunos países privilegian la defensa de su territorio, por sobre la vida de miles de inmigrantes ilegales.

¹⁷⁰ Ibídem, p. 107.

Lo anterior refiere que el fenómeno de la migración ilegal en el plano teórico encarna la conciencia del egoísmo. Sin embargo también se encarna en el plano práctico, pues al preguntarnos sobre la eficacia de los derechos humanos en los casos de migración ilegal, la respuesta confirmaría una inadecuación entre la norma jurídica y los hechos. Así que el fenómeno de la migración ilegal:

- a) Encarna el egoísmo y la libertad del ser; omitiendo la bondad en sentido Levinasiano, acción de misericordia por la que el Mismo da y ofrece el mundo al Otro, porque es su responsabilidad.
- b) Encarna una injusticia¹⁷¹, pues no da a cada uno su derecho. La *Declaración universal de derechos humanos* es clara respecto a la condición de lo humano, referido en su artículo 1, y dado que México y Estados Unidos son miembros de la Organización de las Naciones Unidas; lo justo en el caso sería dar ese derecho.

La ineficacia de los derechos humanos, si en buena medida puede ser explicada desde un enfoque sociológico atendiendo a las relaciones institucionales, también lo es que puede ser explicada desde un ámbito eminentemente teórico. En este último caso lo determinante para comprender la ineficacia es responder a la pregunta ¿porqué en un mundo cultural es posible una inadecuación entre lo humano como concepto y lo humano como vivencia, como vida?

Explicada desde la filosofía propuesta por Levinas la inadecuación es posible porque lo humano ha sido considerado producto cultural, producto de la razón, de la ciencia y la técnica.¹⁷² En este sentido los parámetros me marcan las

¹⁷¹ Entendiendo por justicia como: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius summi cuique tribuendi*, la justicia es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho.

¹⁷² Cfr. *Los derechos humanos y los derechos del otro* en LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Trd. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Caparrós editores. Madrid, España, 1997. p.p. 134-136

condiciones necesarias para ser humano, derivan de los países que despuntan como industrializados:

“Problemas de los que no podemos hacer caso omiso, puesto que del progreso técnico no depende solamente un desarrollo nuevo de los derechos del hombre en los países *civilizados*, sino el respeto de los derechos humanos elementales en el *tercer y cuarto* mundo, amenazados por la enfermedad y el hambre.”¹⁷³

Lo anterior deriva del egoísmo, dejar que lo humano sea definido fuera de lo humano, fuera de toda relación entre hombres, que indiscutiblemente llevaran a la crisis del anti-humanismo y a la irresponsabilidad.

Por el contrario, si lo humano se define a partir de la relación con el Otro, desde el encuentro con la Huella que marca el mandamiento ético de no mataras, y por la que el Mismo renuncia a su libertad volviéndose responsable del Otro, lo humano sería bondad y hospitalidad. Lo que significa que lo humano es amar el bien, amar al prójimo.

3.2.2. Derecho como principal forma de violencia, marginalización y exclusión del *Otro*

El pensamiento puede llegar a perder su principio de realidad cuando el lenguaje que lo constituye sólo habla de sí mismo, en ese momento se convierte en una teoría, en una forma de observar que se olvida del sustento vivo en el que se encarna. Este es el principal problema del fenómeno del derecho cuando se significa solo desde un ser que lo piensa en función de sí mismo. Esta

¹⁷³ *Ibíd*em, p.136

significación que procede de sí mismo posibilita la *crisis del anti-humanismo*, por la cual, el hombre no es fin de la realidad.¹⁷⁴

El discurso jurídico dentro de la ciencia jurídica tiene una forma específica, determina un deber ser, para lo cual es necesario enlazar condicionalmente una causa a un efecto. La norma jurídica es un enunciado de deber ser por el que se expresa un acto de voluntad dirigido a otra voluntad. Relación de voluntades que aplicadas a un caso concreto dependerán de una voluntad más, la del juzgador. La voluntad del juzgador al dotar de sentido o al interpretar una norma se ve restringida en cuanto al criterio y alcance del propio sentido.

Los elementos que nos interesa rescatar de lo anterior son dos: el primero es la norma jurídica y el segundo es el alcance del sentido atribuido a una norma. La finalidad del análisis de la norma es apreciar el modo en que su estructura lingüística a la par de determina la realidad jurídica, determina prácticas sociales no jurídicas; el estudio del sentido nos permitirá analizar cuál es el criterio que determina el sentido y ubicar el criterio por el que se limita, posibilitando el control de su alcance.

Pues bien iniciaremos con el análisis de la norma jurídica. De acuerdo a Alchourrón y Bulygin la norma lo es en dos sentidos, el primero como una expresión lingüística, y el segundo como significado de esa expresión. Nos atañe el sentido como significado, y con ello refieren los autores "...identificamos las normas con los significados de las expresiones lingüísticas y no con estas últimas. Esto significa que solo se puede hablar de normas una vez que se hay interpretado de una manera unívoca las formulaciones normativas."¹⁷⁵

¹⁷⁴ "El anti-humanismo moderno tiene, sin duda, razón cuando no encuentra en el hombre, comprendido como un individuo de un género o una región ontológica –individuo que persevera en el ser como todas las sustancias–, un privilegio que lo constituya como el fin de la realidad." Op. Cit. *Humanismo del otro hombre*, p. 109

¹⁷⁵ La norma jurídica por Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin en GARZON VALDÉS, Ernesto y Francisco J. Laporta. *Derecho y justicia*. Trotta. Madrid, España, 2000. p. 135.

La interpretación de la norma obedece a un criterio; criterio que será determinado en función de la metodología elegida; así tenemos los siguientes: vigencia, validez, y pertenencia. Independientemente de la metodología elegida el criterio tiene por función diferenciar.

A la par del criterio se ha establecido una serie de causalidades consideradas de forma general como características de una norma. Así tenemos que las normas jurídicas al establecer relaciones condicionales crean una escisión entre realidades permitidas, prohibidas, obligadas o facultativas. No obstante, la tipología de cada una de estas causalidades no es lo crucial sino el criterio por lo que algo es permitido, prohibido, obligado o facultado.

Ya la actividad de diferenciar supone una identificación y exclusión en función de una identidad. La identidad es aquel conjunto de rasgos que distinguen algo y por los cuales se asume que ese algo es realmente lo que se dice que es; ahora bien, la identidad constituye un problema ontológico y ético en el momento en que es aplicada a una colectividad; ya que ontológicamente presume la igualdad de rasgos respecto de esa colectividad, con lo cual la singularidad es reducida a cualidades universales, y éticamente porque describe a las personas como objetos, por ello el lenguaje se refiere a sí mismo en la ausencia de quien se habla.

Lo que nos lleva al modo en que se opera la pertenencia o la exclusión respecto de una identidad, identificación en el solipsismo del egoísmo. Lo anterior significa que la diferenciación de los posibles sentidos de una norma depende de la actividad de la razón al aparecer ante sí misma, la certeza de la realidad deviene de la representación del fenómeno. La exclusión y la pertenencia a la identidad se fundan en la abstracción de la persona como cosa entre cosas.

Lo anterior implica que las sentencias del juez se hayan colmadas de la máxima *dura lex ser lex*, y los principios teleológicos que persigue el derecho, son

subsumidos a la fría letra de la legislación. No tiene la posibilidad de analizar la situación a la luz de la bondad, la responsabilidad ética o la equidad, por una única razón, no ve la humanidad del que se postra en el patíbulo.

Olvido de la humanidad del prójimo, pero paradójicamente amparado por el concepto de lo humano, lo humano en función de la ontología del sí. Lo humano desde una ontología implica identificarlo como mercancía resultado de la producción cultural, así de esta totalidad se desprende la subjetividad. Lo anterior significa que el conocimiento de lo humano comienza detrás de lo humano en los andamios del ser, una vez que crea el conocimiento puede ser recibido por el sujeto en particular, y con ello, comenzar a significar.

Lo humano como objeto cultural se define por la producción de una significación. Lo humano como objeto significado es medio de producción del sujeto que encarna el concepto, esto significa que el cuerpo es humano en tanto recibe y expresa ese significado. Significado que en todo caso estará guiada por el reino de los fines, en tanto, inmersa en la economía del gozo.

La economía del gozo hace asequible que le sea asignado un valor a lo humano como objeto, pues las fuerzas que posee sirven para saciar las necesidades en las que se funda el gozo. Lo humano es en tanto que puede. Lo humano como objeto solo transita en el mercado cuando tiene un valor. La política, la economía y el derecho son unos de los mercados en los que transita lo humano.

La problemática ética que ocasiona este criterio de valor es que lo humano solo importa en tanto fuerza, en tanto, poder. Esta valorización de lo humano tiene categorías de acuerdo al mercado en que circule así lo jurídico determina su concepto de lo humano, como lo hace a su vez la política y la economía. Una de estas especies de lo humano es la del migrante ilegal.

El migrante se considera existente solo por el hecho de poder, es decir, como ser biológico. La depreciación de su poder se debe a la prohibición de esa especie de lo humano, posibilita su vida como fuerza existiendo solo para la acción, no para la expresión. La norma es la que condiciona lo humano, la que determina los casos en que un cuerpo es humano, en estos términos, la justicia entendida como dar a quien su derecho se reduce a un cálculo de adecuación entre un determinado hecho que representa lo humano del cuerpo y la norma que condiciona lo humano, todo ello, en ausencia de una mirada directa a la indigencia de ese cuerpo.

La realidad jurídica que crea la norma al condicionar lo humano, no solo encausa la praxis jurídica, sino otras prácticas sociales. Prácticas justificadas y legitimadas por el discurso jurídico, practicas que van desde la peligrosa tolerancia hasta el exterminio del cuerpo, de la subjetividad y de la memoria. El discurso jurídico, aunado al de la política y la economía, no solo hace posible sino justifican la continua manufactura de lo humano como simple poder contenido en un cuerpo.

Podría objetarse que en dichos discursos ya existen ciertos límites éticos y morales, como es el caso de justicia y la equidad en derecho, o el de bien común en la política, sin embargo, la significación de éstos se construye desde el egoísmo y el gozo. Por tanto, la aplicación conjunta de las normas jurídicas y dichos límites provoca tres fenómenos: la violencia, la marginalización y la exclusión del Otro.

La violencia contra el Otro es significar su ser en su ausencia, la marginalización del Otro es concebirlo como un objeto sin importancia respecto de algo que si lo es, y la exclusión del Otro tiene dos posibilidades:

- Negar la posibilidad de lo Otro.
- El Otro es incompatible por contradicción respecto de algo.

Las dos últimas posibilidades aunque parezcan acciones ajenas entre sí llevan una consecución pues ante la contradicción que representa es negada su pertenencia a la identidad.

La contradicción entre lo Otro y ese algo que se le opone (que es lo Mismo), causa la negación de su pertenencia a la identidad, pero la negación de pertenencia no extermina su presencia. No hay coherencia ante esta contradicción, lo cual no es solo dilucidado por Levinas sino por Arendt. Este movimiento que coloca al cuerpo en la zona limítrofe que divide lo humano de lo no-humano fue denominado por Levinas descolonización y por Arendt desnacionalización:

- La desnacionalización es experimentada al momento en que el ser humano es introducido a los campos de concentración, lo cual ocasiona que perdiera su dignidad de humano y la pérdida del derecho a tener derechos, es decir, era su negación como persona jurídica. A esta persona la denomino apátrida, su valor es dado por su existencia eminentemente biológica, es la negación de la humanidad.¹⁷⁶
- La descolonización es el movimiento que referencia la pérdida de una subjetividad concreta al momento en que el ser abraza una subjetividad producida culturalmente.¹⁷⁷

Lo descrito por Arendt y Levinas es de suma importancia porque de ello se deriva que lo humano no es inherente al ser sino una cualidad accidental. La categoría

¹⁷⁶ Hannah Arendt considera que el término apátrida reconoce por lo menos el hecho de que estas personas habían perdido la protección de sus gobiernos y que por ende requieren la protección de acuerdos internacionales que operen como salvaguarda de su status legal. ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 2006, p. 356

¹⁷⁷ "La obra política de la descolonización se encuentra incorporada así a una ontología -a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca." Op. Cit. *Humanismo del otro hombre*, p. 39.

de lo humano se torna exterior, sin embargo esto es algo singular pues implica afirmar que aquel que lo piensa no es un humano, solo es un ser, solo es razón, por ello la humanidad es algo que se adquiere y no algo inherente.

Lo anterior no es ajeno a la práctica jurídica, ya que, la persona solo lo es cuando tiene derecho a tener derechos, ese derecho de tenerlos es producto de la razón que determina lo humano. Un ejemplo de ello es el propio migrante ilegal, la carencia de documentos que acrediten su legal estancia en el territorio de arribo ocasiona la pérdida del derecho a tener derechos. En este caso es claro como el derecho determina el sentido lo humano.

La anterior tiene una seria repercusión para el derecho, pues implica que los derechos civiles, no son inherentes a la persona, solo a la persona que pertenece a la identidad; esto nos coloca en posibilidad de contestar la segunda interrogante que se planteo al inicio del presente punto: cuál es el criterio que determina el sentido y ubicar el criterio por el que se limita, posibilitando el control de su alcance. Pues el criterio que funda que el sentido de lo humano sea determinado por el derecho, es el egoísmo.

El derecho desde la estructura del egoísmo es una maquinaria cuyo fin es la producción de lo humano. Maquinaria que se torna más eficiente al considerar la relación del derecho con el Estado, y a su vez, las relaciones de este último con la comunidad internacional; las relaciones entre naciones contribuyen en la uniformación de las acciones, es decir, a la estandarización de lo humano. Debemos destacar que la pertenencia a, la identidad, tienen por fin, restringir no solo la categoría de lo humano en el derecho, sino restringir lo humano en la política y en la economía.

Lo determinante es el criterio que hace posible ese sentido y ese significar: el egoísmo y el gozo. El egoísmo tiene por límite la muerte, en una temporalidad finita, el ser se erige como existencia restringida y para sí mismo, en su libertad se

arroja a un mundo en el que tiene que trabajar para saciar sus necesidades, pero al mismo tiempo él se ofrece como utensilio, como fuerza; siendo todo medio o utensilio no hay otro fin más que la muerte. La circularidad entre la necesidad y el trabajo, hacen que su existencia sea consumada en el existir saciado.

Lo anterior se traduce en el derecho con respecto a lo humano de la siguiente forma: la asignación de un sentido que limite la acción del cuerpo, descomponer el sentido de lo humano en fragmentos, de tal forma que el sentido y fragmentos de aquel sean susceptibles de un cálculo lógico; y asignar a lo humano (ya como un constructo artificial) un fin.

Sin embargo a la explicación anterior le hace falta una característica determinante; tomando en consideración que la ontología del sí, conlleva una vida que se satura a sí misma en el momento de la del gozo mismo (satisfacción en el deseo y en la propia necesidad); lo humano construido desde la mismidad seguirá la misma suerte, se determina y se basta a sí misma.

El ser construye lo humano como una realidad artificial. Dentro del orden del egoísmo, lo anterior significa que el ser se representa a sí mismo como objeto, abstracción de su esencia. La representación provoca que se hable del Otro y no con él, se lo define y delimita. El soliloquio de la mismidad es posible por la representación propia del ser.

El ser construye lo humano como fuerza o utensilio a partir del gozo, y encuentra dos momentos; en primer lugar, funda su existencia en el gozo, es decir, solo existe en la medida en que el ser ególatra encuentra necesidades, pues en la medida en que son satisfechas provocan en el ser, una felicidad o un sufrimiento; en segundo lugar, el gozo solo se produce en la esfera interna del individuo en su yo, y solo entra en relación con el mundo externo, cuando los elementos de este son apropiables.

El discurso erigido en función de una ontología que privilegia la existencia del sí, mediante la finitud y el gozo, produce la significación del mundo como universo de cosas susceptibles de posesión, propiedad y consumo. Las obras como productos del ser no buscan la humanidad propia, ni ajena, se realizan en la medida en que se gozan y se sacia el ser en sí mismo.

Esta saciedad de sí, explica la violencia, la marginalización y la exclusión del otro, permite la libertad de explicar al Otro en su ausencia, dado que la Mismidad se basta a sí no tiene otra dependencia que la necesidad que lo ata al trabajo; por ello no precisa de dirigir la palabra al prójimo le es suficiente con juzgarlo como cosa entre cosas.

La marginalización del otro es una consecuencia ineluctable del egoísmo materializado en el discurso jurídico, pues al totalizar lo integra como igual o lo excluye como diferencia. La otredad experimenta una cosificación, no son fines en sí, en algunos casos serán medios, y en otros serán la nada, pues se busca una reducción y eliminación de la alteridad.

Desde este punto de vista los alcances de la aplicación o interpretación de la norma son abrumadores, pues en realidad lo que está controlando son límites y las formas de lo humano.

Alcance que no es del todo predecible pues existen normas que no se materializan en la práctica jurídica, o también ciertas prácticas que son toleradas a pesar de su prohibición, como es el racismo, la xenofobia, la corrupción, etc. Lo anterior quiere decir que existen formas de lo humano bajo un control fáctico nulo pues la forma de lo humano es inexistente o bien existe bajo la tolerancia.

La tolerancia o la ineficacia revelan una relación de prácticas, por ejemplo, en la corrupción participan las jurídicas y las económicas. Sin embargo, lo determinante de este punto es percibir la forma en que la estructura de lo jurídico, se va

entramando a otras estructuras, configurando formas de lo humano que permanecen al margen. Con lo anterior podemos afirmar que la norma determina directa e indirecta lo humano.

Ante este criterio del egoísmo fundado en la economía del gozo, Levinas llama a la relación ética con el Otro, llama a una relación no alérgica “El rostro de mi prójimo tiene una alteridad que no es alérgica: es ella la que abre el más allá.”¹⁷⁸ Y “El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y en Otro es una relación no alérgica del Mismo hacia el Otro.”¹⁷⁹

Una relación no alérgica¹⁸⁰ implica que la acción de otro sobre mí no posibilite la existencia de una sensibilidad contraria a dicha acción. La sensibilidad contraria para con el Otro y sus acciones puede manifestarse de distintos modos como: ser incluido violentamente en la totalidad borrando su diferencia llegando aun al exterminio de ella, negar o excluir la existencia de su diferencia como modo posible de lo humano, entre otras.

Relación latente en el fenómeno migratorio. El inmigrante ilegal se encuentra entre lo humano y lo no-humano, humano por la fuerza que se contiene en sus cuerpos, no-humano porque su identidad es alérgica. He ahí, la paradoja que la figura del migrante ilegal; el extranjero ilegal es una paradoja cuando el fundamento de lo humano es el egoísmo, es decir, cuando lo humano viene determinado por el Mismo en ausencia del Otro en el diálogo.

¹⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Diffícil libertad*. Trd. Juan Haidar. Caparros editores. Madrid, 2004. p.37

¹⁷⁹ Op. Cit. *Totalidad e infinito*. p. 310.

¹⁸⁰ La palabra alergia proviene del griego ἄλλος otro, y ἔργον trabajo, trabajo o acción de otro. La Real Academia Española la define como: “1. Conjunto de fenómenos de carácter respiratorio, nervioso o eruptivo, producidos por la absorción de ciertas sustancias que dan al organismo una sensibilidad especial ante una nueva acción de tales sustancias aun en cantidades mínimas. 2. Sensibilidad extremada y contraria respecto a ciertos temas, personas o cosas.” Op. Cit. *Diccionario de la lengua española*.

La postergación de la humanidad de los migrantes ilegales se transforma en una constante, humanidad que depende del juicio del Mismo. Lo anterior quiere decir que el juicio del Mismo se basa en un juicio de pertenencia al derecho, a la economía, pero nunca se pregunta sobre la posibilidad de que estos conocimientos pertenezcan a lo humano, es decir, que se funden en lo humano y no fundamenten lo humano.

3.2.3. Los Terceros o Estados

En este punto analizaremos las relaciones no solo del Mismo y del Otro, sino la relación de ellos respecto del Estado o como lo denomina Levinas el Tercero. Para lo cual es necesario en primer lugar, analizar las características que Levinas atribuye a un Estado lo cual será tratado en el punto 3.2.3.1. El estado tiránico; en segundo lugar es necesario analizar la ley como la forma en que el Estado se relaciona con el Mismo y lo Otro, así como, la posibilidad de significar a la ley desde el egoísmo o desde la ética, lo cual será tratado en el punto 3.2.3.2. La ley y la obediencia.

3.2.3.1. El Estado tiránico

Levinas denomina al Estado como el Tercero. La postura argumentada por el autor es tajante en cuanto no admite términos medios con respecto de la constitución y acción del Estado, el argumento central que ocupa la labor del filósofo es la crítica a la tiranía. La crítica de la tiranía del Estado es inaugurada desde la significación, y específicamente desde la oposición entre representación y expresión.

La representación de los objetos desde un en sí, lleva a constituir una representación violenta, dominación del objeto identificado en una ausencia de discurso. Las representaciones, obras de la conciencia inaugurada por el tiempo,

son producto del trabajo y se manifiestan en las obras. La significación de la obra es construida en su ausencia, no es una participación en la exterioridad ofrecida por la obra, sino que el gozo hace que el Mismo se evada de ellas o en ellas permanezca; la permanencia es la posesión de su sentido.

La posesión de la obra es utilizada por Levinas para explicar la acción del Estado. El Estado se realiza a través de las obras, señalamiento e identificación del Otro en lugar de la expresión en el discurso con el rostro, por las obras, lo Otro es simbolizado. Levinas denomina a dicha realización de lo Otro en su ausencia: tiranía del Estado.

En la tiranía del Estado el Otro es un símbolo, el autor retomando a Freud, afirma que la esencia del signo es revelación en la ocultación: “En este sentido, los símbolos constituyen y protegen mi intimidad. Expresarse por su vida, por sus obras, es precisamente negarse a la expresión...De una manera absoluta, ciertamente la interpretación del símbolo puede conducir hasta una intención adivinada, pero penetramos en ese mundo interior como por refracción y sin conjurar la ausencia. Ausencia a la que solo puede poner fin la palabra, pero separada de su espesor de producto lingüístico.”¹⁸¹

Es así como a la obra se opone la expresión, es cierto que en ambas puede existir el lenguaje, en la obra la palabra sirve como utensilio es fenómeno, es aparición en su ausencia; en cambio en la expresión, la palabra enunciada por el Rostro se asiste a sí mismo, es decir, se presenta a sí mismo en su propia presencia. Es decir, que la condición de posibilidad de esa inversión surge en el lenguaje, específicamente en la significación, mientras que en el idealismo el sentido es la síntesis de una intuición razonable con un concepto universal; en la otra postura el sentido de la significación también es social, pero en el entendido de la relación del Cara-a-cara, es decir, negando la posibilidad de la renuncia, violencia o dominio de la subjetividad y de la particularidad.

¹⁸¹ Op. Cit. *Totalidad e infinito*. p. 194.

Pero ¿Qué posibilita la anterior función, la funcionalidad del utensilio? El idealismo, determinar una infalibilidad al cálculo por el que se convoca el conocimiento del ser.¹⁸² Levinas identifica en este idealismo la conversión de la ética en política, porque la última establece la relación del Yo y del Mismo como una necesidad, un espacio al que cada uno le es asignado su ser, y a él, un origen y un fin. La sociedad política es una pluralidad que expresa la multiplicidad en un sistema universal, en este reino de la acción y del fin, la voluntad se torna razón, específicamente razón práctica.

De acuerdo a Levinas la voluntad en-lo-de-sí volcada en razón funge como separación ilusoria, lo que posibilita mudar de la ética a la política; así la sociedad política se sustenta en un cálculo cuyo resultado ha de ser la esperanza en la felicidad.¹⁸³ El discurso que caracteriza a la política es el universal coherentista, que de acuerdo al autor es un no-discurso por la ausencia de interlocutores.

Así, el problema del idealismo es el problema de la identificación razón-voluntad o la asunción de una realidad ontológica inmutable, certera y coherente. Certeza que queda rebasada al enfrentarla al Deseo metafísico y a la sociedad, es decir, al oponerla a la pluralidad en el ser y a la unicidad de la persona.¹⁸⁴ Para diferenciar la voluntad de la razón, Levinas, postula a Dios como la posibilidad de que el ser excedido, así la inteligibilidad es el comportamiento ético al que la voluntad se abre al asumir su responsabilidad: “En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón.”¹⁸⁵

¹⁸² “Lo inteligible idealista constituye un sistema de relaciones ideales coherentes cuya presentación ante el sujeto equivale a la entrada del sujeto en este orden y su absorción en estas relaciones ideales...Su voluntad es razón y su separación, ilusoria...” *Ibíd.*, p.p. 229 y 230.

¹⁸³ “El principio supuestamente animal de la felicidad, ineluctable en la descripción de la voluntad, aunque sea razón práctica, mantiene el pluralismo en la sociedad de los espíritus.” *Ibíd.*, p. 230.

¹⁸⁴ “Tiene la certeza de la excedencia que comporta –con relación al ser pleno o inmutable o en acto– una existencia separada de él y que así lo desea, es decir, de la excedencia que se produce por la sociedad con lo infinito, excedencia incesante que lleva a cabo la infinitud de lo infinito...Lo individual y lo personal son necesarios para que lo Infinito pueda producirse como infinito.” *Ibíd.*, p. 231.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 232.

La transición a lo racional no implica una universalidad¹⁸⁶, por el contrario, dado que se actualiza en el lenguaje es una respuesta personal a un Llamado, por tanto, acto ético. Derivado de ello, la experiencia solo es posible en conjunción con la propia posibilidad de lo racional, y en el lenguaje, en la expresión se lleva a cabo su conciliación como ética.

Por tanto podemos concluir de lo anterior que el modo en que el Estado tiránico aborda al Otro es a partir de la razón constituyendo representaciones universales, eliminando con ello la posibilidad de que un hombre sea el sentido para otro hombre.

El modo opuesto a la tiranía del Estado es aquel que supone la fraternidad en el que la indigencia del Otro no se conceptúa bajo forma de universales sino se oye directamente por el Rostro del Otro, es decir, el Mismo es un ser expuesto a la miseria de su prójimo.

3.2.3.2. La ley y la obediencia

Este punto tiene como finalidad analizar dos preguntas, la primera ¿cómo aparece la ley a una conciencia egológica o ética? y la segunda ¿cuál es la procedencia de la autoridad de esa ley? preguntas que nos ayudaran a comprender el sentido de la obediencia a la ley desde una conciencia en el egoísmo y desde una conciencia ética.

Independientemente de la conciencia a la que aparezca, el sentido de la ley será siempre la de un imperativo. La diferencia se advierte en la fuente de la que mana

¹⁸⁶ El Deseo en el que se suprime la voluntad amenazada y por tanto el aplazamiento de la violencia, corre el peligro en constituirse como voluntad institucional "...la otra posibilidad que tiene la voluntad en el tiempo que le deja su ser contra la muerte: la fundación de las instituciones en las que la voluntad, más allá de la muerte, asegura un mundo cuerdo, pero impersonal." *Ibíd.*, p. 250.

o procede la ley. El imperativo para una conciencia ecológica es heterónoma, es decir, el imperativo procede de una exterioridad y rige una voluntad condicionándola. La obediencia a esta ley se explica a partir de la siguiente suposición: existe una identidad entre la voluntad del que obedece y la voluntad del que ordena, pues la orden es útil para ambos.

Sin embargo ¿cómo llega a asegurarse la identidad? A través de la razón, el pensamiento en cuanto acción es actividad de una conciencia, por tanto, la ley es autónoma en lugar de heterónoma “La voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad sino porque se encuentra esa orden en sí misma. La exterioridad del mandamiento no es sino una interioridad. Si la orden es contraria a la razón, esta se enfrentara a la resistencia absoluta de la razón.”¹⁸⁷

En esta supuesta identidad es en lo que se funda la relación entre la orden y la acción en tanto obediencia; la relación de acuerdo a los conceptos Levinasiano no es posible porque la acción comporta la libertad, y dado que la libertad solo es posible en una relación de sí consigo; por consiguiente solo actúa quien ordena pero no quien obedece. Así ordenar es pensar razonablemente, pensar sobre universales, para permitir la igualdad y la de identidad de voluntades.

Pues esta libertad es la condición de posibilidad de la tiranía, libertad que en tanto develada por la razón, no encuentra más asidero que el yo. Este pensar razonado se torna en *pensamiento libre*, sin embargo, no se mantiene como puro pensamiento por el contrario se vale del dominio de los sentidos.¹⁸⁸ El Estado

¹⁸⁷ Levinas, Emmanuel. *La huella del Otro. Libertad y mandamiento*. Trd. Esther Cohen, Silvana Ravinovich y Manrico Moreno. Taurus. México, 2000. p. 78

¹⁸⁸ “Es que el pensamiento libre no es simplemente conciencia de una tiranía ejercitándose sobre nuestra animalidad; él no es simplemente espectador de esta pobre animalidad ejercitada por el miedo y el amor; la razón no solamente reconoce la animalidad en nosotros; ella esta como

utiliza esta *razón conmovida* para tiranizar o dominar violentamente, violencia que no solo se logra por la amenaza sino por la universalización.

Levinas enfatiza que el grado máximo de tiranía produce una conciencia obediente “Ella puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser contrariado, es decir, *hasta el poder de obedecer bajo una orden*...Tener una alma de esclavo es no poder ser mandado...Que pueda crearse una alma de esclavo no solo es la más desgarradora experiencia del hombre moderno, sino la refutación misma de la libertad humana.”¹⁸⁹ En virtud de lo anterior la libertad de la conciencia obediente y mandante es nula, porque, la voluntad que se pretende exterior no lo es.

En esta estructura el Tercero tiránico que ordena jamás lo hizo, pues nunca tuvo a alguien frente. Pues entonces ¿qué libertad corresponde al Tercero? Única y exclusivamente la de su propio lapso de tiempo, es decir, de “La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón, en confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución.”¹⁹⁰ Es decir, tiene la libertad de garantizar libertad como obediencia a la ley.

Esta libertad para la libertad constituida por la obediencia a la ley procede de un exterior: la razón y la escritura. “...imponerse un mandamiento para ser libre, pero precisamente un mandamiento exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley

infectada por esta animalidad por dentro. La amenaza del tirano no es simplemente conocida por la razón, ella conmueve la razón, aunque los términos puedan parecer tan paradójicos: una razón conmovida.” *Ibíd.*, p. 79.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p.p. 79 y 80.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 80.

escrita...he aquí, bajo una forma política, el mandamiento como condición de libertad.”¹⁹¹

La razón y la escritura como herramientas de un no-discurso caracterizan el dominio del Tercero. Ahora se comprende en plenitud la finalidad del capítulo I intitulado *Otredad y operadores míticos en el discurso del derecho*; pues en él se muestra el movimiento del modo y la forma de la significación y del sentido en dicho discurso. Más adelante regresaremos al contenido de dicho capítulo pues Levinas para caracterizar un tercero no tiránico y una ley al margen de la obediencia retomara una forma mítica (en cuanto razón en el habla viva) del derecho: *Caritas* cuya genealogía deviene de la *humanitas* y de la *fides* romana, y que posteriormente fue retomada por el derecho canónico.

Pues bien, concluido el paréntesis anterior pero teniendo presente su contenido ¿qué es lo que funda la fundación, es decir, que manda a mandar? El fundamento místico de la ley hace ver que es una auto-donación de sentido. Levinas aborda el tema de la significación en toda su obra, sin embargo, con respecto al fenómeno del derecho y de la política existen dos que clarifican dichos fenómenos: *Libertad y mandamiento* y *Los derechos y los derechos del otro*; a los cuales asistiremos, al igual que al libro *El fundamento místico de la ley* de Jacques Derrida.

Por tanto, contenido ¿qué es lo que funda la fundación, es decir, que manda a mandar? La institucionalización o fundamentación de la autoridad para mandar, ya

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 81. Además “Pensar la libertad en el seno de la libertad, es reducir la libertad al rango de una determinación en el ser y después integrarla a una totalidad al volver a cerrar la totalidad sobre agujeros de indeterminación y al buscar con la psicología las leyes de un ser libre.” Op. Cit. *Totalidad e infinito* p. 23 Lo anterior significa que para Levinas la libertad solo es posible cuando en una ruptura del ser con respecto a la totalidad, ruptura que no se cierra sino permanece abierta e inalcanzable, tal como lo describe en el deseo metafísico.

que, la única libertad que posee el Tercero tiránico es la de calcular su duración que depende de la institucionalización de su autoridad.

Dado que la fundamentación precisa de dar las razones suficientes para comprender la constitución de algo, nos remite al primer acto o idea que inicia el movimiento de la creación, por tanto, remite al origen. El origen en el Estado tiránico, tanto en el fenómeno del derecho, como en fenómeno político supone un acuerdo de voluntades libres; una voluntad impersonal y también libre, que pronto se torna es mandato constituyente de libertades

De tal manera libertad fundadora de libertad. La contradicción es solo perceptible en la temporalidad: voluntad universal y pretérita con respecto a la voluntad singular y presente, es decir, entre la ley escrita y mi libertad. La contradicción se vuelve sensata por la persuasión: "...razón antes de la razón, la que vuelve humanos el discurso coherente, la razón impersonal."¹⁹²

Este mostrar un discurso anterior a la propia posibilidad del discurso es análogo a la Huella Levinasiana, sin embargo, partiendo del supuesto de que es desplegado por la conciencia egológica la procedencia de esa marca devine en razón, es decir, el sentido de la significación es cálculo. Es significar en ausencia del Rostro y por ello violencia.

La violencia precisa de la persuasión para convencer de que lo Otro existe como masa y que aquello que hace significar su libertad, que le da sentido a su existir,

¹⁹² Op. Cit. *La huella del Otro. Libertad y mandamiento*, p. p. 82 y 83.

es la sustancia como fuerza. El ser sustanciado es cosificado por su posesión de poder, en tanto que puede, libre.

Así un Estado tiránico supondrá el mandamiento como calculo, en el que el modo de acceder a ser humano que es mandado, es por la razón impersonal que vuelve a la Otredad una característica que lo hace ser cosa comerciable por poder ser contenido en un concepto: "Nos hacemos de las cosas a partir de su concepto."¹⁹³

Luego entonces en un Estado tiránico ¿cómo es posible el acto de obediencia? y en caso de serlo ¿es consciente y voluntario? En la economía del gozo y de la felicidad, la obediencia solo se explica, dada la estructura de la conciencia y de la voluntad, como miedo. El acto de obediencia es posible como angustia ante la amenaza que podría actualizar la finitud del ser, y solo posible en un mundo donde el sentido es sustituido por la necesidad, existencia en cuanto valor.

En aquel sentido, la amenaza que recuerda la finitud, es obediencia consciente y voluntaria porque es un ser que no-puede frente a la muerte, es un ser para la acción en defensa de aquello que coloca su vida en riesgo o peligro, es actividad. Obediencia consciente cuyo egoísmo permite que el ser identifique la voluntad como cosa entre cosas, como determinable en sí mismo por la razón.

Obediencia voluntaria pues en tanto voluntad de-lo-en-sí solo se desea a sí mismo como fuerza y medio para una necesidad que saciada se torna nuevamente necesidad.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 86.

Debemos enfatizar que el orden de la libertad no solo es racional y coherente sino egoísta, por este tipo de fundamentación se explica los actos de la guerra y de la violencia aun cuando exista un orden racional de libertades:

“Cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman negándose recíprocamente, se llega a la guerra en la que se limitan unas a las otras. Se impugnan o se ignoran inevitablemente, es decir, no ejercen más que violencia y tiranía...Este orden de tiranía y exterioridad pueden ser remplazados por un orden razonable. En este orden razonable las relaciones entre voluntades separadas conducen a la participación común de las voluntades en la razón, que no es exterior a las voluntades. Es el Estado.”¹⁹⁴

Una conciencia en relación a o ética a diferencia de una en el egoísmo no requiere del término obediencia sino el de inclinación, es decir, afecto o amor; por ello Emmanuel Levinas establece que en el Cara-a-cara la expresión del Rostro muestra el mandamiento de mandar, es decir, manda mandar. Para comprender la relación es necesario retomar la pregunta realizada anteriormente ¿qué es lo que funda la fundación, es decir, que manda a mandar?

Pero antes de abordarla es necesario recordar que en la estructura de la conciencia en relación a la voluntad es un deseo por el Otro, en este orden de ideas, es una voluntad alienada por el sentido que se presenta en el Rostro del Otro es decir la Huella.

¹⁹⁴ Ibídem, p. 94.

En este sentido la ley como una expresión imperativa no es una relación de una voluntad que se avasalla sobre otra, por el contrario, es una relación en la que la indigencia del Rostro del Otro hace imposible una voluntad libre y ensimismada, la aliena y la torna responsable, es decir, es la Huella que marca el A-Dios. Dios para Levinas es el tiempo por la ética, ello significa un modo de ser ético que asegura el porvenir o el futuro de la humanidad, es el orden más allá del ser que ordena hacer el bien.¹⁹⁵

Conviene enfatizar que con la anterior estructura del Rostro del Otro y del Cara-a-cara no estamos refiriendo la efectiva relación de los otros y de los mismos, sino de la Huella inmemorial que se presenta con un sentido propio y que no depende de las relaciones para significar dicho sentido, significa por sí misma en cuanto se encuentra más allá del ser.

Pues bien, ¿cómo es posible la Huella como mandamiento? Es posible por la escucha directa entre interlocutores, es diálogo, y por tanto condición de posibilidad de la institución de la ley; es decir, invitar al discurso sin hacerlo entrar con violencia; la desnudez del Rostro expresa su marca la Huella:

“La expresión no consiste, en efecto, en presentar a una conciencia contemplativa un significado que esta conciencia interpreta remontándose a su significado. Lo que es expresado no es un pensamiento que anima al otro (autrui),

¹⁹⁵ “Así como a través de mi responsabilidad entre en el pasado de la humanidad, así, a través de la Misericordia también llego al futuro de la humanidad. Lo llamo siempre A-Dios.” Levinas, Emmanuel. *La huella del Otro. El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética*. Trd. Esther Cohen, Silvana Ravinovich y Manrico Moreno. Taurus. México, 2000. p. 115.

*es también el otro (autrui) presente en este pensamiento. La expresión torna presentes lo comunicado y el comunicante, ellos se confunden ella. Pero eso no quiere decir tampoco que la expresión nos brinda conocimiento de lo otro (autrui). La expresión no habla de alguien, no es un dato sobre una coexistencia, no suscita, además del saber, una actitud; la expresión invita a hablar a alguien.*¹⁹⁶

La Huella en este sentido significa a la conciencia el mandamiento, a su vez la presencia del mandamiento sobre el Mismo aliena la libertad de su voluntad convirtiéndola en responsable; es la estructura del mandamiento antes de la institucionalización. Lo anterior significa que el mandamiento ético es anterior a la constitución del ser, es el sentido que abre el camino para que este surja en relación con otro.

El punto anterior es el más importante para el presente análisis de la obediencia y la ley, porque:

- a) El orden del bien no tiene un origen institucional, sino proviene de la Huella que lleva a Dios: significado ético que conduce al no mataras.
- b) La autoridad no deviene de un acuerdo de voluntades, a diferencia de las teorías políticas contractualistas que fundan en el consenso el origen de un orden estatal, la teoría Levinasiana funda la autoridad en la ética.

¹⁹⁶ Op. Cit. *La huella del Otro. Libertad y mandamiento*, p. 88.

- c) El mandamiento no versa sobre la distribución de libertades, sino sobre la abdicación de esta libertad y la aceptación de la responsabilidad.
- d) La obediencia implica subyugar una voluntad subjetiva a otras tantas, frente a ello y teniendo en consideración los tres puntos anteriores, Levinas propone la inclinación y la subordinación.
- e) El mandamiento de mandar, es decir, la posibilidad de ser mandado solo acontece en una voluntad alienada y no-libre.
- f) La libertad no debe ser calculada como fuerza potencial dentro de la economía del gozo, más bien la libertad es nula y la responsabilidad absoluta.
- g) La voluntad no responde a la estructura en-lo-de-sí del egoísmo, sino es una voluntad alienada por la presencia del Rostro en la ética.

En este orden de ideas frente al mandamiento el Mismo se encuentra inclinado y subordinado. La subordinación¹⁹⁷ es sujetar o hacer depender algo respecto de otra cosa, en nuestro caso es sujetar al individuo a la ética, pues solo asumiendo dicha sujeción en relación con el Otro el individuo puede llegar a ser, es decir, que la existencia es posible después de acontecer el acto ético del mandamiento. Levinas utiliza el término inclinación como acto de reverencia, el sentido de ello depende de la altura de la Huella y del Dios, la altura significa que el orden de la ética y del bien son superiores y externos a cualquier orden pensado en el

¹⁹⁷ “La estructura formal de uno frente a otro no se resume en una simple multiplicidad; es subordinación, llamado del uno al otro. El ser presente domina o penetra su propia aparición; él es interlocutor. Los seres que se presenta uno al otro se subordinan uno al otro. Esta subordinación constituye el acontecimiento primero de una transición entre libertades y de un mandamiento...”
ibídem, p. 88.

solipsismo por el Mismo, así la relación ética solo es enseñada en la relación con el Otro.

La ética para el mandamiento y en nuestro caso para la ley, es aquel sentido que precede a todo acto posible de significación, a toda donación o interpretación de sentido; solo en este caso, cuando la ética es asumida como mandamiento anterior a la ontología, es posible un mandamiento sin violencia, pues la relación dialógica entre el Mismo y el Otro tiene no solo como límite, sino como condición de posibilidad misma a la ética. La ética como amor al prójimo es un sentido que preexiste a mi existencia, y por el que, puedo existir para Otro.

¿Cómo se relaciona el mandamiento ético y la ley? La relación es condicional, la ley depende del mandamiento ético, es decir, la ley no será la distribución de las libertades sino antes de ello comprometer con la responsabilidad por el Otro.

Esta responsabilidad por el Otro es el tiempo de vivir por y para el Otro en la fraternidad. Levinas es escéptico con respecto a la posibilidad de considerar que la responsabilidad por el Otro podría ser el parámetro del cuerpo normativo jurídico de un Estado guiado por un cálculo logístico; sin embargo, al momento en que habla de la *Caritas* o Misericordia abre la posibilidad a una forma normativa de actualización del mandamiento o huella del otro en el hombre.

La *Caritas* o Misericordia que es la bondad hacia el Otro, posibilita la reunión de lo ético, lo político, lo social y lo jurídico, porque se funda en una relación humana cara-a-cara, ese ver la mirada antes y después del acto misericordioso es tener

como significado primero que el Otro es mi responsabilidad, es suponer que lo político, social y jurídico no tienden a una administración de la justicia, sino a una realización del bien.

La diferencia que observa Levinas entre Caritas y justicia, es que la primera parte de una relación de desproporción entre el Otro y el Mismo y por tanto fundado en un sentido de diferencia; mientras que la justicia siempre supone una relación de reciprocidad y de igualdad.

La justicia en el sentido de orden racional se funda en el saber, en la comparación de juicios revestidos de una supuesta objetividad, y que solo ve el Rostro del Otro después de dictada la sentencia, Levinas ejemplifica la problemática de la justicia con un midrash¹⁹⁸:

“Quiero contarles a ustedes de nueva cuenta un midrash. Está en la Biblia: Tú no debes mirar el rostro del otro. Y por cierto en el sentido de que si hay alguien frente a un tribunal, uno no debe preguntarse cuál es su posición social. Hay que ser objetivos. No se debe enjuiciar al rico de forma distinta que al pobre y viceversa. No se debe ver como justo al pobre sólo porque es pobre. Pero hay otra parte: Dios volverá su rostro hacia a ti. ¿Es decir, que por una parte uno no puede verle a la cara y por otra uno tiene que poder vérsela? Por su puesto. No antes el juicio pero sí después. Ésta es la respuesta del Talmud. Y en este sentido, pienso yo, hay

¹⁹⁸ “Midrash es la manera y la forma a partir de la cual se le puede dar al sentido del texto otro sentido muy distinto, un sentido más profundo, para luego regresar al sentido inicial.” Op. Cit. *El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética.* p. 103.

mucho por hacer aun después de que el abogado haya hablado. La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia. Pero ella no es rostro. Es siempre la meditación sobre el rostro del otro y siempre eso es una violencia contra del primero.”¹⁹⁹

La fraternidad y la misericordia suponen la diferencia y la comunidad: Diferencia en comunidad, pues cada individuo se refiere a sí mismo por ser singular significándose en la convivencia con los prójimos, relación por la que se ama al prójimo y con la cual se asegura el tiempo de un mañana, el tiempo de un A-Dios.

Para concluir la misericordia, la bondad y el bien exigen su acceso no en función de la razón solitaria sino en función del hacer en la ética “...el concepto de infinito en relación con el otro, y la soledad asumida en sí, no significa una constatación de la soledad. Ella es siempre un hacer, un ser culpable, una culpa sin crimen...mi fenomenología no la plantea como la bondad de la sabiduría. El otro, la otredad, la diferencia entre el otro y yo es decisiva: mi alimentación es importante, pero es más importante la alimentación del otro.” ²⁰⁰

¹⁹⁹ Ibídem, p. 103

²⁰⁰ Ibídem, p. 109.

3.3. Una mirada al derecho desde el rostro extranjero

Una mirada al derecho desde el rostro extranjero es la última reflexión de esta tesis, se compone dos partes; la primera 3.3.1. *El A-Dios de las violencias discursivas: principios generales del derecho y conceptos jurídicos fundamentales*, tiene por fin reflexionar sobre el actual fundamento teórico y filosófico de ellos, para estar en posibilidad de discernir si corresponden a una conciencia en el egoísmo o a una conciencia ética.

La segunda parte 3.3.2. *Los derechos humanos y los derechos del otro*, nombre que retomamos del título de un artículo escrito por Emmanuel Levinas para la UNESCO, tiene por fin analizar el fundamento filosófico de los derechos humanos.

3.3.1. El A-Dios de las violencias discursivas: principios generales del derecho y conceptos jurídicos fundamentales

Los conceptos jurídicos fundamentales al igual que los principios generales del derecho no son solo imprescindibles para la epistemología y la filosofía del derecho, sino para la ciencia jurídica, porque constituyen el entramado de conceptos que fungen como modelo. Es decir, que para la epistemología, constituyen conceptos que permiten justificar y dar cuenta del modo en que actúa la acción reflexiva, y en este tenor, explicar porqué esos conceptos sirven para comprender nuestra experiencia inteligible como un todo dotado de sentido. Toda vez que la filosofía es una actividad reflexiva que busca los primeros principios y

causas de un conocimiento universal y general, en este caso el derecho, esta estructura conceptual es producto de esta actividad porque determinan las causas y los principios por los que un conocimiento es posible, es decir, lo que hace del conocimiento un conocimiento universal y general. Mientras que para la ciencia son conceptos que asociados a una intuición del mundo sensible, sirven de criterio para identificar o diferenciar las experiencias, y así, formular pretensiones de conocimiento, y en su caso leyes.

En atención a estas razones analizaremos no solo la estructura de los principios generales del derecho y de los conceptos jurídicos fundamentales, sino es menester analizar el modo en que la experiencia aparece en la conciencia, pues de ello se desprende no el modo y la forma de estructurar los conceptos y los principios, sino que determina el contenido de los mismos.

La razón por la que el análisis del fenómeno de la migración ilegal se encadena con una crítica ius-filosófica de la teoría general del derecho, se debe a las siguientes razones:

- a) Dos temas fundamentales en la teoría general del derecho son los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales; los primeros sirven de fundamento al sistema jurídico, mientras que los segundos son principios orientadores que encauzan al sistema jurídico a la consecución de determinados fines.
- b) Los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales son fuente del derecho nacional e internacional.
- c) Tanto los conceptos como los principios protagonizan no solo el discurso jurídico sobre el fenómeno de la migración ilegal, sino constituyen conceptos centrales de los discursos políticos y económicos, como es el caso de los conceptos persona o justicia.

- d) El efecto de estas manifestaciones discursivas son la creación de representaciones, es decir, la instrumentalización de identidades y pertenencias, los discursos se tornan instrumentos de poder y de saber, orientar a las masas a determinados fines, que fácticamente se traduce en la conservación de la división lo *Mismo* y lo *Otro*, es decir, en la exclusión de lo *Otro* y consecuentemente su marginalidad y su explotación.

- e) Esta orientación o disuasión que estigmatiza al *Otro*, transformándolo en un ente identificable, sufre los efectos de la exclusión, en tanto otredad, no responde a las pautas que determina la Mismidad.

Por tales razones, resulta importante estudiar el fundamento de los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales, pues éstos, no solo orientan al discurso jurídico al proporcionar a los receptores un cierto sentido de los fenómenos migratorios, sino que la significación de los mismos propicia una representación, es decir, un modelo que se considera como pauta idónea para significar la realidad, y al cual accede no solo la comunidad jurídica sino toda sociedad.

Los problemas que ocasiona una representación son de tipo ético, pues la construcción de modelos o pautas es lo que Levinas denomina violencia dado que la significación de un ser es dada en su ausencia, es decir, el Mismo le impone un sentido al Otro. Esta violencia busca la legitimación de esas categorías. Categorías que por proceder de una conciencia egológica culminan en la comparación de los elementos que habrán de pertenecer a ella, por tanto, inclusión y exclusión, movimientos que de acuerdo a Emmanuel Levinas provocan

la crisis del *anti-humanismo*, crisis que se caracteriza por el hablar de lo Otro en su ausencia.

Una vez establecido lo anterior ¿es posible concebir un sentido diferente de los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales? es decir de acuerdo a cada estructura de la conciencia y con ello en función del modo en que es significada una experiencia ¿es posible la diferencia no solo en la estructura sino en el contenido de los conceptos y principios? Para resolver esta pregunta es necesario dejar en claro cuál es el sentido actual de los conceptos y los principios.

En atención a los lineamientos de las interrogantes analizaremos brevemente el contenido y la estructura actual de los principios generales del derecho y de los conceptos jurídicos fundamentales.

Pues bien, comenzaremos por analizar la estructura de ambos. En el derecho se distinguen las fuentes formales de las materiales, el soporte metodológico que la tradición positivista ha utilizado para el distingo es el criterio de validez, mientras que la tradición naturalista utiliza como criterio de diferencia el concepto de justicia, y el realismo el de eficacia y vigencia.

El modelo tradicional establece que las fuentes formales buscan explicar las conductas y los procedimientos que desembocan en la creación de normas, mientras que las fuentes materiales buscan los motivos o razones de los contenidos de las normas.²⁰¹ En esta estructura, los principios generales del

²⁰¹ *Las fuentes del derecho* por Ricardo A. Guibourg en GARZON VALDES, Ernesto y Francisco J. Laporta. *El derecho y la justicia*. Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2000, p. 177. A nuestra consideración el distingo entre una y otra puede comprenderse según la causa que lo ordena, mientras que las primeras implican la *causa formal* en tanto determina las características sustanciales y no accidentales del objeto, y la *causa material*, es decir, determina aquello que siendo inmanente le pertenece o permanece, es la constitución inmanente del objeto. Por su parte las fuentes materiales responden a la *causa eficiente* y a la *causa final*, la *causa eficiente* es el inicio del cambio y del reposo, pero causa no inmanente al objeto, mientras que la *causa final* es el fin o finalidad del objeto.

derecho y los conceptos generales del derecho figuran como fuente formal al pertenecen a la doctrina.

Siguiendo a Juan Ruiz Manero entenderemos los principios generales del derecho en dos sentidos, el primero es en sentido estricto y comprende al “principio en el sentido de norma redactada que expresa los valores superiores de un ordenamiento jurídico”²⁰², el segundo comprende al “principio en el sentido de norma programática o directriz, es decir, de norma que estipula la obligación de perseguir determinados fines.”²⁰³

En tanto los conceptos jurídicos fundamentales ²⁰⁴ podemos caracterizarlos a los conceptos como juicios, es decir, son estructuras lingüísticas en las que el predicado establece una condición necesaria del sujeto; es decir, son pautas ontológicas identificadas por el uso del verbo ser. Ahora bien, los conceptos jurídicos fundamentales constituyen un conjunto de juicios necesarios para entender el derecho; por ello son elementos que se hallan presentes en la estructura y contenido del mismo.

Por ser condiciones necesarias, los conceptos se erigen como elementos imprescindibles en cualquier pensamiento del derecho, es decir, son elementos que representan las propiedades esenciales que le son comunes a cualquier fenómeno del derecho, por tanto, también son criterios para identificar un hecho como perteneciente a la categoría del derecho.

Los conceptos jurídicos fundamentales son resultado de la actividad de la ciencia jurídica, su función es hacer posible la identificación y explicación del fenómeno jurídico. Lo anterior implica que son los elementos en función de los cuales se discierne y afirma que un fenómeno es jurídico.

²⁰² *Principios jurídicos* por Juan Ruiz Manero en GARZON VALDES, Ernesto y Francisco J. Laporta. *El derecho y la justicia*. Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2000, p. 152.

²⁰³ *Ídem*.

²⁰⁴ *Definiciones jurídicas* por Horacio Spector en GARZON VALDES, Ernesto y Francisco J. Laporta. *El derecho y la justicia*. Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2000, p. 285.

García Máñez considera que los conceptos jurídicos fundamentales son categoría o nociones irreducibles, en cuya ausencia resultaría imposible entender un orden jurídico cualquiera. Rojina Villegas señala: “ Los conceptos jurídicos fundamentales son aquellos que intervienen como elementos constantes y necesarios en toda relación jurídica, es decir, en toda forma de conducta jurídica que se produce por la aplicación de la norma a los casos concretos”. “En la norma de Derecho se encuentran en potencia todos los conceptos jurídicos fundamentales y en la relación jurídica se actualizan esos conceptos para tener una manifestación concreta respecto de sujetos y objetos determinados, produciéndose por la realización de uno o de varios supuestos de Derecho” y Rafael Preciado Hernández los denomina datos formales que constituyen elementos de la estructura lógica de la norma, son verdaderas categorías jurídicas sin las cuales no es posible pensar en las normas de derecho ni en un ordenamiento jurídico. Si se prescinde de estas nociones, no es posible planear un orden jurídico cualquiera.

Ahora bien, no hay consenso en cuanto a cuáles son los conceptos que habrán de ser entendidos como jurídicos fundamentales; las diferencias son explicables a partir de la metodología utilizada para acceder a dichos conceptos, pues del catalogo elaborado por los autores habrá uno o varios conceptos cuya importancia sea más determinante respecto a los otros conceptos. De tal forma en el positivismo el catalogo de conceptos se jerarquizará y significara en función de la validez, consecuentemente la tradición naturalista lo hará en función de la justicia, y el realismo de acuerdo a la eficacia y vigencia.

Lo importante en este análisis es mostrar que la construcción de modelos conceptuales condiciona la significación y el sentido, es decir, su función es identificar un fenómeno como jurídico y *dotar de sentido*²⁰⁵ en el contexto jurídico:

- En el caso de los principios determina valores cuya realización se asegura por el cumplimiento de un principio.

²⁰⁵ Ídem.

- En el caso de las directrices establecen objetivos sociales cuya consecución se asegura por el cumplimiento de la regla pero vista como medio
- En el caso de los conceptos establecen el sentido y la estructura necesaria que asegura que un fenómeno es jurídico.

Pero igual de importante es la *dotación de sentido* en el sentido filosófico pues implica la representación de la representación, es decir, que la significación de un ser o de un acontecimiento ya está limitada por una significación anterior, es decir, prescriben un sentido y un uso lingüística que determina las condiciones en las cuales es correcta la utilización de un concepto. Este modo de significar puede entenderse mejor a partir de la actividad que presupone la analogía, en donde si S es P entonces Q es R.

En este punto es donde resulta necesario enlazar la ética y al egoísmo planteados por Emmanuel Levinas a la actividad de *dotar de sentido*, sin embargo, debemos aclarar que la subsiguiente crítica de los conceptos jurídicos fundamentales y de los principios generales del derecho no se ubica en el nivel de la ciencia jurídica sino en el de la filosofía del derecho, por ello, nuestro principal interés es reflexionar los conceptos y principios a la luz del modelo Levinasiano, especialmente, en función de los conceptos de libertad y responsabilidad.

De acuerdo a la filosofía Levinasiana los no-discursos son aquellos que tienden a la creación de un término neutro, termino por el cual la diferencia es reducida a una mismidad, es decir, a un número de caracteres que identifican algo como ese algo. En este sentido, los principios jurídicos fundamentales y conceptos generales del derecho corresponderán al no-discurso toda vez que:

- a) Su sentido proceda de una significación solipsista, es decir, a partir de una conciencia a *en sí mismo*, que parte del egoísmo.

b) Que su sentido se justifique por la libertad.

c) Que la aplicación o utilización de ellos, una vez fundados en el espejismo de la libertad, corresponda a una práctica tiránica, es decir, de inclusión violenta al discurso.

Ellas son las características por las cuales se entiende que los conceptos y principios parten de una estructura de la conciencia que se corresponde al egoísmo. Ahora bien, el inciso a) expresa la modo en el que el sentido significa para aquel que lo piensa o lo vive; un ser egoísta significa el sentido de los fenómenos en función de la significación que el mismo dona, por ejemplo, implicaría vivenciar y significar el concepto de persona como calculo lógico de la correspondencia de ciertas características o rasgos en un ser, sin abordar al propio ser en el diálogo.

El inciso b) describe la forma en que se fundamenta el modo en que significa el sentido, en este caso, el sentido que atribuido por la conciencia egoísta a través del cálculo, requiere necesariamente la libertad; ya que, es asegurar a la conciencia su independencia respecto del mundo, incluyendo en éste al prójimo, el ser es libre de significar un ser en la ausencia de su expresión, por ejemplo, es significar que la libertad en tanto fuerza del yo-puedo para sí mismo, para su felicidad, le posibilita el reclamo (acción de la justicia) a alguien ausente en tanto expresión.

El inciso c) refiere la forma fáctica en la que el sentido es significado por el ser, por ejemplo, la aplicación del principio jurídico de la justicia (la justicia es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho). La aplicación de la justicia supone una igualdad jurídica, lo que significa la objetividad o creación de un término neutro que llene a un ser de sentido, si bien, en la práctica jurídica las condiciones particulares que caracterizan a un sujeto de derecho son alegadas,

también lo es que, de conformidad a la jerarquización de las fuentes del derecho es poco probable aducir dichas condiciones aun cuando sea fundamentado en una fuente material como lo es la propia justicia, y aun la equidad.

Lo importante es la *dotación de sentido* es significar por analogía. Este significar por analogía implica para el ser un comprender por relación a, pero esta relación a no refiere el acto ético de la mirada; por el contrario es como mirar al Rostro de reojo dar un sentido en su ausencia, en lugar de abordarlo con el fin de que el Rostro se signifique a sí mismo a través de su expresión. El peligro de la analogía es la evasión de la Huella, pues en lugar de considerar a la ética como condición de lo humano, lo humano condiciona la ética.

Tener a la ética como condición de lo humano es significar el mundo por el mandamiento ético del no mataras en función de la responsabilidad. Así el sentido de los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales requieren ser significados a partir del Cara-a-cara postulando como principio de toda significación posible a la ética.

En este caso el criterio para significar a los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales, no será la validez (positivismo), la justicia (naturalismo) o la eficacia y la vigencia (realismo) sino será el bien, la Bondad. De tal forma la estructura y contenido de los conceptos y principios se significará en función de la Bondad.

De acuerdo a Emmanuel Levinasiana los discursos son aquellos que tienden al encuentro del Rostro del Otro a través del movimiento del Cara-a-cara, lo anterior significa que el sentido solo es posible de un hombre respecto de otro, por ello en el dialogo no solo se significa, sino es el momento mismo en el que se ofrece el mundo y la enseñanza ética. Este dialogo se actualiza en el dar: decir la expresión y ofrecer el mundo.

En este sentido, los principios jurídicos fundamentales y conceptos generales del derecho corresponderán al discurso toda vez que:

- a) Su sentido proceda de una significación en relación a, es decir, a partir de una conciencia para y por el Otro, que parte del amor al bien.²⁰⁶
- b) Que su sentido se justifique por la responsabilidad.
- c) Que la aplicación o utilización de ellos, una vez fundados en la responsabilidad corresponda a una práctica ética, es decir, inclusión pacífica al discurso.

Aquellos son los rasgos que los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales habrán de considerar sí se pretende una interpretación de los mismos en función de la conciencia ética.

El inciso a) al igual que en el caso anterior expresa la modo en el que el sentido significa para aquel que lo piensa o lo vive; la diferencia es dada por la estructura de la conciencia, en este caso implica un ser por y para Otro, en este orden de ideas un ser ético significara el sentido de los fenómenos en función de lo que el Otro expresa; y esta expresión del Otro es: la expresión del Otro que se significa a sí mismo, y la marca de la Huella. Retomando el ejemplo expuesto en la estructura anterior tendríamos que, vivenciar y significar el concepto de persona implicaría buscarlo en cualquier prójimo, prójimo que permite al Mismo la existencia ética, es decir, que el Mismo permanece abierto a la visita de cualquier Otro. El prójimo no

²⁰⁶ En una entrevista realizada a Emmanuel Levinas, le preguntan “¿Hay en la tradición judía la pregunta del mesianismo, la de un espacio de la espera y la preparación?” a lo Levinas responde “Sí, para mí eso se pone en cuestión con Auschwitz. Eso, debo decirlo, desde un punto de vista muy personal. Uno debe tratar de pensar la redención de una forma distinta. A eso lo llamare devoción sin promesa. El amor a Dios es el amor a la Torah. Esto quiere decir que el reconocimiento de la bondad es más importante que el amor a Dios. O el verdadero amor a Dios es el amor al bien” Op. Cit. *El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética.* p. 116.

es un concepto cuyo límite dependa de la razón, sino que es el prójimo el que hace posible la razón como ética tal y como Levinas lo expresa.

El inciso b) describe la forma en que se fundamenta el modo en que significa el sentido, en este caso el sentido se funda en la responsabilidad del Mismo por el Otro; la responsabilidad es la que dota de existencia del ser, en el momento en que la misma existencia es ofrecida al Otro, con lo cual, se reconoce la relación de subordinación al Otro y la voluntad alienada. Retomaremos el ejemplo del inciso b) de la conciencia egológica, es decir, el fundamento del modo en que se significa. En este caso la responsabilidad en tanto un yo-puedo para el Otro, le impide el reclamo y lo impele a la misericordia y a la bondad, lo cual solo es posible después de oír el Llamado del Rostro.

El inciso c) refiere la forma fáctica en la que el sentido es significado por el ser, al igual que en los casos anteriores retomaremos el ejemplo propuesto para la conciencia egológica, es decir, la aplicación del principio jurídico de la justicia. La aplicación de la justicia entendida como dar a cada uno su derecho es incompatible con la tesis Levinasiana solo en el caso en que el derecho sea determinado institucionalmente y que el criterio de la determinación judicial haga depender ese derecho (y más aun a la justicia misma) de lo humano (en tanto razón humana); por el contrario la justicia tendría cabida como dar a cada uno su derecho, solo en el momento en que ese derecho sea condicionado por la ética, más aun en la que lo justo se encuentre condicionado por el amor a la bondad. En el último caso no existe una violencia en el no-discurso, sino, una respuesta al Llamado del Otro.

Por lo anterior podemos concluir que los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales son susceptibles de ser interpretados en función de la filosofía Levinasiana, y que la interpretación abarca no solo el ámbito de la ciencia jurídica (caso contemplado el inciso c), sino asciende hasta la epistemología (caso contemplado el inciso a), y pasa por la filosofía del derecho (caso contemplado el inciso b).

Lo importante de este punto es dejar en claro que tanto los principios como los conceptos al ser significados a partir del egoísmo se fundan en la libertad y el sentido engendrado se corresponde a la representación de la representación, en tanto, significados por la ética se fundan en la responsabilidad y el sentido viene de la expresión del Otro.

3.3.2. Los derechos humanos y los derechos del Otro.

Levinas presenta ante la UNESCO un escrito intitulado *Los derechos humanos y los derechos del otro*, publicado por la misma institución en escrito en *The UNESCO Courier: A window open on the world*. Artículo en el que Levinas realiza una reflexión filosófica sobre un fenómeno del derecho en particular: el fenómeno de los derechos humanos.

El autor inaugura la reflexión de *Los derechos humanos y los derechos del otro* de la siguiente forma: “Los derechos reivindicados como derechos humanos -en el sentido riguroso y casi terminológico que esta expresión ha tomado desde el siglo XVIII- los derechos respecto de la dignidad humana de cada uno, a la vida y a la libertad, y a la igualdad de todos los hombres ante la ley, reposan sobre una conciencia original del derecho o sobre la conciencia de un derecho original.”²⁰⁷

Es decir, la reflexión versa sobre la posibilidad de la conciencia original del derecho en oposición a la conciencia de un derecho original. Pues ¿cuál es la diferencia entre ambas? La primera supone al egoísmo, en tanto la segunda a la ética.

²⁰⁷ Op. Cit. *Los derechos humanos y los derechos del otro* en *Fuera del sujeto*, p. 131.

La conciencia original del derecho supone la independencia de la conciencia, una libertad absoluta que la hace capaz de suponer que el sentido de los fenómenos se encuentra en ellos mismo, que poseen una esencia o un rasgo primario aguardando a que la razón los descubra; este modelo supone la independencia de la conciencia que desea conocer, es decir, es una conciencia que despierta ante sí misma, se funda en sí.

Esta conciencia libre e independiente por la posibilidad de la esencia del fenómeno, reconoce que los derechos humanos poseen una esencia, una especie de medida o parámetro que se vuelve patrón del derecho: "Se trata probablemente -independientemente de lo compleja que sea su aplicación a los fenómenos jurídicos- de la medida de todo derecho y, sin duda, de su ética."²⁰⁸

Esta forma de conciencia determina el sentido del fenómeno percibido, las implicaciones metodológicas y teóricas son importantes, pues de forma general implica tres situaciones:

- a) La primera, que los derechos humanos tienen esencia en sí mismos.
- b) El segundo, derivado de la esencia, la existencia de los derechos es independiente.
- c) El tercero, que los derechos humanos tienen sentido solo a partir de que alguien los piensa.

La esencia y existencia independiente de los derechos humanos, implica que su sentido, o mejor dicho su esencia procede, de una actividad de la razón solipsista, lo que quiere decir, que el pensar sobre los derechos humanos es realizado desde un solo sujeto que los piensa solo en relación a él.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 131.

En este caso el sentido de los derechos humanos en una conciencia original arriba como cálculo desde una conciencia que considera que el modo de significar se encuentra en su interior, es decir, en su pensamiento. En este orden de ideas una conciencia original significa los derechos humanos, desde ella misma, en la ausencia de una relación con sus prójimos.

Lo anterior implica para la significación de los derechos humanos que su autoridad proceda como imposición del intelecto o del pensamiento, una orden de sí dirigido a sí mismo; tal significación es entendida por Levinas de la siguiente forma:

“Que los derechos del hombre o el respeto de estos derechos *no proceden* del rigor o de la gracia de Dios, tales como los formulan los teólogos que se refieren a la Revelación, es decir, a verdades *sobre Dios* ya adquiridas en otra parte -referencia en la que se atestiguaría aun sin duda lo extra-ordinario de estos derechos reconocidos como sobre-naturales, sino ya también la jurisprudencia y la mediación de las instancias religiosas- este fue, desde el Renacimiento, el rasgo característico de la conciencia de los derechos del hombre.”²⁰⁹

Las palabras enfatizadas por Emmanuel Levinas son la clave para comprender la forma de significar los derechos fundamentales para la conciencia, pues que el respeto de los derechos fundamentales *proceda de la gracia divina* es opuesto a que *proceda de las verdades sobre Dios*. La primera implica un don dado por Dios, una gracia concedida a todos los hombres por ser humanos y que se actualizaría en el contacto, es decir, en la relación de un humano con otro, en la relación cara-a-cara, caso en el que estamos ante una conciencia de corte ético, que será analizada subsecuentemente.

²⁰⁹ Ibídem, p. 133.

Suponer que el sentido de los derechos fundamentales son *verdades sobre Dios*, es reconocer una forma en que la conciencia accede al fenómeno, implica que el sentido procede de una revelación ante la razón. El respeto de los derechos humanos no procede de la relación entre hombres, por el contrario, procede de un modelo ideal concebido por una razón solipsista; alguien habla sobre el respeto a lo humano, no alguien habla con respeto por ser humano.

Con respecto a lo anterior Levinas se pregunta sobre la *fenomenología de la reivindicación*²¹⁰, es decir, ¿por qué de un momento de la historia a otro lo humano del ser cambia? o ¿por qué el fenómeno de lo humano en el ser es susceptible de cambio en su sentido? La respuesta está dada por la estructura de la conciencia, por la forma en que el sujeto se significa a sí mismo y al mundo que lo rodea. Lo anterior quiere decir que depende del modo en que el sujeto conozca o intuya el sentido de algo.

Ante una conciencia egoísta es susceptible la negociación de lo humano, el regateo del que resulta lo humano y la posibilidad de su respeto, tiene dos condiciones: "...cuando el hombre ya ha asumido su primer derecho tomando conciencia del determinismo natural y social que envuelve a la persona y cuando, por lo tanto, entrevé los procedimientos prácticos surgidos de ese *conocer*, susceptibles de liberar a la persona estas presiones y de subordinarlas al ejercicio de sus derechos."²¹¹ Es decir:

- a) Determinismo natural o social
- b) Libertad de conocer

En relación al determinismo natural o social, significa entender el sentido de los derechos humanos como una medida fija, el ser ante un límite fatal no puede

²¹⁰ *Ibíd*em, p. 132.

²¹¹ *Ibíd*em, p. 134.

superarlo por su propia finitud, por tanto, sus acciones se limitan a prevenirse contra esa fatalidad. Lo anterior significa entender a los derechos humanos como producto de un orden natural o social, como imperativo resultado del acuerdo o la imposición de voluntades, que determinan lo humano en el ser. Es decir, lo humano procede de un cálculo obtenido de una realidad ya establecida e inmodificable; la postura contraria, la de la conciencia ética que será analizada posteriormente posibilita que dichos parámetros de lo humano sean juzgados desde la humanidad misma, es decir, desde la ética.

Con respecto a la libertad de conocer, Levinas señala que la ciencia y la técnica se convierten en los medios que hacen posible la realización de los derechos humanos, que solo en el momento en que un derecho humano es garantizado por ellas se entiende objetivamente asegurado:

“El desarrollo de la técnica gracias a la extensión del saber a través del cual la humanidad europea se encaminaba a su modernidad, es probablemente, por sí mismo, la modalidad bajo la cual el pensamiento de los derechos humanos, colocado en el centro de la conciencia de uno mismo, se amplía en su concepción y se inscribe o se exige como base de toda la legislación humana que, al menos, se piensa como los derechos del hombre en su integridad, indispensable o esperada.”²¹²

Lo anterior significa que los parámetros en los cuales se juega la extensión de lo humano vienen determinados no por lo humano, sino por una actividad de lo humano: la ciencia y la técnica.

²¹² Ídem.

Es en este punto donde Levinas hace la distinción entre derechos humanos y derechos fundamentales. Los derechos humanos desde la conciencia del egoísmo son el límite y definición de lo humano desde la ciencia y la técnica; los derechos fundamentales, los expone el autor, como la posibilidad de exigirlos, es decir, que un derecho humano sea fundamental, depende del hecho que este plasmado en un ordenamiento jurídico:

“En este sentido, la plenitud, dinámica y siempre creciente, de los derechos humanos se mostraría inseparable del reconocimiento de los derechos humanos llamados fundamentales, de su exigencia de trascender, de algún modo, lo que la naturaleza pura puede comportar de inhumano y el cuerpo social de necesidades ciegas. La unicidad y la irreductibilidad de la persona humana se encuentran respetadas y se afirman concretamente gracias a la atenuación de la violencia a la que se encuentran expuestas en el orden o en el desorden del determinismo de lo real.”²¹³

Otra posibilidad es considerar a la conciencia de un derecho original. El fenómeno de los derechos humanos como un derecho original presupondría omitir el inciso c) del modelo anterior, es decir, considerar que el sentido de los derechos humanos solo a partir de que alguien los piensa, pues esta es la nota característica que hace a la conciencia una conciencia original correspondiente al anterior análisis. En este caso, la conciencia no es por sí misma sino por y para Otro.

²¹³ *Ibíd.*, p. 136.

La reformulación del inciso c) para el caso de una conciencia que percibe el sentido de los derechos humanos como un fenómeno original quedaría del siguiente modo: el sentido de dichos derechos solo es posible a partir de la relación con el Otro. Por lo que el modelo completo sería:

- a) La primera, que los derechos humanos tienen esencia en sí mismos.
- b) El segundo, derivado de la esencia, la existencia de los derechos es independiente.
- c) El tercero, que los derechos humanos tienen sentido solo a partir de la relación con el Otro

El sentido del fenómeno de los derechos humanos es posible como un derecho con una esencia en sí misma y con una existencia independiente en el marco de la ética Levinasiana, solo cuando son pensados como anteriores a cualquier pacto, como un mandamiento inquebrantable presente aun antes de la significación más aun como el momento que hace posible la significación en el cara-a-cara, es decir, como Huella ética en los hombres.

Levinas en el artículo los identifica con la *venida de Dios a la idea del hombre*, porque esa venida de Dios que es inmemorial, una venida que deja una marca ética, marca como mandamiento de no mataras, se encuentra inscrita en el Rostro de todo hombre, es Huella. Por ello, el sentido del fenómeno de los derechos humanos solo es posible en el lenguaje, en el dialogo con el Otro, momento en el que aliena al Mismo postrado ante él, como un responsable no como un libre.

Significar el fenómeno de los derechos humanos desde esta venida original, es decir, desde la Huella, lleva a reconocer en ellos un sentido muy distinto respecto del analizado en la primera parte de este punto, aquí el sentido sería:

“Estos derechos humanos, que no tienen por lo tanto que ser *conferidos*, serían así irrevocables e inalienables. Derechos que, en su independencia respecto a toda *confrontación*, expresan de cada hombre la alteridad o lo absoluto, la suspensión de toda *referencia*: desgarramiento del orden determinante de la naturaleza y del cuerpo social donde, por otra parte y evidentemente, cada uno está implicado; alteridad *de lo único* y de lo incomparable, a causa de la pertenencia de cada uno al género humano, la cual *ipso facto y de un modo paradójico*, se anularía, precisamente para permitir que cada hombre sea único en su género.”²¹⁴

Debemos prestar atención a las señalizaciones hechas por Emmanuel Levinas. Así el sentido de los derechos humanos encuentra su condición de posibilidad en la Huella inmemorial, no debemos olvidar que por el movimiento del cara-a-cara, el Mismo se inscribe en una existencia ética, pues recibe la expresión de la Huella hecha Rostro.

En este orden de ideas, la Huella como antesala del recibimiento del mandamiento ético (no mataras) y de la significación de los derechos humanos, no se encuentra sujeta a ninguna condición, existe en la persona misma que muestra su indigencia y su hambre, en ella se encarna lo humano y su derecho original, el cuerpo, la persona muestra en el diálogo su humanidad. Por ello Levinas niega la posibilidad de que sean *conferidos* son: *irrevocables e inalienables* porque es aquello por lo que el hombre es humano.

La segunda señalización de Levinas destaca que el sentido de los derechos humanos es independiente respecto de cualquier *confrontación*. La posibilidad de que una *confrontación* suspenda lo humano en el hombre fue vivido directamente

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 132.

por Levinas en los campos de concentración nazis. De ahí que la significación de *confrontación* refiera a la guerra.

La guerra como posibilidad de la suspensión de lo humano en el hombre, es aquella condición que Levinas avizora con mayor temor, pues sí los derechos humanos dependen del cálculo de la razón (como en el primer caso) y no de lo humano en cada hombre, es posible que la suspensión de lo humano resulte lógicamente pertinente, pero no éticamente adecuado. Lo anterior significa que el sentido de los derechos humanos surgido del monólogo de la certeza cartesiana²¹⁵ posibilita la suspensión de lo humano, no así cuando su sentido procede de la Huella en el dialogo cara-a-cara.

La tercera señalización de Levinas respecto del sentido de los derechos humanos es que "...expresan de cada hombre la alteridad o lo absoluto, la suspensión de toda *referencia*: desgarramiento del orden determinante de la naturaleza y del cuerpo social donde, por otra parte y evidentemente, cada uno está implicado..." Pues bien, el sentido de los derechos humanos expresan de cada hombre la alteridad o lo absoluto, porque en cada uno de ellos se encuentra la Huella latente de ser recibida en el dialogo.

La Huella expresa la alteridad porque es mostrada por cada Rostro, en este sentido es singularidad y diferencia, porque la expresión del mandamiento ético es expresada por una voz: "Marca la identidad absoluta de la persona, es decir, de lo no intercambiable, incomparable y único. Unicidad, más allá de la individualidad de individuos múltiples en su género."²¹⁶

²¹⁵ El modelo epistémico de Descartes establece que la certeza del mundo se restringe al pensamiento del yo desde el yo; es decir, la única posibilidad de conocimiento certero es aquello que es representado en el pensamiento por un yo, evadiendo de esta forma la expresión del Otro como sentido en sí mismo y posibilitando su representación, pero en tanto representación media el sentido del Otro, es lo que identifica Levinas como significar en la ausencia.

²¹⁶ Ídem.

La Huella expresa lo absoluto porque sobre su sentido el ser no puede, es decir, ante el no mataras las únicas opciones del Mismo es alienarse a él, responsabilizándose de su existencia, o bien, ignorar el llamado de auxilio del Otro y perpetuar su existencia tan sola como económica.

Ahora bien, el sentido de los derechos humanos desde la conciencia ética implica *la suspensión de toda referencia*. La suspensión de toda referencia es un movimiento necesario en la aplicación de un método fenomenológico, pues posibilita acceder a los sentidos de los fenómenos en un plano neutro. Sin embargo Levinas condena lo neutro, porque implica borrar las diferencias y expresar un concepto que signifique a todos como iguales, es decir, presupone la homogeneidad.

Por ello el método fenomenológico Levinasiano insta a un movimiento trascendente o metafísico, lo que significa, que en la suspensión de toda referencia habrá un sentido que guiará toda significación posible, es decir, un orden supremo que en este caso es la ética. La ética es ese orden que guía y manda, por ello Levinas refiere que implica el "...desgarramiento del orden determinante de la naturaleza y del cuerpo social donde, por otra parte y evidentemente, cada uno está implicado..."²¹⁷

El orden de la ética, el mandamiento ético del no mataras, es el criterio o sentido primero por el cual debe entenderse el sentido del orden natural y social; es el parámetro en función del cual dichos ordenes se consideran humanos o inhumanos: "Unicidad que no se olvida bajo todas las constricciones del Ser, de la Historia y de las formas lógicas que la contienen. Permanece precisamente concreta en forma de los diversos derechos del hombre reivindicados,

²¹⁷ Ídem.

incondicionalmente, bajo las diversas necesidades de lo real como modos distintos de la libertad.²¹⁸ Por lo anterior, por ese orden ético es alteridad de lo único.

Pues bien la última señalización de Levinas dice "...alteridad *de lo único* y de lo incomparable, a causa de la pertenencia de cada uno al género humano, la cual *ipso facto y de un modo paradójico*, se anularía, precisamente para permitir que cada hombre sea único en su género"²¹⁹ Lo cual significa la unión de lo trascendente en lo inmanente, la Huella en el Rostro, el mandamiento ético expresado por la voz de un inmigrante, de una viuda o de un huérfano; es la relación en el diálogo vivo en el que el mandamiento es recibido. Por ello lo identifica como una relación paradójica pues implica que lo universal está en lo particular.

Por la reflexión anterior podemos concluir que el sentido de los derechos humanos concebidos como derecho original, es el sentido de la Huella.

Pues ¿qué significa para la conciencia un derecho original? Una responsabilidad absoluta del Otro, pues el Mismo es el *único responsable de lo real*. Responsabilidad que hace posible la existencia ética del Mismo, pues sin Otro a quien socorrer, a quien ayudar, a quien ofrecerle el mundo, el Mismo se encuentra solo en el mundo en una existencia consumida por el gozo y la necesidad, en una existencia egoísta.

Por lo anterior, mi existencia ética depende del Otro, en este sentido Levinas niega la posibilidad de la justicia (violencia por la imposición de una voluntad sobre otra), postulando la *caritas* o caridad, la bondad en dar al Otro: "Bondad en la paz que es, también, ejercicio de una libertad y en la que el *yo* se desprende de su *vuelta a sí*, de su afirmación, de su egoísmo de ente que persevera en su ser, para responder del otro, para defender precisamente *los derechos del otro hombre*. No-

²¹⁸ Ídem.

²¹⁹ Ídem.

indiferencia y bondad de la responsabilidad, estas no son neutras, a medio camino entre el amor y la hostilidad.”²²⁰

Por todo lo anterior podemos concluir que:

- El sentido de los derechos humanos como un derecho original es el sentido de la Huella.
- La Huella como mandamiento ético guía el sentido de la significación del mundo.
- La Huella impele al Mismo a una responsabilidad absoluta con respecto al Otro.
- La responsabilidad absoluta se traduce como acción, un dar y ofrecer el mundo al Otro.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 139.

CONCLUSIONES

1. La fenomenología es una teoría y un método, busca el conocimiento de los fenómenos, entendiendo por fenómeno: las cosas tal y como son ofrecidas a la conciencia, o bien, la realidad que se muestra a una conciencia.

2. La fenomenología Levinasiana busca explicar el fenómeno del ser desde una perspectiva ética; a partir del amor al prójimo se puede comprender el sentido del ser. El amor para Emmanuel Levinas se expresa en el *diálogo* y en el *dar*, mismos que pueden ser explicados desde un marco teórico o desde un marco metodológico.

3. El *diálogo* y el *dar* son la condición de posibilidad de la ética o del cara-a-cara; el primero precisa una apertura al Otro en el lenguaje, el segundo implica un ofrecimiento del mundo al Otro.

4. Los conceptos del *diálogo* y el *dar* que conforman el amor al prójimo son criterios de significación, límite de toda interpretación que permite comprender el sentido de los fenómenos desde un punto de vista ético; por lo cual, en su dimensión teórica sirven para explicar cómo es posible un sentido, y si se corresponde a una conciencia ética o a una egoísta; la dimensión metodológica permite la comprensión del sentido de un fenómeno.

5. El fenómeno del derecho comprendido desde la fenomenología Levinasiana en su dimensión teórica, nos coloca en posibilidad de entender dicho fenómeno en función del lenguaje, ya sea a

partir de la expresión ética en el diálogo, o a partir de una representación egoísta realizada en la ausencia del Otro. Comprensión que permite estimar no sólo la estructura de la conciencia, sino el criterio por el que se significa al mundo y al Otro: desde el egoísmo o el amor.

6. El fenómeno del derecho en una visión histórica puede ser segmentado en época preclásica, clásica, medieval y moderna, con la finalidad de ser comprendidos desde la fenomenología teórica propuesta por Emmanuel Levinas.

7. La significación del fenómeno del derecho en la **época preclásica** se caracteriza por surgir de una conciencia egoísta se concreta la identidad y la diferencia en el diálogo pero no desde la vivencia del amor al prójimo, sino por la vivencia del mundo desde una estructura de la conciencia egoísta. La existencia del diálogo ya está determinada por la representación del Otro, y no por su expresión.

8. La **época clásica** tiene una significación del fenómeno del derecho que también se adecua a la estructura de la conciencia egoísta, la identidad se funda en la pertenencia a ella con lo cual surge la igualdad. La igualdad siendo un movimiento de la conciencia egoísta lleva a la libertad absoluta y a la responsabilidad limitada ante el Otro, es decir, frente aquellos seres que no pertenecen a la identidad. La significación se funda en un cálculo en que se mide la adecuación o inadecuación de un ser a lo representado previamente. La lex se funda en una conciencia egoísta y en una razón solipsista.

9. En la **época medieval** la significación del fenómeno del derecho sufre un cambio debido a la teología cristiana, sin embargo, la

vivencia de esta conciencia aun es egoísta, ya que la identidad se construye a partir de la representación generada por la razón, la vivencia del mundo es a partir de una conciencia solitaria, es decir, toda significación posible es estructurada en función de la conciencia que lo piensa, razón solipsista. En esta época se da un gran auge a la escritura, lo que ocasiona la preeminencia de la representación sobre la expresión en el diálogo. Si bien es cierto que en esta época el amor al prójimo y la caridad son parámetros de significación, también lo es que encuentran un límite: la identidad y la igualdad; sólo existe el amor y la misericordia para los iguales.

10. La significación del derecho en la **época moderna** también parte de una conciencia egoísta, porque la construcción de la identidad continúa fundándose en una razón solipsista, la vivencia del mundo es significada a partir de un sí mismo. La identidad se corresponde con la significación cultural que permite representar al Otro en su ausencia, y con ello afirmar la existencia de una responsabilidad limitada frente a lo Otro.

11. El fenómeno del derecho comprendido desde la fenomenología Levinasiana en su dimensión metodológica, nos coloca en posibilidad de comprender el sentido del fenómeno del derecho vivenciado desde una conciencia ética y desde una conciencia egoísta. Las preguntas que guían la comprensión del fenómeno son ¿cómo es posible el sentido del derecho?, ¿es posible la conciencia de este sentido?, ¿la conciencia del sentido del derecho determina la voluntad? y ¿cómo la conciencia determina la voluntad?

12. El fenómeno del derecho vivenciado desde una conciencia egoísta se estructura en función de la conciencia de sí mismo, un yo que

piensa los fenómenos del mundo como representación, como presentación en la conciencia, en donde ella misma los llena de significado. El significado es impuesto por el yo al objeto de estudio.

13. La conciencia egoísta existe por su libertad sobre el mundo, libertad que se traduce en poder de aprensión y transformación, poder de dominar. El dominio es necesario para una conciencia que se funda en la finitud, siendo la muerte el límite que no ofrece una trascendencia al ser, el ser pretende una trascendencia de sí consigo, lo cual lo lleva a vivir una circularidad entre la necesidad y la satisfacción, es mediada por el trabajo.

14. El sentido del fenómeno del derecho es posible vivenciado desde la conciencia del egoísmo puede ser entendido como una relación de sí consigo, una relación desde y hacia el egoísmo, por tanto, en la Mismidad. Dicho sentido es posible por la propia constitución de la conciencia como razón solipsista, la cosificación del mundo y del prójimo es necesario para la aprensión de ellos mediante conceptos que los representan; la conciencia de sí condiciona lo humano.

15. La consciencia de ese sentido del derecho determina la voluntad del ser también de forma egoísta, las acciones que realiza en la vida son dedicadas exclusivamente a saciar las necesidades, trabaja para existir; en este orden de ideas consume su existencia para su propia vida, para su autoconservación. Lo Otro en este sentido es indiferente para el Mismo.

16. Por tanto el sentido del derecho significado desde esta estructura se funda en una libertad de existir en el mundo, en la igualdad respecto de la identidad representada y en la responsabilidad limitada:

- a) El sentido del fenómeno del derecho proviene de la propia conciencia, desde sí mismo significa los fenómenos del mundo. Es decir, su representación.

- b) La conciencia del fenómeno del derecho desde una conciencia en el egoísmo es posible desde la economía del gozo. Lo cual implica que el derecho importa al sujeto sólo en el momento en que afecta su felicidad o sufrimiento.

- c) El fenómeno del derecho se presenta como justicia.

- d) La conciencia recibe el fenómeno del derecho en su libertad.

- e) La conciencia en el egoísmo determina una voluntad en-lo-de-sí, es un querer que se sacia y que después de ello la conciencia vuelve a estar necesitada.

17. El fenómeno del derecho vivenciado desde una conciencia ética se estructura en función de la conciencia por y para el Otro, un yo que piensa al Otro no como objeto de estudio, no como cosa, sino como un prójimo que le habla, y en cuyo hablar muestra el mandamiento ético que le ordena amarlo. En el diálogo o Cara-a-cara surge la significación de la significancia, momento en el que también el Mismo se escinde del orden del gozo y de la necesidad.

18. El sentido del fenómeno del derecho desde la estructura de la conciencia ética es posible por el Cara-a-cara, el diálogo que apertura la significación de la significancia, es decir, la bondad que guían el hablar y el dar al prójimo en la sociabilidad con el Otro. Así el sentido del derecho es bondad y amor para con el prójimo.

19. La bondad es posible por el llamado del Otro, llamado en el que no sólo muestra el mandamiento ético, sino exhibe su desnudez, su marginalidad y su hambre. La bondad se acompaña de una responsabilidad absoluta por el Otro y una libertad nula, dicha nulidad en cuanto a la posibilidad de sustraerse de su cumplimiento.

20. La bondad como sentido del fenómeno del derecho encuentra como condición de posibilidad el *diálogo*. Este sentido determina la voluntad del ser en un existir por y para ayudar al Otro, por ello, voluntad alienada:

- a) El sentido del fenómeno del derecho proviene de la relación ética con el Otro; actividad en el diálogo en donde el Otro se significa a sí mismo. Es decir, expresión.
- b) La conciencia del fenómeno del derecho desde una conciencia ética es posible desde la venida del Otro, su Huella en el Rostro expresa el mandamiento no matarás, este avenimiento hace responsable al Mismo del Otro.
- c) La forma en que se presenta el fenómeno del derecho es bondad.
- d) La conciencia recibe el fenómeno del derecho en su responsabilidad.

e) La conciencia ética determina una voluntad alienada o para Otro, es una voluntad que quiere querer, por ello no es posible su satisfacción, es un deseo metafísico que guía a la ética.

21. El fenómeno migratorio que ha tenido lugar entre México y Estados Unidos ha sido significado a partir del egoísmo, se materializa en enmiendas y asociaciones civiles que enfatizan la significación de lo humano a partir de la ley, y no la significación de lo humano a partir de lo humano, desde la venida del Otro que enseña ética.

22. El fenómeno del derecho cuando es significado a partir de una conciencia del egoísmo violenta, marginaliza y excluye al Otro, no sólo por las representaciones de lo Otro en su ausencia, por la egología que comprende y representa al mundo desde sí mismo, por las acciones que buscan una justicia entre iguales, sino principalmente porque observan al Otro de lado, porque no oyen ni ven su llamado de auxilio. La significación cultural tiende a crear una alergia con respecto al Otro.

23. Levinas denomina al Estado el tercero tiránico. Un Estado tiránico se caracteriza por significar lo humano desde la ciencia, desde el conocimiento que toma al prójimo como un objeto. El conocimiento es la primera responsabilidad para un Estado fundado en el egoísmo, toma la vida de los Otros como utensilios.

24. La ley y la obediencia tienen dos sentidos posibles que dependen de la conciencia según la cual las aborde y las experimente:

- a) La conciencia egoísta: la ley y la obediencia desde una conciencia egoísta significa acatar un imperativo, una voluntad otra que no es exterior, la autorización para mandar por tanto es una auto-donación de autoridad.

- b) La conciencia ética: La ley y la obediencia para una conciencia ética significa dependencia a un imperativo ético que viene dado en la Huella inmemorial que marca a todo hombre y que se muestra en el *diálogo*, el imperativo que ordena *no matarás* y exige mandar. El imperativo que ordena *no matarás* posibilita la existencia del Otro que a su vez condiciona la existencia ética del Mismo, y exige mandar, toda vez que autorizan a hacerlo, es decir, que la autorización para mandar viene del Otro.

25. Los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales desde la fenomenología Levinasiana, se fundamentan en tres pautas:

- a) Toda significación parte de la relación con el Otro, es decir, a partir de una conciencia para y por el Otro; dicha conciencia es el amor al bien.

- b) Su sentido se justifique por la responsabilidad por el Otro.

- c) Su aplicación o utilización una vez fundados en la responsabilidad corresponda a una práctica ética, es decir, invitación pacífica al discurso.

26.La interpretación de los principios generales del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales instaurados en el egoísmo implicará que:

a) Su sentido proceda de una significación solipsista, es decir, a partir de una conciencia a *en sí mismo*, que parte del egoísmo.

b) Su sentido se justifique por la libertad.

c) Su aplicación o utilización una vez fundados en el espejismo de la libertad corresponda a una práctica tiránica, es decir, de inclusión violenta al discurso.

27.Los *derechos humanos* constituyen para Levinas la medida de lo humano porque establecen los límites en los cuales se comprenderá el sentido del ser humano. Sentido que proviene de la conciencia egoísta y se manifiesta como conocimiento de lo Otro en tanto objeto. Establecen por tanto lo humano por la razón.

28.Levinas en oposición a lo anterior propone *los derechos de lo Otro*. Estos derechos son significados a partir del Rostro del Otro y la Huella, establecen lo humano desde la ética o el amor al prójimo; y se realizan en el *diálogo* y el *dar*. En este sentido podemos afirmar que:

- El sentido de los derechos humanos como un derecho original es el sentido de la Huella.

- La Huella como mandamiento ético guía el sentido de la significación del mundo.
- La Huella impele al Mismo a una responsabilidad absoluta con respecto al Otro.
- La responsabilidad absoluta se traduce como acción, un dar y ofrecer el mundo al Otro.

Bibliografía

ALFONSO X EL SABIO. *Las siete partidas*. Selección, prólogo y notas de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Primera Edición. Editorial Castalia "Odres Nuevos". Madrid, España, 1992.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 2006.

AUDI, Robert. *Diccionario Akal de filosofía*. trd. Humberto Marraud y Enrique Alonso. Ediciones Akal. Madrid, España, 2004.

BERMAN, Harold J. *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*. Trd. Mónica Utrilla de Neira. Fondo de cultura económica. Distrito Federal, México, 1996.

CRITCHLEY, Simon y Robert Bernasconi. *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge University Press. New York, 2002.

DERRIDA, Jaques. *De la gramatología*. Siglo XXI. México, Distrito Federal, 1978.

-----, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Anthropos. España, Barcelona, 1997.

-----, *La escritura y la diferencia*. Trd. Patricio Peñalver. Anthropos. Barcelona, España, 1989.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Montecasino. Buenos Aires, Argentina.

-----, *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Montecasino. Buenos Aires, Argentina.

GARZON VALDÉS, Ernesto y Francisco J. Laporta. *Derecho y justicia*. Trotta. Madrid, España, 2000.

HOLLISTER, Warren C. *Medieval Europe: a short history*. New York, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*. Trd. Antonio Pintor Ramos. Sígueme salamanca. Salamanca, España, 2003.

-----, *Difícil libertad*. Trd. Juan Haidar. Caparros editores. Madrid, 2004.

-----, *Fuera del sujeto*. Trd. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Caparrós editores. Madrid, España, 1997.

-----, *Humanismo del otro hombre*. Trd. Daniel Enrique Guillot. Siglo XXI. Distrito Federal, México, 1993.

-----, *La huella del Otro. Libertad y mandamiento*. Trd. Esther Cohen, Silvana Ravinovich y Manrico Moreno. Taurus. México, 2000.

-----, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trd. Miguel García-Baro. Ediciones sígueme Salamanca. Madrid, España, 2004.

-----, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trd. Daniel E. Guillot. Ediciones sígueme Salamanca. Salamanca, España, 2002.

MUÑOZ, Jacobo y Julián Velarde. *Compendio de epistemología*. Trotta. Madrid, España, 2000.

PEÑA, Lorenzo. *El ser y su ente. Un estudio lógico-metafísico*. Universidad de León. León, España, 1985.

PORTES, Alejandro, et al. *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. Experiencia de Estados Unidos y América Latina*, FLACSO, México, 2003.

RAMOS, Francisco José. *Hacer, pensar: colección de escritos filosóficos*. Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico. Río Piedras, Puerto Rico, 1994.

SCHULZ, Fietz Von. *Prinzipien des Rechts Römischen*. Trd. Manuel Abellán Velasco. 2ª ed. Civitas. Madrid, España, 2000.

WAGNER DE REYNA, Alberto. *Analogía y evocación*. Gredos. Madrid, España. 1976.

- **Recursos electrónicos**
- Diccionario de la lengua española.
- Organización de las Naciones Unidas.

Bibliografía no citada

DERRIDA, Jaques. *La diseminación*. Trd. José Martín Arancibia. Fundamentos. Madrid, España. 1975.

-----, *Políticas de la amistad*. Trd. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Trotta. Madrid, España. 1998.

CRITCHLEY, Simon y Robert Brnasconi. *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge University Press. New York, USA, 2002.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas: la vida y la huella*. Trd. Alberto Sucassas. Trotta. Madrid, España. 2006.

PLANT, Bob. *Wittgenstein and Levinas. ethical and religious thought*. Routledge. New York, USA,