



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA EXPERIENCIA DEL OTRO. ÉTICA Y ALTERIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA
DE EMMANUEL LEVINAS**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
CAROLINA FLORES LANGARICA**

TUTOR PRINCIPAL
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ (FFyL)
Miembros del Comité Tutor
DRA. SILVANA RABINOVICH (IIFL)
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ (FFyL)

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE 2018



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.

*Asumo mi vulnerabilidad
frente a la inquietante oleada de lo extraño.*

Agradezco a las personas que me han acompañado en este proceso de formación académica. Especialmente, agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, quien a lo largo de estos años me ha brindado apoyo y dirección en mi desarrollo académico y profesional. De la misma manera, agradezco los comentarios e importantes observaciones de la Dra. Silvana Rabinovich y de la Dra. Rosaura Martínez Ruíz, quienes como parte de mi Comité Tutor fueron pieza clave para el desarrollo de esta investigación.

En especial, quisiera agradecer a la Dra. Claudia Becerra, pues este trabajo académico no hubiera sido posible sin sus diversas intervenciones en los últimos años, finalmente agradezco la presencia de amigos y familiares que me apoyaron durante este proceso.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
--------------------	---

CAPÍTULO I

EL OTRO EN LA FENOMENOLOGÍA.....	12
1.1 La necesidad de una reflexión filosófica en torno a lo extraño.....	12
1.2 La experiencia de lo extraño a partir de la vía analógica	17
1.3 La experiencia del otro a partir de la constitución del mundo en común	37
1.4 La aspiración al otro fuera de los límites de la conciencia objetivante ..	51

CAPÍTULO II

LA EXPERIENCIA DEL OTRO A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PASIVIDAD	55
2.1 El encuentro con la fenomenología	56
2.2 La fidelidad con la propuesta fenomenológica.....	65
2.3 La búsqueda de la trascendencia fuera de los parámetros de la Ontología.....	71

CAPÍTULO III

LA RADICAL ALTERIDAD DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO	89
3.1 La búsqueda de la excedencia a partir del Infinito.....	90
3.2 La separación a partir del gozo.....	97
3.3 La relación entre separación y trascendencia	100
3.4 La búsqueda de un lenguaje no-ontológico	115
3.5 La subjetividad fracturada e inspirada.....	124

CAPÍTULO IV	134
LA EXPERIENCIA DEL OTRO A PARTIR DE LO CONCRETO	134
4.1 La búsqueda de los horizontes olvidados a partir de una intención trascendente	135
4.2 La irreductibilidad de la experiencia sensible.....	141
4.3 La nueva manera de asumir la Trascendencia en la inmanencia.....	151
CONCLUSIONES	162
BIBLIOGRAFÍA.....	167

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Emmanuel Levinas se considera uno de los aportes más originales de la ética continental durante la segunda mitad del siglo XX. (Moran, 2000). Ahora bien, formado en la tradición de la fenomenología, específicamente con Husserl y Heidegger, Levinas propone una concepción de la ética que sitúa la “experiencia del otro” como uno de sus problemas principales. La relación entre alteridad, ética y subjetividad indican no sólo la clara filiación fenomenológica de su pensamiento, sino, ante todo, su preocupación por recuperar el tema de la intersubjetividad desde la posibilidad de una intencionalidad abierta al Otro.

Con base en lo anterior, surge el tema de la presente investigación, a saber, la experiencia del otro en la fenomenología de Emmanuel Levinas. Específicamente se vinculará la cuestión de la constitución de la subjetividad a partir de la relación con el Otro, la cual acontecerá originariamente en un nivel pre-reflexivo y corporal según la descripción fenomenológica levinasiana.

En términos generales, las interpretaciones que se han dado en torno a la influencia fenomenológica levinasiana se remiten a las siguientes afirmaciones: Por un lado, la que considera que Levinas efectúa una superación de la fenomenología en beneficio de la ética; y, por otro, la que afirma que la propuesta de Levinas es fundamentalmente posibilitada a partir de las conclusiones de Husserl. Sin embargo, uno de los objetivos centrales de la presente investigación consiste en analizar en qué medida la propuesta de Levinas no es sólo una herencia de la fenomenología, sino una radicalización de la misma. Pues a partir de las reflexiones fenomenológicas de la sensibilidad y la temporalidad se abre el camino hacia una fenomenología, que refiere a una intencionalidad no-objetivante y por lo mismo abierta a la experiencia del Otro (Murakami, 2002, pp. 9-13).

La experiencia del otro es sentiente y posteriormente se realiza cabalmente en el lenguaje. En otras palabras, la subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico las que posibilitan una subjetividad ética. La relación ética acontece básicamente a nivel perceptivo, corporal; que Levinas denominará posteriormente como *proximidad*.

Para Levinas es el cuerpo, quien a partir de una intencionalidad fundamental se asume como donador de sentido. A partir de esto, resulta posible afirmar el hecho de que el ser humano no se define únicamente en virtud de su capacidad intelectual, sino que también puede asumirse en el hecho de ser afectado por el otro, es decir, de constituirse desde la alteridad y no a partir de la mismidad.

Ahora bien, a partir de lo anteriormente establecido es que surgen las siguientes preguntas: ¿Es posible que el método fenomenológico, del cual se reclama Levinas, sirva como un punto de referencia para acercarnos a la realidad del otro?, ¿es necesario realizar una crítica de la fenomenología para que se pueda afirmar que la experiencia del otro es originaria, esto es previa a una toma de postura teórica?, ¿será posible una experiencia del otro desde una radicalización de la fenomenología, que permita nuevos caminos, específicamente en el ámbito de la ética?

A fin de resolver dichas cuestiones es fundamental preguntarse en qué medida la experiencia del otro, en el sentido que le da Levinas, se presenta como la vía adecuada para plantear una ética fenomenológica, que no se limite a una teoría del valor o a una postura axiológica, tal y como sucedió con la ética de Husserl y Scheler.

Es importante destacar que, otro objetivo de la investigación consiste en poner de manifiesto en qué sentido Levinas se distingue de las posiciones

clásicas de la ética y de las propuestas que hablan de una ética dialógica, pues como se ve a lo largo de la presente investigación, la propuesta levinasiana invierte la concepción moderna del yo que pondera su libertad como último referente.

Para Levinas, el Otro se sitúa en orden diferente a una ética de los valores; su concepción de la alteridad implica una visión de la ética definida ante todo como una relación asimétrica que parte de una situación de pasividad. Por ello, sostiene un traumatismo de la conciencia; y se afirma como traumatismo por el hecho de que en la relación ética la conciencia se encuentra pasiva, carente de elección.

La importancia del presente proyecto surge a partir del hecho de que la interpretación más común que se ha dado al pensamiento de Levinas tiene como punto de partida su pertenencia al judaísmo, lectura que ha predominado en ciertas posturas que simpatizan con el deconstruccionismo y el posmodernismo. No obstante, en esta investigación se tendrá como referencia para el surgimiento de la ética levinasiana su clara impronta fenomenológica. Desde esta postura, es necesario investigar la posibilidad de una intencionalidad transitiva, la cual no es inmóvil sino cinestésica.

Ahora bien, la relevancia de este tema, surge por el hecho de que Edmund Husserl planteó la necesidad de un proyecto de fundamentación que posibilitase el desarrollo de una ciencia estricta, la cual se caracterice por ser una ciencia descriptiva de las esencias, de la conciencia y de sus actos (Husserl, 2005b, p. 47). Husserl afirmó que el carácter de la conciencia radicaba en la intencionalidad, de tal manera que uno de los objetivos de la fenomenología consistió en describir aquello que efectivamente aparece a la conciencia.

En la fenomenología de Husserl, la intencionalidad implica el hecho de dirigirse hacia un objeto, el cual se presenta precisamente por el hecho de ser

dado a la conciencia. En este sentido, «la intencionalidad es lo que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de vivencias como corriente de conciencia» (Husserl, 2013, p. 277). Según esto, el análisis fenomenológico se enfocó hacia una conciencia eminentemente solipsista, pues a juicio de Husserl la realidad se encuentra constituida por el yo trascendental, que en última instancia implica que la trascendencia debe entenderse a partir de la inmanencia.

En este sentido, es posible entender la razón por la cual Husserl asume la experiencia del otro a partir del ámbito epistémico, pues el análisis de la quinta meditación cartesiana pone de manifiesto cómo la objetividad del mundo surge a partir de la subjetividad trascendental, pues tal como Levinas afirma: «En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un alter ego conocido por la simpatía, es decir por el retorno a sí mismo» (Levinas, 2000a, p. 116).

Uno de los primeros textos sobre fenomenología de Levinas fue su tesis doctoral sobre la intuición en Husserl en la que se concluye que la intuición es fuente del conocimiento en la medida de que ésta se presenta de forma evidente a la conciencia. Con base en lo anterior, Levinas sostendrá que la propuesta husserliana conduce a un intelectualismo y por lo tanto su filosofía es incapaz de pensar verdaderamente la alteridad del otro.

Pero existe una segunda lectura de Levinas hacia Husserl, la cual implica una radicalización de la misma fenomenología, que tendrá como base la sensibilidad y por ello se trata de una recuperación positiva de la obra de Husserl. A partir de la sensación, el sujeto no permanece en el modelo idealista, pues las cosas materiales, antes de convertirse en objetos, son vividas a través del cuerpo. Desde esta perspectiva, se afirma que el primado de lo intelectual no es una postura absolutamente cerrada en el pensamiento de Husserl, pues el padre de la fenomenología también examinó la existencia

de una fenomenología genética, pues tal como Husserl afirma: «En todo caso la estructura de la actividad presupone por necesidad [...] una pasividad que dé anticipadamente, y siguiéndola tropezamos con la constitución por medio de la génesis pasiva» (Husserl, 2005b, p. 124). Así, se entiende por qué recurriendo al desarrollo de la fenomenología genética es posible abordar el tema de una intencionalidad transitiva en Levinas.

En este punto, es importante destacar que Husserl no olvidó su primado intelectual, a pesar de asumir la existencia de experiencias que pueden ser comprendidas fuera de los parámetros de la conciencia. Por este motivo, la fenomenología que Levinas propone, elabora análisis a partir de los horizontes olvidados, a causa del modelo idealista de Husserl. Ahora bien, dichos horizontes olvidados son los que implican el ámbito de la sensibilidad, específicamente a partir de experiencias como la fecundidad, el Eros, el gozo y la voluptuosidad, ya que éstas no pueden ser reducidas al ámbito teórico. Esto no significa que Levinas proponga un análisis de lo irracional, sino que propone un ejercicio distinto de la razón. Se trata entonces de «nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo [...] reactivando intenciones adormecidas, reabriendo los horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad» (Levinas, 2001a, p. 50).

La fenomenología levinasiana tiene como punto de referencia la experiencia del mundo y la relación con el otro que se entiende a partir del eros y la institución de la subjetividad a partir del gozo, esto significa que la filosofía de Levinas se presenta como una fenomenología basada en lo corporal. En consecuencia, la interpretación de Levinas sobre la sensación y la donación de sentido por parte de lo sensible, muestra los aspectos fenomenológicos que posibilitan el acceso hacia una ética entendida como pasividad. De esta manera, para Levinas, lo ético es lo pre-teórico, pues instaure una significación de la subjetividad como hetero-afección.

Así pues, la pertinencia del planteamiento levinasiano radica en la manera original de plantear la experiencia del otro. Para el filósofo lituano dicha experiencia no surge a partir de que la subjetividad del Mismo se refiera al Otro, sino por el hecho de que nuestra subjetividad, desde un ámbito sensible y preteorético, ya se encuentra referida a la alteridad.

A fin de lograr lo anterior, la estructura de la investigación se desarrolla de la siguiente forma: En el primer capítulo, se analizan las posturas de Husserl, Scheler y Edith Stein en torno a la experiencia del otro, esto con la finalidad de diferenciar la propuesta fenomenológica de Levinas frente a dichos fenomenólogos. El segundo capítulo busca examinar las propuestas del joven Levinas, específicamente en su tesis doctoral y en las denominadas obras de juventud, ya que es en este período que el filósofo lituano establece las bases para su reflexión sobre la alteridad. El tercer capítulo comienza a dilucidar la experiencia del otro como absoluta alteridad a partir de la experiencia del rostro, el lenguaje, la subjetividad y la temporalidad. En este momento, se tomarán como referencia las dos obras capitales del autor: *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Finalmente el cuarto capítulo aborda la posibilidad de la experiencia del otro desde los parámetros de una fenomenología basada en el ámbito sensible y pre-teorético. Para ello se abordarán experiencias como la fecundidad, el eros, la voluptuosidad y la caricia, las cuales son experiencias sensibles que permiten la trascendencia en la inmanencia.

CAPÍTULO I

EL OTRO EN LA FENOMENOLOGÍA

El objetivo del presente capítulo consiste en profundizar acerca de la importancia de la experiencia de lo extraño en la propuesta fenomenológica. Para ello se tomará como referencia la propuesta de Edmund Husserl, quien al buscar una salida al solipsismo a partir de la empatía, comprende la experiencia del otro a partir de la vía analógica, el desarrollo de la corporalidad y el acceso al mundo objetivo. Sin embargo, el capítulo no se limita a plantear la propuesta de Husserl, sino que relacionará la herencia de Husserl con los planteamientos que elaboraron Edith Stein y Max Scheler. Esto con el fin de encontrar las similitudes, pero también las diferencias que presentan dichos autores en relación al tema de la experiencia del otro. Al tener como referencia dicho marco conceptual, será posible enlazar en qué medida Emmanuel Levinas posee una herencia fenomenológica que le permite abordar la experiencia del Otro.

1.1 La necesidad de una reflexión filosófica en torno a lo extraño

Cuando se ha analizado el tema de lo extraño dentro de la historia de la filosofía occidental, éste ha sido comprendido como una variante de la propia subjetividad, lo cual ha impedido abordar de forma auténtica el *en sí* de lo extraño. Desde esta perspectiva, la alteridad se encuentra condicionada al *ser conocido*. La diferencia, la diversidad y lo múltiple se han comprendido con una vinculación estrecha hacia la Unidad. Esta es la razón por la cual «el ser-otro ha terminado por vincularse ontológicamente al modo de ser – constitutivamente unificador- del alma, del intelecto, y luego del sujeto en cuanto conciencia y en cuanto persona» (Samonà, 2005, p. 11).

Ahora bien, tal como lo afirma Waldenfels el mismo término extraño es polisémico, ya que la palabra alemana *fremd* puede entenderse de las siguientes formas: En primer lugar lo extraño es lo que surge fuera del propio espacio de acción, este tipo de oposición remite lo extraño al lugar y nos refiere a términos como extranjero y *xenón*, posteriormente está lo que pertenece a otro, en este caso lo ajeno se refiere a la posesión, aquí es posible referir la palabras *alter* y ajeno, por último se afirma como lo desconocido, que implica en sí mismo el término de lo extraño (Waldenfels, Julio-Diciembre 2012, p. 1). Así, la oposición exterior-interior nos refiere al lugar de lo extraño, mientras que ajeno-propio remite a la posesión y por último extraño-familiar hace referencia a un análisis que se encuentra fuera de lo conocido (Waldenfels, 1998, pp. 87-88).

La reflexión sobre lo extraño no ha poseído ningún papel constitutivo en la Metafísica y la Ética tradicional, por ejemplo, en lo referente al *lugar* Aristóteles asume el cosmos como un lugar sin lo extraño, en lo relativo a la *posesión* se ha entendido lo extraño como lo opuesto a lo propio, finalmente en relación *género de lo extraño* se ha asumido que lo propio y lo extraño deben ser englobados en un orden racional universal. Desde esta perspectiva, la metafísica moderna ha efectuado una oposición violenta, que se funda en última instancia en una exclusión (Samonà, 2005, p. 39).

Ahora bien, cuando lo extraño se presenta dentro de un orden global éste se entiende como *una deficiencia* que busca ser apropiada. En relación a este último punto, es posible diferenciar varias formas de apropiación de lo extraño. Primero se encuentra la variante defensiva-ofensiva, en la cual lo extraño aparece como el posible enemigo, posteriormente tenemos la variante culturalista, la cual implica la superación del extraño cultural a través de la comprensión, a esto se añade la variante normativa, que sostiene que lo extraño social debe ser superado a través de la igualdad; finalmente existe la

variante sistémica, que afirma la neutralización de lo extraño a través de la indiferencia (Waldenfels, Julio-Diciembre 2012, pp. 3-4).

Por lo tanto, del encuentro con lo extraño surge tanto una inquietud de rechazo como una búsqueda de asir lo extraño y aminorarlo, ya que en términos generales lo extraño se ha entendido como un reflejo de lo propio. Frente a lo extraño se busca lo familiar, lo cual implica la asimilación o apropiación. De esta forma, la experiencia de lo extraño aparece como tentadora y amenazante: «tentadora, porque sugiere posibilidades más o menos excluidas de los órdenes propios; amenazante, porque sacude y hace inseguro el propio orden» (Waldenfels, 1998, p. 94).

Con base en lo anterior, es posible afirmar que la superación de lo ajeno posee la estructura de un *centrismo*, que puede entenderse como un *egocentrismo*, en donde lo ajeno se entiende como variación de lo propio o un *logocentrismo* que elimina lo ajeno en un espacio común. El *egocentrismo* y el *logocentrismo* se han unido en un *etnocentrismo*, que conduce a la defensa de la propia forma de vivir así como a la expresión dominante de una razón universal.

Ahora bien, la forma cartesiana de asumir lo extraño se presentó a finales del siglo XIX y en el siglo XX con las teorías de la endopatía y la inferencia analógica (Waldenfels, 1998, p. 90). Además, la apropiación de lo extraño a partir del *ego* se desarrolló en Hegel a partir de la dialéctica de lo extraño, pues el yo se constituye como tal atravesando lo extraño, ya que la autoconciencia existe solamente en el ser reconocida por otra autoconciencia. El Yo se concibe en su autarquía y el Otro se convierte en igualdad asimilada por el yo. Desde esta perspectiva, la extrañeza continúa siendo una realidad referida al proceso en que la conciencia descubre el mundo.

Frente a estas posturas, Waldenfels sostiene que sólo puede hablarse de una filosofía de lo extraño cuando éste no sea captado ni como

transformación de lo propio ni como momento de una razón universal. Una auténtica filosofía de lo extraño inició desde el momento en que se rasgaron dos elementos centrales de la época moderna: la razón monológica y la autonomía del sujeto. En el primer caso se dice que lo real se establece a partir de determinados límites, ya que «si suponemos órdenes limitados lo extraño se hace notar en forma de extra-ordinario, que surge de diferentes modos en los márgenes y en los huecos de los diversos órdenes» (Waldenfels, 1997, p. 19). Como crítica al segundo aspecto, Waldenfels afirma que el sujeto, que se consideraba centro del mundo, pierde su posición dominante.¹ Con base en lo anterior, surgen las siguientes preguntas: cómo es posible abordar lo extraño sin eliminar la extrañeza, es decir, sin asemejarlo al Mismo, en qué medida es posible asumir la alteridad, ya no como un obstáculo que deba ser superado, sino en su absoluta radicalidad.

El tema de lo extraño no es ajeno a la reflexión fenomenológica, ya que para Husserl lo extraño se entiende como «una especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario» (Husserl, 2005b, p. 163). Husserl no se pregunta por el *Qué* es lo extraño ni tampoco sobre *Cómo* podemos conocer lo extraño, pues dicha pregunta presupone la existencia de lo ajeno. El padre de la fenomenología se pregunta por la *forma de acceso* a lo extraño. A partir de esto, la pregunta por el *Qué* de lo extraño se transforma en la búsqueda por el *Dónde*. La extrañeza en Husserl se encuentra analizada a partir de su *accesibilidad*, que se hace posible a partir de una cierta *localidad*, pues la extrañeza se determina en relación a un aquí y un ahora (Waldenfels, 1998, p. 91).

La propuesta que Husserl otorga en el texto de las *Meditaciones cartesianas* al tema de la experiencia de lo extraño, afirma que el otro debe entenderse a partir de lo configurado por la subjetividad trascendental. Pero

¹ «La liberación moderna del yo como ser pensante que, al examinarse críticamente, se despega de los contextos natural y social, despliega una rama de la extrañeza que va más allá de las experiencias límite ética, retórica y religiosa» (Waldenfels, 1998, p. 89)

como crítica a esta postura, es preciso afirmar que no será posible abordar una reciprocidad entre sujetos, si la fenomenología procede exclusivamente a partir del yo (Zahavi, 2013, p. 84).

Por otro lado, al Círculo de Gotinga pertenecieron autores formados por la influencia husserliana, quienes entre 1905 y 1920 realizaron investigaciones sobre la intersubjetividad y los actos sociales. Entre ellos se encuentran Edith Stein y Max Scheler, quienes se interesaron en las emociones y los diversos modos de comprensión de una vivencia ajena, específicamente abordaron los temas de la simpatía, la empatía, el sentir lo mismo que el otro y el sentirse uno con el otro. A juicio de dichos autores, los fenómenos afectivos son la base de la experiencia social.

Continuando con las líneas de investigación, algunos fenomenólogos franceses renunciaron al intento de Husserl² por entender lo extraño a partir de la propia subjetividad. Entre ellos podemos mencionar la postura de Merleau-Ponty y la de Emmanuel Levinas, quienes transformaron el pensamiento de Husserl al buscar la ausencia de determinación de lo extraño, y por lo mismo radicalizaron el tema del lugar al buscar un en-otro-sitio o un no-lugar (Waldenfels, Julio-Diciembre 2012, p. 7). Para estos autores, mientras se siga preguntando el qué es o para qué existe lo extraño se seguirá subordinando éste a un conocimiento. Aunque, la situación cambia si en lugar de definir lo extraño, éste se aborda como algo a lo que se debe responder.

De modo que, «una fenomenología que parte del hecho de que, por más que intentemos hacerle justicia, siempre estamos de alguna manera en deuda con lo extraño, se convierte en una fenomenología responsiva, que va más allá [...] de una fenomenología intencional» (Waldenfels, 1997, p. 18). Lo extraño, en cuanto tal implica una forma responsiva que trasciende el sentido

² Además de la filosofía trascendental se encuentran los proyectos de Volkelt, Scheler, Jaspers, la psicología de la empatía como la de Dilthey, Troeltsch, Spranger, Weber, quienes buscaron contribuir a la comprensión del otro desde la hermenéutica humanística (Theunissen, 2013, p. 21).

intencional objetivante, que al mismo tiempo cuestiona la voluntad de comprender, en otras palabras, la respuesta a lo extraño reclama una peculiar lógica que desconcierta al pensar tradicional.

En lugar de buscar la definición de lo ajeno, es necesario tomarlo como algo a lo que debemos responder, pues tal como lo muestra Levinas, es necesario sostener una asimetría que desequilibre el diálogo tradicional. Resulta necesario tomar la experiencia de lo extraño como una realidad que rompe con nuestras estructuras y nos abre el camino hacia el plano de la ética. Sin embargo, para esclarecer y justificar este proceso es necesario aclarar el sentido que Husserl otorga a la experiencia de lo extraño y cómo esta propuesta fue influencia para pensadores como Scheler y Edith Stein, ya que sólo de esta forma se vuelve claro el porqué es fundamental asumir desde una nueva perspectiva la experiencia del otro.

1.2 La experiencia de lo extraño a partir de la vía analógica

El tema de la experiencia del otro no fue en el pensamiento de Husserl un problema casual,³ ya que desde la obra *Investigaciones Lógicas* Husserl hizo referencia a la categoría del otro. No obstante, la reflexión más reconocida en torno a este problema se encuentra en las *Meditaciones Cartesianas*, para ser precisos en la quinta meditación. Ahora bien, lo presentado en las *Meditaciones Cartesianas* sólo cobra sentido pleno a partir del análisis expuesto en el texto *Lógica formal y trascendental*,⁴ en las observaciones del

³ Para referirse al acto en el que tenemos experiencia del otro, Husserl utilizó inicialmente el término empatía (*Einfühlung*), pero para evitar confusiones debido al uso que otros autores hacían del término, paulatinamente Husserl comenzó a usar el término “experiencia del otro” (Lorda, 2001, pp. 20-21).

⁴ Los puntos de encuentro entre la obra *Lógica formal y trascendental* y *Meditaciones cartesianas* radica en que la introducción de ambas obras versa sobre el conocimiento científico, pero la similitud que interesa a la presente investigación es el análisis de la experiencia del otro y la intersubjetividad. Pues el propio Husserl sostiene que lo escrito en *Lógica formal y trascendental* es un anticipo de lo que se desarrollará en *Meditaciones Cartesianas*. Como afirma Simón Lorda el anticipo del texto *Lógica formal y trascendental*

volumen II del texto *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, a esto se añade las aportaciones del curso *Introducción a la fenomenología*,⁵ en el cual se da un paso fundamental al problema de la intersubjetividad, ya que las investigaciones planteadas de manera solipsista se revelan insuficientes mientras no se abran hacia una subjetividad constituyente de la intersubjetividad. A estos textos, se les añade los tomos de la *Fenomenología de la Intersubjetividad*,⁶ los cuales permiten elaborar nuevas reflexiones sobre el tema de la alteridad, específicamente sobre fenomenología social.

La propuesta en torno a la experiencia de lo extraño en las *Meditaciones Cartesianas* refiere principalmente a la noción de constitución, pues el otro se comprende a partir de la actividad trascendental del sujeto. Por este motivo, la reflexión de la intersubjetividad desde la perspectiva de la fenomenología trascendental consiste en analizar el significado trascendental del sujeto ajeno (Husserl, 2005b, pp. 135-137), lo que implica asumir la realidad de lo ajeno como algo para mí, ya que el sujeto reducido está «constituido como miembro del "mundo" [...] pero yo mismo, en mi "alma", constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí» (Husserl, 2005b, p. 145). De esta forma, el desarrollo de las *Meditaciones cartesianas*, específicamente la quinta

radica en la necesidad de comenzar por uno mismo en la reflexión trascendental (Lorda, 2001, pp. 124,136).

⁵ «El curso *Einführung in die Phänomenologie* fue dictado en el semestre de invierno de 1926 a 1927. De la primera parte del curso, hasta las Navidades de 1926, se conserva un manuscrito unitario [...] Para la segunda parte del curso, que se ocupaba del problema de la empatía, Husserl no redactó un manuscrito continuo sino que estudió viejos manuscritos – entre los que estaban el del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* [...] del semestre de invierno de 1910 a 1911, el escrito preparatorio de dicho curso [...] de Octubre de 1910 y los escritos sobre la experiencia del otro de los años 1914 y 1915» (Lorda, 2001, p.

73) Este curso se encuentra en estrecha relación con el texto *Meditaciones cartesianas*, ya que en él Husserl afirma por vez primera el carácter pasivo de la experiencia del otro por medio del concepto de parificación. En ambos textos se analiza la experiencia del otro en términos de presentación, parificación, como si estuviera allí, pero la aportación fundamental del curso radica en el análisis del cuerpo en términos de asociación pasiva (Lorda, 2001, pp. 222-223).

⁶ La preocupación por la experiencia del otro no fue esporádica, como lo demuestran los tres tomos de las obras completas editados bajo el título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, donde se recogen una parte de los manuscritos de Husserl dedicados a elaborar la experiencia del otro.

meditación se considera una búsqueda por explicar el tema de la intersubjetividad a partir del propio Yo.⁷ Lo anterior, es expuesto por Husserl de la siguiente forma: «para mí no hay ningún ser ni ningún ser de tal o cual manera [...] si no es *válido para mí*» (Husserl, 2009b, p. 297). El Yo que se manifiesta es entendido solamente desde la vida de la conciencia, a partir de la cual todo recibe sentido y ser, en otras palabras, sólo por la mediación de la conciencia es posible saber del mundo. Desde esta perspectiva, lo propio del ego es la mónada, ya que el ego trascendental realiza una abstracción de lo extraño a partir de sí mismo. La pregunta que surge en este momento es cómo se lleva a cabo el paso de una monadología trascendental a una intersubjetividad trascendental.

Husserl analiza qué tipo de intencionalidades, síntesis y motivaciones son las que configuran en mí el sentido del *alter ego*, de tal forma que el problema de la experiencia del otro, abordado desde la vía trascendental, consiste en la experiencia del ahí-para-mí de los otros (Husserl, 2005b, pp. 136-138). La presencia del otro sucede cuando en mi mónada se muestra la constitución de un otro trascendental. Mi subjetividad ejecuta una primera reducción que pone de manifiesto el propio yo, pero además se realiza una segunda reducción que devela una conciencia extraña. Así, yo reconozco a un otro constituido como ego.⁸ El otro que aparece en la esfera primordial es un *ego como yo* pero no igual al yo, ya que de ser así ya no sería otro, sino yo mismo.

En este sentido, Husserl afirma que «experimento a los otros [...] como objetos del mundo. [...] Por otro lado, a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo» (Husserl, 2005b,

⁷ Como afirma Simón Lorda el texto de *Meditaciones cartesianas* no es la respuesta definitiva de Husserl al problema de la intersubjetividad, aunque sí representa una primera respuesta al problema de la experiencia del otro (Lorda, 2001, p. 33).

⁸ En la teoría trascendental el otro es entendido esencialmente como mónada, por lo que en sentido propio ni el otro ni yo somos asumidos como seres humanos personales, además el interés trascendental es ante todo un interés teórico, al punto que la misma praxis se asume dentro de los parámetros intelectuales.

p. 137). Por lo tanto, la conciencia a la que se accede en la reducción trascendental tiene una experiencia del mundo y una experiencia de otro sujeto, y es en este último punto cuando surge el análisis de una teoría trascendental de la experiencia de lo extraño desde los parámetros de la empatía.⁹

La reflexión sobre la empatía se asume en términos generales como la teoría de la experiencia del otro o de la aprehensión de sus vivencias. Así, surge la siguiente pregunta: ¿la empatía es de suyo un acto originario?, la respuesta que da Husserl es negativa, pues los actos como el recuerdo, la espera y la empatía hacen referencia a una *apresentación*.

Este tema fue abordado por Husserl en *Lógica formal y lógica trascendental* al afirmar: «de mí mismo tengo experiencia con originalidad primaria; de los otros, de su vida anímica, con originalidad meramente secundaria, por cuanto lo ajeno no me es accesible por principio en una percepción directa» (Husserl, 2009b, p. 296).¹⁰ En este sentido, es posible relacionar el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en el que Husserl distingue entre una vivencia en la que se da algo de manera absoluta, es decir, la percepción, y el resto de vivencias cuyo fundamento último no reside en la percepción, como son el recuerdo, la espera, la fantasía y la empatía, las cuales no tienen el carácter originario.

A fin de aclarar lo anterior, es necesario afirmar que los primeros estudios de Husserl en relación a la experiencia del otro estuvieron marcados por la polémica con Theodor Lipps, quien distingue tres conceptos de

⁹ El análisis de la empatía lo retoma Husserl de Lipps, aunque como se verá el padre de la fenomenología comprenderá la empatía de forma distinta. Para Lipps el problema estético y la empatía son temas relacionados.

¹⁰ El problema radica entonces en que dicha empatía es propiamente una experiencia del Yo que empatiza, con lo que surge la pregunta de la existencia extramental de los sujetos empatizados, porque en este aspecto Husserl sostiene que: «No hay ningún contrasentido en la posibilidad de que no exista ninguna de las conciencias ajenas que afirmo en la experiencia intrafectiva. Pero mi intrafección, mi conciencia en general, está dada originaria y absolutamente» (Husserl, 2005a, p. 105).

empatía: un concepto genérico, uno proyectivo y otro intersubjetivo. El concepto genérico se relaciona con una percepción, el concepto proyectivo, que se encuentra enlazado en el ámbito de la estética, consiste en la animación de un objeto a través de una proyección de la vida interior, por último la empatía intersubjetiva se presenta como un caso particular de proyección, pues los otros son réplicas de la propia subjetividad y en este sentido es que Lipps entiende la empatía como un vivencia completa (Caballero Bono, 2002, p. 397). A esto se añade que Lipps termina reduciendo la experiencia del otro a una dimensión semiótica, por el hecho de entender la expresión del otro como un símbolo al que debemos descifrar.

El padre de la fenomenología criticó de la propuesta de Lipps lo siguiente: si el estudio de la empatía se efectuaba por medio de las expresiones del otro, no se alcanza el núcleo del problema. Por esta razón, para entender qué es una expresión es necesario captar primeramente al otro como cuerpo vivo. Abordar el tema de la intersubjetividad en Husserl implica afirmar que cuando experimento al otro no lo considero en su mismidad, sino que lo asumo ante todo como cuerpo.

Ahora bien, el mundo primordinal es el mundo de las cosas transformadas en fenómenos que la abstracción ha reducido a la mera corporalidad. En la reducción primordinal la presencia del otro es ante todo como cuerpo y sin esta apariencia corporal yo no podría experimentar al otro (Husserl, 2005b, p. 158). Esto es lo que al mismo tiempo revela y oculta al otro, pues la experiencia del otro a través del cuerpo, impide un acceso inmediato a su interioridad. Lo anterior, reafirma que la experiencia del otro es una especie de *apresentación* (Husserl, 2005b, pp. 162-164).

La reducción al mundo primordial asume el ser objetivo de los otros a la pura fisicalidad.¹¹ El otro aparece como un cuerpo físico, que en última instancia se entiende como una determinación a partir de mi yo. A juicio de Husserl, desde esta perspectiva es posible hablar de una trascendencia en la inmanencia¹² (Husserl, 2005b, p. 158). La trascendencia se convierte entonces en un sentido de la realidad que se constituye dentro del *ego*, así todo sentido imaginable se encuentra dentro de la subjetividad trascendental.

La *apresentación* de la experiencia del otro es distinta a la experiencia de una cosa, ya que en la experiencia del otro no se otorga una presencia que pueda ser originaria. El cuerpo del otro no aparece como inmediatamente presente, sino únicamente su cuerpo físico, que a su vez tampoco implica el cuerpo físico del otro en cuanto tal, sino solamente *un cuerpo* en general; de tal forma que como *cuerpo*, el otro se entiende en este momento como una cosa más entre las cosas corporales.

En este punto, surge la pregunta: cómo es posible la experiencia del otro como no-cosa; y a ésta se añadiría en qué medida el cuerpo ajeno, que se presenta como no-cosa, se distingue realmente de mi cuerpo carnal, pues tal como se preguntó Husserl: « ¿Qué es lo que hace ajeno —y no segundo cuerpo propio—a ese cuerpo vivo?» (Husserl, 2005b, p. 161). Desde esta perspectiva, el otro implica una dimensión paradójica. Por un lado, forma parte del mundo como una cosa más entre las cosas, pero además es un sujeto que experimenta al mundo y en este sentido se distingue de mi propio yo.

¹¹ Aunque el otro se asume como un sujeto-objeto, en la reducción primordial el Yo se enfrenta al otro como un objeto y sólo es posible asumir la subjetividad a partir de la experiencia objetual (Theunissen, 2013, p. 134).

¹² A lo largo de la presente investigación se verá en qué medida Levinas transforma la manera de asumir la trascendencia en la inmanencia, ya que para el filósofo lituano es posible vivir experiencias que nos conduzcan a la trascendencia, pero que no refieran en última instancia a la conciencia objetivante.

Ante esta pregunta, Husserl responde que lo visto en el otro no se reduce a un mero signo, sino que es el otro captado en su verdadera corporalidad, sólo que visto desde mi perspectiva, se trata entonces de la «constitución de sentido de la experiencia del otro, cuerpo vivo y físico de un alma que por principio no me es accesible *originaliter*» (Husserl, 2005b, p. 173). En este aspecto, experimento a los otros como objetos del mundo a partir de su cuerpo, pero al cuerpo del otro hay que sacarlo del conjunto de los cuerpos y colocarlo como un ser humano situado en el mundo.

El cuerpo del otro no se exhibe sólo como un cuerpo físico (*Körper*), sino ante todo como un cuerpo que tiene un centro de orientación desde sí mismo, en otras palabras, el otro no solo se presenta únicamente como una cosa más entre las cosas, sino como un cuerpo viviente (*Leib*).¹³ Se trata de un cuerpo sentiente al que le pertenece un Yo, por lo que éste no está simplemente incorporado al mundo fenoménico, sino que es centro de orientación del mundo.¹⁴

Por lo tanto, tal como Husserl sostiene, el otro entendido como conciencia extraña no está dado en su originalidad, ya que si éste fuera el caso lo esencialmente propio del otro sería dado en forma directa.¹⁵ Entonces, como se afirmaba previamente la experiencia del otro implica una *apresentación* que no puede ser llevada en sí misma a una presentación (Husserl, 2005b, pp. 156-159). Ahora bien, para que sea posible dicha

¹³ Edith Stein, continuando con el pensamiento de Husserl, presenta en el texto *Sobre el problema de la empatía* varias características al cuerpo vivo. En primer lugar, el cuerpo vivo es portador de campos de sensación, es el punto cero de orientación espacial, es capaz de movimiento libre, expresa vivencias del Yo, en otras palabras, el cuerpo vivo sirve de instrumento para la voluntad del sujeto (Stein, 2005, p. 138).

¹⁴ Cuando Husserl expone la importancia al cuerpo como centro de orientación, significa que éste se define como el punto cero: «el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas esas orientaciones [...] Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo» (Husserl, 2005a, p. 198).

¹⁵ «No viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo. Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no independiente de lo propio mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno» (Husserl, 2005b, p. 156).

apresentación es necesario asumir la importancia de la *analogía* que muestra un cuerpo vivo exterior, el cual recibe sentido a partir del propio cuerpo.

A juicio de Husserl, en la experiencia del otro como cuerpo vivo, es mi cuerpo el que funciona como mediador. Dicha mediación se establece por una similitud entre mi cuerpo y el cuerpo del otro. Motivado por la semejanza se realiza una *transferencia aperceptiva* por la que se concibe el cuerpo exterior en *analogía* con mi propio cuerpo, por este motivo, del otro sólo sé por analogía conmigo mismo. En otras palabras, en mi experiencia con el otro se da una semejanza entre mi cuerpo vivo, y el cuerpo vivo del otro, por este proceso de similitud, el cuerpo del otro es conducido fuera del plano de las cosas corporales.

En conclusión, la aprehensión de un cuerpo físico como cuerpo carnal del otro es consecuencia de una *apercepción analogizante*. En relación con lo anterior, Husserl sostiene que: «es cosa clara desde un principio que tan solo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión "analogizante"» (Husserl, 2005b, p. 158). Por el hecho de que la experiencia del otro no se da a través de una *presentación completa*, se puede inferir que el conocimiento que se tiene del otro es una interpretación no exenta de equívocos, por este motivo surge la necesidad de una gradual verificación (Husserl, 2005b, p. 163); en otras palabras, es necesario remitir siempre a una nueva *apresentación*,¹⁶ ya que de darse cumplimiento en una percepción, la *apresentación* ya no sería del otro, sino que se representaría a mí mismo.

Es importante aclarar que, al ser mi cuerpo la base con la cual aprehendo el cuerpo físico del otro, mi cuerpo se encuentra de alguna manera

¹⁶ En la experiencia del otro no existe una presentación total, y por este punto es que la verificación se presenta como un punto fundamental en la experiencia del otro en el hecho de la no-presentabilidad del progreso de la experiencia del cuerpo físico del otro (Husserl, 2005b, pp. 166-169).

en la aprehensión, en otras palabras, la presencia del instituyente originario es una característica esencial a la *apercepción* del cuerpo carnal ajeno (Husserl, 2005b, p. 160). Desde esta perspectiva, mi cuerpo vivo delimita un dominio dentro del cual es posible la *empatía*, pues al tocar la pata de un animal, ésta no se percibe como una cosa meramente física, sino como un miembro de los cuerpos vivos. En este sentido, mientras más nos alejamos de la referencia con el cuerpo vivo, se disminuye la posibilidad de una relación empática.

De esta forma, la *apercepción analogizante* es aquella que posibilita que el cuerpo ajeno reciba sentido a partir de mi propio cuerpo; en esta medida la operación constituyente que parte del cuerpo no surge desde el otro, pues el otro se asume propiamente como modificación del yo, es decir, «en mi mónada se constituye apresentivamente otra mónada» (Husserl, 2005b, p. 163). De tal manera, que la posibilidad de dar cuenta de la experiencia del otro depende de la propia experiencia de sí. En este sentido, Simón Lorda sostiene que la empatía, en la que se experimenta algo que está más allá de mi esfera original, tiene que ser suscitada asociativamente, específicamente por la semejanza que va de mi cuerpo vivo hacia el cuerpo vivo del otro (Lorda, 2001, p. 112).

Con base en dicha característica, Husserl indica que la presencia del instituyente originario es un caso especial de lo que se denomina *pareamiento*, el cual se asume como una forma originaria de la síntesis pasiva de asociación, ya que mi cuerpo y el ajeno emergen como par (Husserl, 2005b, pp. 160-162). Si la empatía se produce por asociación, entonces el elemento sobre el que se fundamenta dicho acto es la *parificación*, la cual produce un tipo de unidad entre el yo y el otro.¹⁷

¹⁷ Como afirma Ferrer Santos, a partir del *pareamiento* el otro *no es otro como yo*, sino *otro que yo*, pero el yo propio se presenta como el punto de partida para la percepción del otro (Ferrer Santos, 2008, p. 159).

Es importante destacar que este *pareamiento* no es la *apercepción analogizante* del cuerpo ajeno, sino que la presupone. De tal manera que, la *apercepción analogizante* debe haber cumplido su objetivo a fin de que pueda darse el *pareamiento* entre el *ego* y el *alter ego*. El *pareamiento*¹⁸ que posibilita la comprensión del cuerpo vivo, asocia mi cuerpo físico con el cuerpo físico del otro. Lo anterior, es explicado por Husserl de la siguiente forma: «si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es “parecido” al mío [...] parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío» (Husserl, 2005b, p. 161).

Ahora bien, mi cuerpo vivo posee el modo del estar "aquí" central, y el cuerpo del otro tiene el carácter de allí, de tal forma que esta última orientación se encuentra sometida a las propias cinestesis¹⁹ (Husserl, 2005b, pp. 164-165). Cuando tengo la experiencia del otro se asocia el cuerpo del otro como si yo estuviera ahí,²⁰ pero como se ha establecido, es debido a la *apercepción asemejadora* que el cuerpo físico de allí recibe análogamente el sentido de cuerpo vivo a partir de mi propio cuerpo. En consecuencia, debido a la representación *como si yo estuviera ahí* es que se encuentra un puente entre la percepción de mi cuerpo vivo y la representación del cuerpo vivo del otro, en otras palabras, gracias a la representación *como si yo estuviera ahí* y a la *asociación* que se produce en mi cuerpo vivo con las cinestesis es que resulta posible alcanzar la *parificación*.

¹⁸ La parificación tiene dos características fundamentales, en primer lugar el original debe presentarse de modo vivo y lo presentado, debido a la analogización, no puede entenderse como una percepción auténtica (Lorda, 2001, p. 194).

¹⁹ Las cinestesis son las sensaciones que acompañan al movimiento, éstas no se relacionan con sentimientos de agrado o desagrado, simplemente manifiestan un cuerpo que se mueve.

²⁰ Yo, sin embargo, no tengo *apercepción* del otro como, simplemente, mi duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mi aquí; sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí (Husserl, 2005b, p. 165).

En la medida en que el cuerpo físico del otro entra en *pareamiento* con mi cuerpo físico, se puede sostener que el otro ejerce indirectamente un efecto sobre mí, en otras palabras, el otro tiene un carácter de *alter*-acción. Esto sucede porque nunca puedo representar a mi cuerpo físico como una totalidad; pero esto se posibilita debido a la percepción del cuerpo físico del otro. Desde la perspectiva de Husserl, a partir de la experiencia con el cuerpo del otro es posible trascender la actitud puramente solipsista, ya que en esta última solo puedo darme cuenta de mi cuerpo de manera incompleta y por la referencia al cuerpo del otro puedo completar la constitución de mi cuerpo físico.²¹ De tal forma, para que sea posible la *fisicalización* de mi cuerpo carnal, es necesario que exista la experiencia primordial de mi cuerpo físico y la memoria generada a partir del haber observado el cuerpo físico ajeno.

Al haber establecido la existencia de un cuerpo ajeno es necesario afirmar la existencia de un alma ajena ligada a dicho cuerpo (Husserl, 2005b, p. 173), en otras palabras, la existencia de un cuerpo vivo, que revele el lenguaje de las emociones y de los sentimientos. La empatía con el otro desde la perspectiva de la vida anímica se vuelve inteligible debido a la percepción analogizante, en otras palabras, los estados anímicos del cuerpo ajeno son inteligibles a partir del propio comportamiento en estados similares (Husserl, 2005b, p. 169).

Desde esta perspectiva, existe una *modificación intencional* que se lleva a cabo en la comprensión de los movimientos orgánicos y de las reacciones psíquicas del otro. A través de una similitud de lo que se genera en mí, debido a las experiencias que aparecen en la esfera primordial es posible construir en mí *ego* un *ego ajeno*.

²¹A través del propio cuerpo, el sujeto se puede percibir como centro de orientación, pero de ninguna forma se puede experimentar como hombre, a saber, como una subjetividad encarnada. El primer hombre que se descubre es el otro y sólo después el sujeto puede descubrirse como tal (Lorda, 2001, p. 85).

De esta manera, *la empatía* en Husserl consiste en un caso de *apresentación*, ya que «mis vivencias me están directamente dadas, las vivencias según su contenido propio. Pero las vivencias de otros son experimentables por mí sólo mediata- empáticamente» (Husserl, 2005a, p. 246), lo que implica que el acto de la empatía consiste en un trasladarse del Yo hacia el punto de vista del otro, pues no sólo se trata de pensar, sentir y actuar como si fuera el otro, sino que sus motivos tienen que volverse mis motivos (Husserl, 2005a, p. 323). En este sentido, la imagen del mundo que se empatiza con el otro es una modificación de mi mundo por el hecho de que el otro es un nuevo centro de orientación, en otras palabras, el otro posibilita el enriquecimiento de mi imagen del mundo.

En la experiencia empática se busca entender al otro, de tal forma que me pongo en su lugar, en este sentido Husserl afirma: «Yo me pongo en el lugar del otro sujeto: por empatía capto lo que lo motiva a él, y cuán vigorosamente, con qué fuerza» (Husserl, 2005a, p. 322), pero sus vivencias no las experimento en el mismo modo a como experimento las propias, sino que en principio sólo puedo suponerlas, imaginarlas, su veracidad se convierte en una posibilidad.

En el acto de empatía se relaciona la experiencia del cuerpo vivo y la *apercepción* de una interioridad, que en sí misma no llega a cumplimiento, por ello requiere constantemente el referirnos a nuevas vivencias, esto significa que los actos de empatía se confirman y corrigen. Sin embargo, en la medida en que se adquiere una cierta imagen del otro resulta posible tomarla como referencia para actos de empatía posteriores.

Con fundamento en lo anterior, es posible concluir que la empatía en la fenomenología trascendental consiste en un acto por el cual una subjetividad participa de una situación ajena en su propia subjetividad. A la empatía le es inherente una cierta duplicidad, ya que se trata de un vivenciar en el que se manifiesta otro vivenciar (Aristizábal Hoyos, 2012, p. 182). No obstante, la

propuesta de Husserl contiene un impedimento epistémico, pues cómo es posible que yo constituya al otro, y al mismo tiempo lo experimente como otro.²² Así, el modelo epistémico no es el correcto para describir la experiencia del otro en sentido radical, ya que una auténtica alteridad no logra basarse en una semejanza, sino en la diferencia. La dificultad del planteamiento de Husserl radica en haber separado la experiencia del otro de la perspectiva de la ética, lo cual sí será recuperado por el planteamiento de Scheler.

Max Scheler, en contraposición a Husserl y a Theodor Lipps,²³ se ocupa de la experiencia del otro se ocupa de la experiencia del Otro desde una perspectiva distinta. En el texto *De la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía, y amor y odio* de 1918, se encuentra acompañado de un apéndice sobre la experiencia del yo extraño, pero ésta se convierte en un capítulo más amplio en el texto *Esencia y formas de la simpatía* de 1923. En este trabajo se expone que la percepción del otro no parte ni de la percepción interna de uno mismo ni se limita a la percepción externa del cuerpo del otro,²⁴ ya que: «las dificultades de este problema han sido causadas [...] por haber admitido que a cada cual le es “dado” “ante todo” tan sólo el yo y sus vivencias, y que entre éstas [...] las que se refieren a otros individuos» (Scheler, 2004, p. 300).

²² Esta es precisamente la crítica que elabora Alfred Shütz a la propuesta de Husserl, ya que la epojé encuentra una contradicción al pretender hacer una epojé del otro y al mismo tiempo consérvalo en la esfera de su extrañeza.

²³ Scheler critica la teoría de la imitación de la siguiente forma: a) Entendemos fenómenos de expresión que no necesariamente podemos imitar b) Comprendemos la inadecuación de una expresión, lo cual sería imposible si el aprendizaje del otro sólo se realizara mediante la imitación c) Entendemos vivencias que no conocemos por experiencia anterior (Stein, 2005, p. 101). En la propuesta de Scheler, la concepción de Lipps sobre la empatía como imitación, reproducción y proyección suponen la aprehensión de la vivencia ajena, de tal manera que la propuesta lippseana no puede entenderse en sentido estricto con la simpatía (Caballero Bono, 2002, p. 404).

²⁴ Aunque el mismo Scheler afirma que los primeros análisis de la simpatía se deben a autores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Spencer, Smith y Bain, a juicio de éste dichos autores contienen errores en su análisis, ya que estudian estos fenómenos solamente desde la perspectiva empírico-genética, en otros términos, no hacen un análisis desde la perspectiva lógico-esencial (Scheler, 2004, p. 11).

Para Scheler la presencia del otro siempre se da desde la perspectiva del valor. Scheler expone esta posición a través de la crítica que dirige a las teorías de la empatía y del razonamiento por analogía.²⁵ Lo anterior no implica que Scheler no reconozca validez alguna en las diversas teorías que sobre la empatía se han elaborado, sino más bien sostiene que éstas poseen únicamente un valor relativo. El objetivo de la crítica scheleriana a las teorías de la empatía consiste en eliminar el prejuicio de que lo primero que nos es dado es el propio yo, y que lo primero dado por el otro es su cuerpo y sus movimientos,²⁶ porque para Scheler la percepción del yo ajeno implica propiamente la forma en que éste se nos da en una comunidad de vida.

A lo anterior se añade que para Scheler el razonamiento por analogía sólo afirma la existencia de yos ajenos asumiendo que éstos fuesen iguales a mí,²⁷ pero no sabe de la existencia de individuos psíquicos extraños en sí mismos (Scheler, 2004, p. 303). La vivencia del prójimo no puede asumirse desde el ámbito de la comprensión, ya que una de las claves para comprender el pensamiento de Scheler en relación al tema del otro consiste en el hecho de que para este autor el otro es fundamentalmente sujeto de valor, por lo tanto, el tema de la experiencia del otro no es sólo un problema gnoseológico, sino ante todo ético.

En la propuesta de Scheler hay que distinguir dos modos de saber del otro: el saber esencial de la comunidad o de la existencia de un *tú en general*

²⁵ Para alcanzar las vivencias del otro, al tener únicamente como referencia la información de su movimiento corporal, se requiere realizar un razonamiento. A partir de los movimientos corporales es posible inferir que el otro ejecuta un movimiento análogo al propio.

²⁶ Desde la perspectiva de Scheler: «el mundo del tú o el mundo de la comunidad es una esfera esencial del ser exactamente tan independiente como la esfera del mundo exterior, la esfera del mundo interior, la esfera del cuerpo vivo y su medio, la esfera de lo divino» (Scheler, 2004, p. 298).

²⁷ A fin de esclarecer lo anterior Scheler establece que «la simpatía representa una función originaria, última, del espíritu, que no ha surgido en absoluto por modo genético-empírico de otros procesos como reproducción, imitación, ilusión, alucinación, en la vida del individuo» (Scheler, 2004, p. 167). La teoría del razonamiento por analogía responde únicamente al ámbito gnoseológico, el cual implica una postura metafísica que implica el influjo de dos sustancias. Para Scheler esta propuesta se presenta en autores como Descartes, Lotze, Rickert y Husserl (Scheler, 2004, p. 287).

y el saber de la existencia contingente de un miembro de la comunidad o una comunidad histórica, es decir un *tú en particular* (Scheler, 2004, p. 310). En relación al primer caso, se afirma la tesis del *Robinson gnoseológico*,²⁸ que consiste en imaginar un ser humano que nunca haya tenido contacto con otros, según Scheler dicho Robinson tendría una evidencia *a priori* de la existencia de un *tú en general* y de su pertenencia a una comunidad. La evidencia del *tú en general* proviene entonces de la conciencia de vacío, “la conciencia de no estar lleno”, que se experimenta cada vez que se realicen actos como la culpabilidad, la gratitud o la simpatía. De ahí que, la experiencia de un *tú en general* no necesita de la experiencia efectiva del otro, sino que se funda en la conciencia de la imposibilidad de plenificación de actos sociales y emocionales (Scheler, 2004, pp. 296-297).

Desde esta perspectiva, el saber de la existencia de una vida psíquica ajena implica el saber de la existencia de las personas dentro de una comunidad de personas, en otras palabras, el saber de los demás, que se encuentran en la sociedad supone el saber de una comunidad de vida (Scheler, 2004, p. 278). Lo anterior implica que el hombre vive entonces más en los otros que en sí mismo, prueba de ello es la vida infantil y la vida psíquica de los pueblos primitivos. Por esta razón, una vivencia como la compasión, la venganza o la vergüenza se encuentran siempre situadas en relación al mundo circundante. De esta manera, se comprende la postura equivocada del razonamiento por analogía ya que: «*nuestra convicción del yo ajeno es más profunda que nuestra convicción de la existencia de la naturaleza y anterior a ésta*» (Scheler, 2004, p. 324).²⁹

Para Scheler no es posible asumir la existencia de una conciencia monádica, sino la existencia de una conciencia omnicompreensiva, la cual es

²⁸ La reflexión sobre el Robinson gnoseológico también se encuentra en la Ética de Scheler. En este texto se afirma que un supuesto Robinson vive siempre como miembro de una comunidad social, porque él realiza actos que sólo hallan cumplimiento en una determinada comunidad (Scheler, 2001, p. 673).

²⁹ Las cursivas se encuentran en el texto original.

una corriente de vivencias en la que todos los sujetos participan, y así no es posible distinguir al yo del tú. Por consiguiente, para Scheler el surgimiento de una individualidad sería un fenómeno posterior. La idea de una percepción interna, que sólo alcance la propia subjetividad es falsa, pues todo individuo es partícipe no sólo de su propia vida, sino también de las vivencias de los otros: «*Esta dirección de actos abarca [...] de antemano el yo y las vivencias del otro tan exactamente como abarca mi yo y mis vivencias en general*» (Scheler, 2004, p. 313).³⁰ Se concluye, que en el planteamiento de Max Scheler, es un punto de partida erróneo preguntarnos por la realidad del otro desde una perspectiva meramente epistémica, ya que siempre vivimos en la realidad del otro.

En contra de la postura que sostiene que del otro sólo puedo captar sus manifestaciones corporales, Scheler sostiene que el hombre no percibe un cuerpo físico para luego inferir la existencia de una subjetividad extraña, pues en el encuentro con el otro no se percibe un cuerpo y una mente, sino un todo unificado, pues de los otros no aprehendo vivencias sueltas, sino la totalidad psíquica del individuo,³¹ en la cual la vivencia y la mostración corporal se encuentran fusionados.

En relación con lo anterior, Scheler sostiene que los actos sociales se fundamentan en fenómenos afectivos,³² y a partir de esta idea establece una diferencia entre los diversos grados en que se da la comprensión de la vivencia ajena, pues para Scheler la simpatía es un proceso gradual jerárquico. Para esclarecer dicho desarrollo Scheler comienza por distinguir entre la *simpatía* y el *aprehender, comprender y sentir las mismas vivencias*

³⁰ Las cursivas se encuentran en el texto original.

³¹ En este sentido se afirma que: «lo que percibimos en los seres humanos extraños con quienes vivimos no son “ante todo” ni “cuerpos ajenos” [...] ni “yos” ni “almas” ajenas, sino que son totalidades unitarias que intuimos, sin que el contenido de estas intuiciones esté ante todo “dividido” en las direcciones de la “percepción externa” e “interna”» (Scheler, 2004, p. 326).

³² «El que transcurra en mí una vivencia semejante a la del prójimo no tiene todavía lo más mínimo que ver con “comprender”» (Scheler, 2004, p. 26).

del otro, ya que estos actos han sido falsamente equiparados con la simpatía debido a la teoría de la proyección afectiva o al razonamiento por analogía (Scheler, 2004, pp. 22-23).³³ Estas posturas suponen comprender el fenómeno de la simpatía asumiendo que la percepción del movimiento expresivo ajeno provoca inmediatamente la reproducción en el sujeto, o bien, provoca dicho acto a través de la tendencia a imitar el movimiento percibido.

De tal forma que, para explicar el fenómeno de la *simpatía* resulta necesario explicar los siguientes actos: en primer lugar se da el *sentir algo con el otro*, posteriormente existe el *simpatizar en algo*, además se presenta el *contagio afectivo* y finalmente existe la *genuina unificación afectiva* (Scheler, 2004, p. 27). Ahora bien, el *sentirse uno con el otro* implica sentir unidad con el otro y con ello compartir las mismas vivencias y emociones (Scheler, 2004, pp. 27-28),³⁴ en este caso, el dolor y los valores existen como inmediatamente idénticos. El *simpatizar en algo* consiste en sentir aquello que la otra persona siente; esto se presenta a partir del conocimiento de sus vivencias, en este caso no tenemos un conocimiento del otro como tal, sino que vivenciamos lo que siente, sin tener propiamente el mismo estado afectivo (Scheler, 2004, p. 28), el *contagio afectivo* puede ser ejemplificado cuando una persona triste nos contagia de su tristeza al verlo o escucharlo, sin embargo lo que se da en el *contagio afectivo* no es el sentimiento de la otra persona, sino un sentimiento propio (Scheler, 2004, pp. 28-33)³⁵ y sólo por un origen causal se remontaría hasta el prójimo. En este caso, es posible hacer referencia a la

³³ «No vamos a estudiar ya aquí *in extenso* los actos que dan la existencia del yo ajeno y de sus vivencias. Haremos resaltar sólo que la aprehensión y comprensión de ella no se produce ni por medio de un razonamiento (“razonamiento por analogía”), ni por medio de proyección afectiva e impulsos de imitación» (Scheler, 2004, p. 23).

³⁴ «Los padres lo sienten “uno con otro” en el sentido de un sentir en compañía, de un vivir en compañía, no sólo “el mismo complejo de valor, sino también el mismo movimiento emocional en dirección a él» (Scheler, 2004, p. 28).

³⁵ Tal como afirma Scheler: «Ni existe una *intención* afectiva dirigida a la alegría o al dolor del prójimo, ni participación alguna de sus vivencias. Antes bien, es característico del contagio tener lugar pura y simplemente entre *estados* afectivos, y no presuponer en general ningún saber de la alegría ajena» (Scheler, 2004, p. 30). A juicio de Scheler, la exposición que realiza Herbert Spencer y en cierto sentido Darwin en torno a la génesis de la simpatía no es más que una confusión entre simpatía y contagio afectivo.

propuesta de Lipps denominada proyección afectiva, porque para dicho autor la simpatía es propiamente una reproducción de sentimientos.

En la medida en que se vuelve más puro el acto de simpatizar, se sostiene que no es posible fundamentar la simpatía en el mero contagio afectivo, además si éste fuera el medio adecuado para la auténtica simpatía sólo podríamos tener simpatía cuando se han vivido determinadas experiencias, pero el hombre puede simpatizar con el otro sin que necesariamente haya tenido experiencias semejantes (Scheler, 2004, pp. 69-70). En consecuencia, el acto de la simpatía no se reduce a una relación causal, sobre todo en los actos más elevados del hombre como son los psíquicos. El acto de simpatizar no depende únicamente del influjo de fenómenos, sino que se mueve dentro de amplios límites, pues éste puede entenderse «como una función *independiente* frente a los estados propios suscitados desde fuera» (Scheler, 2004, p. 73).

El auténtico simpatizar debe implicar un trasladarse al prójimo y a su estado individual, a fin de llevar a cabo una auténtica trascendencia del propio yo. De tal manera que, la *simpatía en sentido estricto*, radica en un acto en el que nos son dadas de modo inmediato las vivencias del otro, en otras palabras, el otro se identifica literalmente con el yo propio, así: «todo el mundo aprende las vivencias de sus semejantes exactamente de la misma manera inmediata [...] que las suyas propias» (Scheler, 2004, p. 321).³⁶ Así, la simpatía se genera solamente por medio de la *unificación afectiva* que fundamenta el sentir lo mismo que el otro,³⁷ por lo que la simpatía es un co-sentir de los actos intencionales ajenos. De esta forma, es posible distinguir

³⁶ Todas las unificaciones afectivas genuinas tienen en común: a) Se producen automáticamente a partir de una causalidad vital, la cual es distinta de la motivación noética y de la causalidad mecánica b) Sólo surgen cuando dos esferas de la conciencia se tornan íntegra o aproximadamente vacías de contenidos particulares: la esfera noética y la esfera corporal. Sólo de esta manera el hombre es propenso a la unificación afectiva (Scheler, 2004, pp. 54-55).

³⁷ La genuina unificación afectiva implica perderse en el otro yo, se trata entonces de lo que el propio Scheler denomina “fenómeno de la fusión mutua” (Scheler, 2004, p. 41).

entre el concepto de empatía propuesto por Husserl y la simpatía de Scheler, pues en el primer caso se nos da solamente una representación del otro, mientras que en la última se va más allá de la mera representación, ya que se siente con el otro en sentimientos actuales propios.

A esto se añade, que a juicio de Scheler, la genuina simpatía se presenta en la medida en que el prójimo es asumido como un sí mismo y a manera de ejemplo se puede mencionar los actos de compasión y la congratulación, ya que si en el momento en que nos congratulamos o nos compadecemos se tuviera como referencia nuestro dolor o nuestra alegría se tendría una actitud egoísta (Scheler, 2004, pp. 60-61). Así, *la simpatía en sentido estricto* es la experiencia de la alteridad concreta del otro, pues en la compasión y en la congratulación están implicadas la naturaleza y la existencia del otro en su individualidad, la cual es vista a través del modo en que el otro siente los valores.

La superación del solipsismo y el egoísmo se da en el acto de simpatizar, ya que la realización moral del hombre en cuanto género tiene que llevarse a cabo en la simpatía, la cual posibilita el amor al hombre. El amor nos da acceso a la esencia axiológica del otro, de tal manera que el amor posibilita la experiencia del otro no en tanto ser vital, ni psíquico, sino en tanto ser personal.

En contraposición a Husserl, Scheler sostiene que sólo tenemos experiencia de alteridad con personas, las cuales no se reducen a ser a una categoría epistemológica. Cuando se tiene el *ordo amoris* se tiene acceso al hombre como un sujeto moral. El genuino amor al hombre no toma como referencia cualidades externas, sino que se refiere a todo hombre por el hecho de ser hombre (Scheler, 2004, pp. 128-129). Por este motivo, el acto espiritual del amor no es ni un producto del impulso instintivo ni se reduce a un estado casual de los sentimientos (Scheler, 2001, p. 692). A partir de estas afirmaciones, se entiende por qué para Scheler los actos genuinos del

simpatizar poseen ante todo un valor ético, pues la convicción de la existencia de personas extrañas no descansa ni en un razonamiento o una proyección afectiva, sino en un acto de reconocimiento y consideración de la persona extraña en un sentido práctico-ético.

Por este motivo, la conciencia moral es una garantía de la existencia de las personas extrañas, pues estamos siempre referidos intencionalmente a otras personas morales en actos como la culpa, la responsabilidad y la promesa. Esto implica que dichos actos: «remiten de hecho y ya de suyo, en virtud de su naturaleza de actos, a seres y personas extraños, sin que por ello estas personas extrañas tengan que estar dadas ya previamente en la experiencia contingente» (Scheler, 2004, p. 291).

Un camino de acceso distinto al encuentro con el otro ha sido el de reconocer que soy capaz de encontrarme con otro porque en mi propia estructura existe una dimensión de alteridad, en otras palabras, la experiencia de mi propia subjetividad contiene en sí misma una anticipación del otro. La razón por la que puedo experimentar a los otros radica en que yo no estoy encerrado en mí mismo. El otro no me resulta completamente extraño e inaccesible: «mi existencia corporal en el mundo es desde muy al comienzo intersubjetiva y social, y esto es debido a que yo no soy una interioridad puramente desengranada sino un ser encarnado, que vive fuera de sí mismo, que se trasciende a sí mismo» (Zahavi, 2013, p. 91).

En esta línea de investigación, Merleau-Ponty describe la experiencia del otro como un eco que emerge de la propia constitución corporal, ya que la existencia encarnada no implica ni la existencia de un sujeto puro ni el hecho de un mero objeto, sino que refiere a una existencia que trasciende dicha oposición (Zahavi, 2013, p. 90). En el momento en que se olvida que pertenecemos a un campo perceptual común y me limito a la perspectiva solipsista es cuando la experiencia de los otros se vuelve problemática, en otras palabras, cualquier intento por analizar la intersubjetividad únicamente

como una característica *a priori* neutraliza la realidad del otro y se anula el auténtico problema.

1.3 La experiencia del otro a partir de la constitución del mundo en común

La reducción trascendental en Husserl ha puesto de manifiesto la existencia de un sujeto racional capaz de constituir al mundo, sin embargo es posible efectuar una reducción intersubjetiva, la cual amplíe los horizontes planteados por la vía cartesiana, y al mismo tiempo afirme el hecho de que el ser humano es esencialmente un ser con los otros en la medida que habita un mundo social, en otras palabras, cada sujeto posee una representación y valoración del mundo, el cual está socialmente mediado. Se concluye entonces, que no existe solamente un mundo natural, sino además un mundo espiritual, es decir, un mundo en común. De esta forma, la experiencia de los otros en el mundo se presenta como una experiencia empática que al mismo tiempo revela la presencia del *mundo de la vida*³⁸ compartido intersubjetivamente.

Si Leibniz había afirmado que las mónadas no tienen ventanas, Husserl afirma que éstas sí tienen ventanas, que son las empatías. Cada mónada existe por sí misma, pero éstas existen en una comunidad abierta de mónadas, la cual es denominada por Husserl como intersubjetividad trascendental. La monadología social se pregunta cómo es que se comunican los diferentes yos.

El sujeto padece en la esfera trascendental el actuar de otros sujetos trascendentales. La pluralidad de sujetos se articula en un *nosotros*:

³⁸Si el mundo efectivo se distingue de cada sujeto por el hecho de presentar una perspectiva subjetiva, el mundo de la vida se caracteriza por ser un conjunto en continua ampliación. En este sentido, el mundo de la vida al comprender distintas perspectivas se expone como un tipo de idealización.

«*Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*» (Husserl, 2009b, p. 299). De ahí que el objetivo de exponer fenomenológicamente la intencionalidad que se dirige al *alter ego* sea la de proporcionar una intencionalidad de nueva índole, pues el ego no se encuentra centrado en sí mismo, sino que en su propia realidad encontramos un movimiento a la trascendencia. Así pues, en el yo se inscribe la categoría de *ser-con* (*Mitsein*), la cual es una estructura ontológica, que no sólo refiere al otro, sino que nos relaciona con la existencia de un mundo vital, el cual sólo tiene sentido como un mundo compartido o mundo en común.

La vía para asumir la trascendencia de los objetos mundanos se encuentra en la combinación recíproca de las actualidades y potencialidades de la conciencia, ya que las potencialidades incluyen el horizonte de las percepciones ajenas, por lo que se establece la posibilidad de un mundo intersubjetivo. La concordancia entre lo dado en las percepciones propias y ajenas posibilita la trascendencia del mundo primordial, lo que viabiliza el mundo intersubjetivo que anule el solipsismo.

Lo intencionado se asume entonces a través de una comprensión recíproca, ya que «entre diferentes hombres, solamente mediante el entendimiento se da la posibilidad de RECONOCER que las cosas que el uno ve y las cosas que el otro ve son LAS MISMAS» (Husserl, 2005a, pp. 117-118), de tal forma que los otros se encuentran integrados en el horizonte de la experiencia del mundo.³⁹

A partir de la demostración de lo ajeno del otro se ha mostrado que el otro es aquello que trasciende mi mundo primordial y en este sentido es

³⁹ A partir de la *Quinta Meditación Cartesiana*, el mundo objetivo se constituye desde la identificación de mi esfera peculiar y de la esfera peculiar del otro, en otras palabras, yo experimento el mundo para mí y después lo entiendo intersubjetivamente; pero el Yo que aprende el mundo intersubjetivamente es un Yo comunalizado, pues su génesis trascendental implica la alteración del uno-entre-otros (Theunissen, 2013, pp. 119-120).

posible hablar de trascendencia, pero al mismo tiempo se habla de la trascendencia en relación al mundo objetivo.⁴⁰ La diferencia entre estas dos realidades radica que el *alter ego* es no-peculiar precisamente por ser otro, pero el mundo objetivo es no-peculiar, ya que no es totalmente mío ni del otro, sino que surge de la unión de mundos primordiales. De tal manera que, el hecho de constituir el mundo objetivo implica un proceso cuya primera etapa es la constitución del *otro en general* y a partir de esto es que se lleva a cabo un sentido superior a mi mundo primordial, mediante el cual se entiende la presencia de un mundo objetivo válido para cualquiera incluido el propio yo.

El mundo objetivo es una constitución entre el yo y el otro, ya no se trata de un mundo cerrado a mi propia subjetividad, sino que implica el mundo del *entre*. En este sentido, Husserl afirma que: «lo primero ajeno en sí [...] es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos [...] un mundo objetivo» (Husserl, 2005b, p. 154).

Por lo tanto, el mundo objetivo no es un mundo particular, sino un mundo común; el cual es posible a partir de la intersubjetividad. A juicio de Husserl, el mundo objetivo debe entenderse como correlato ideal de la experiencia intersubjetiva, la cual se encuentra referida a una idealidad de apertura que no tiene límite, en la medida en que los sujetos se conectan con base en sus propios horizontes de comprensión (Husserl, 2005b, pp. 154-155). Sobre *el nosotros* se realiza el intercambio, la comunicación de experiencias, la comprobación objetiva y su posible crítica (Husserl, 2009b, p. 299). Se trata entonces de una intersubjetividad en la que los sujetos están provistos de sistemas constitutivos que se conexionan y corresponden unos con otros.

⁴⁰En el texto de *Ideas II* Husserl no cuestiona la posibilidad de la experiencia del otro, sino que asume a partir de las consecuencias que se generan en la búsqueda de un mundo objetivo y espiritual.

Para que sea posible la constitución del mundo objetivo, aquello que es intencionado por el otro debe ser idéntico a lo intencionado por mí; a juicio de Husserl dicha unidad superior es co-experimentada en el propio acto empático⁴¹, ya que «las cosas puestas por otros son también las mías: en la empatía cohago la posición del otro, identifico por ejemplo la cosa que tengo frente a mí en la manera de aparición a, con la cosa puesta por el otro en la manera de aparición b» (Husserl, 2005a, p. 210). De manera que, cuando a partir de mi propia percepción y la del otro hago referencia a una cosa, el yo presupone la identidad intersubjetiva de la cosa.⁴²

A la constitución del mundo objetivo le pertenece una *armonía* de las distintas mónadas singulares, así aquello que es intencionado de manera idéntica por el otro debe ser idéntico a lo intencionado por mí. Con fundamento en lo anterior, la armonía de mónadas no es una mera hipótesis metafísica, sino que es resultado de un hecho real válido para los sujetos. Dicha identidad superior es co-experimentada debido al acto empático, en otras palabras, la empatía que se tiene con un *alter ego* implica el sentirse dentro del mundo primordial ajeno, pues: «Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, mi duplicado de mí mismo, [...] sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí» (Husserl, 2005b, p. 165).

El mundo humano es trascendentalmente posible por la comunidad monádica, la cual se entiende como intersubjetivamente trascendental, pero dicha comunidad no es una simple colección de individuos, sino una síntesis de individuos unidos por una *intencionalidad interpersonal*. En dicha

⁴¹ Ante la pregunta acerca de cómo el otro forma unidad plena con mi experiencia, se sostiene que la identidad de lo intencionado sólo se puede fundamentar a través de la comprensión recíproca, por lo que la comprensión lleva a su plenitud el trabajo de la identificación intersubjetiva. Así, la experiencia empática es la que permite asumir al otro como aquel que experimenta al mundo como yo lo hago.

⁴² En relación con lo anterior, Zahavi afirma: «Solo hasta que yo experimente lo que otros experimentan como los mismos objetos que yo experimento, estoy realmente experimentando esos objetos como objetivos y reales. La experiencialidad intersubjetiva de los objetos demuestra su real trascendencia» (Zahavi, 2013, p. 98).

comunidad «se presuponen en mediaciones de nexos intencionales, como sujetos para una apercepción en común del mundo» (Husserl, 2008, p. 291).⁴³ La vida de la conciencia se encuentra dominada por un *a priori* constitutivo universal que incluye todas las intencionalidades, a saber, un *a priori* de intencionalidad intersubjetiva (Husserl, 2009b, p. 304).⁴⁴ De modo que, el mundo objetivo se construye por la empatía, la cual no es para Husserl ni un acto social, ni un acto ético, sino la condición de éstos, pues la existencia de dichos actos supone ante todo la existencia de un mundo en común, así se concluye que el *ego* tiene una experiencia de mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos.

Cualquier asociación humana posee objetividad debido a la conciencia empática que se genera en la comunidad, porque a la constitución del mundo objetivo le corresponde propiamente una armonía de mónadas. La unanimidad se establece debido a la asimilación de las percepciones de la comunidad de vida, ya que los sujetos consideran lo normal aquello que asume la comunidad. De esta manera, se participa de la tradición que hace referencia a generaciones previas.

Debido a la empatía se afirma que el sujeto no está aislado, sino formando una comunidad, una intersubjetividad trascendental sobre la que se extrae el sentido del conocimiento. Dicha intersubjetividad implica la existencia de un *nosotros trascendental* pues para Husserl: «la intersubjetividad trascendental [...] constituye intersubjetivamente el mundo objetivo y en la que es, pues, en tanto que el "nosotros" trascendental» (Husserl, 2005b, p. 155). La objetividad se encuentra referida primariamente a lo ajeno al yo; a los otros, quienes poseen la forma de un no-yo, de otro yo

⁴³ En relación a este punto, Husserl en las *Meditaciones cartesianas* afirma: “Un ser este con otro ser en comunidad intencional. Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad; precisamente de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo» (Husserl, 2005b, p. 179).

⁴⁴ De la misma manera en que existe un *a priori* egológico, se da también uno intersubjetivo. De tal forma que, resulta insuficiente hablar en Husserl sólo de una empatía natural, sino además se asume la existencia de una empatía trascendental.

(Husserl, 2009b, p. 304). Con fundamento en lo anterior, en el texto *Lógica formal y Lógica trascendental*, Husserl afirma:

*toda la vida de la conciencia está dominada por un a priori constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades; debido a la propiedad que tiene la intersubjetividad de constituirse en el ego, ese a priori de la intencionalidad intersubjetiva y de su operación sobre unidades y “mundos” intersubjetivos. (Husserl, 2009b, p. 310).*⁴⁵

Con base en lo anterior, es posible concluir que desde el punto de vista del mundo objetivo, el Yo se conoce a sí mismo en el horizonte constituido por la empatía, la cual se entiende como el *a priori* para la comprensión inmediata del mundo. (Husserl, 2009b, p. 303). En este sentido, la reducción primordial es superada; de lo contrario no se podría afirmar que el mundo tenga sentido de ser-en-el-mundo-para-nosotros. La objetividad del mundo es un tema que la vía egológica no puede cumplir por lo que la teoría de la intersubjetividad⁴⁶ propone un camino en el que la objetividad se fundamenta en el hecho de que el sujeto ya se encuentra comunalizado en la experiencia del mundo. En esta perspectiva, la empatía es aquello que conduce más allá de la esfera original, en la medida que trasciende la inmanencia del propio yo.⁴⁷

A juicio de Husserl, en el momento en que se descubre el *nosotros trascendental*, es posible alcanzar a los otros como trascendencias. Aunque, la manera en la que el padre de la fenomenología habla del otro es a partir de una negación de la propia subjetividad, lo cual no permite todavía referirnos en sentido estricto a una experiencia de lo extraño. Lo anterior se afirma ya

⁴⁵ Las cursivas se encuentran en el texto original

⁴⁶ Husserl expone en el texto de *Meditaciones Cartesianas* lo que asume como intersubjetividad trascendental, la cual me revela en comunidad con otros: «Naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental» (Husserl, 2005b, p. 180).

⁴⁷ Como afirma Simón Lorda, la empatía abre a la auténtica trascendencia, pues a partir de ella es posible alcanzar la intersubjetividad, así la experiencia original es ante todo una experiencia de tránsito. (Lorda, 2001, p. 96).

que para Husserl: «toda objetividad con este sentido está referida, desde el punto de vista de la constitución, a lo *primariamente ajeno al yo*, a lo que tiene la forma del “otro”, es decir, del no yo en forma de “otro-yo”» (Husserl, 2009b, p. 304).

Ahora bien, Husserl afirma que a partir del nosotros trascendental no sólo se produce una constitución intersubjetiva, sino también una actuación recíproca de los sujetos trascendentales debido a la *empatía trascendental*. Esto implica que la subjetividad constituyente no es el yo, sino el nosotros y en este sentido, según la propuesta de Husserl, es posible afirmar que la intersubjetividad supera la inmanencia del yo. En la *empatía trascendental* me entiendo como un yo para el otro, de la misma manera en que el otro es para mí; «"nosotros" todos somos hombres de la misma especie unos y otros, capacitados como hombres para entrar en trato unos con otros y contraer enlaces humanos» (Husserl, 2005a, p. 290).

A partir de la *empatía trascendental*, no sólo me hago otro, sino que soy otro por el otro, así la empatía no es unilateral, sino recíproca. En cuanto yo confronto a los otros soy el otro del otro, lo que implica un auténtico Yo; como afirma Theunissen «el título que más conviene para este Yo es «alguien», porque alguien es, como contraparte personal del puro algo cosal, siempre un objeto mundano, o aquella cosa que, como objeto, es, al mismo tiempo, sujeto» (Theunissen, 2013, p. 106). La alteración que padezco por el otro implica una privación del Yo trascendental, en otras palabras, el Yo pierde el poder de instituir al mundo, pues ahora lo constituido tiene sentido a partir de la comunidad humana, por lo que la objetividad del mundo como "ser para todos" se funda en el hecho de la comunalización en el mundo.⁴⁸

Desde esta perspectiva, la *empatía trascendental*, que implica que el Yo se ha vuelto uno entre otros, es más radical que la empatía que asume el

⁴⁸ El Yo sólo puede ser Yo, en la medida en que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros que son semejantes a Él (Husserl, 2005b, p. 190).

simple hecho de ponerse en el lugar del otro; pues no se trata sólo de volverme otro, sino de volverme esto por el otro, por ende dicha empatía no es sustancializadora, sino ante todo personalizadora. Sólo puedo atribuir empáticamente un *ego* al otro cuando me siento dentro de su mundo; cuando me represento el mundo que está aquí desde ahí.

Se concluye entonces que la categoría de presentación presenta el problema de poner el peligro la trascendencia del otro, ya que en la vía de la presentación, el otro es entendido como objeto del mundo, pero en la empatía trascendental el otro se asume como un sujeto para el mundo. Ahora bien, en este aspecto surge la pregunta si la *empatía trascendental* realmente permite un acceso a la trascendencia en sentido radical o es necesario buscar otras vías fenomenológicas que nos permitan tener una auténtica experiencia de lo extraño.

Como se mencionaba anteriormente, Husserl también elabora una propuesta por la vía personalista, la cual no es equivalente a lo expuesto por la propuesta filosófica del personalismo, pues para el padre de la fenomenología como miembro del mundo natural me encuentro en la totalidad del mundo, pero como miembro del mundo humano me ubico como una persona,⁴⁹ en otras palabras, «ME DISPONGO EN EL CONGLOMERADO DE LA HUMANIDAD» (Husserl, 2005a, p. 290). Ahora bien, la manera en la que Husserl entiende la integración en la humanidad es el mismo esquema con el que se asumió la integración en el mundo de las cosas.

En este mundo objetivo, el otro se asume como un sujeto intersubjetivamente constituido; como un *ser humano* (Husserl, 2005b, pp. 154-155), por tanto, en sentido estricto el primer hombre es el otro. De la misma forma, yo soy constituido como ser humano a través del otro, pues

⁴⁹ En la experiencia personalista se asume la unidad del "ser humano", ya que no se encuentran cuerpos y personas sino seres humanos unitarios, pues no me dirijo solamente a un cuerpo o a un espíritu sino a un fundamento unitario (Theunissen, 2013, pp. 138-139).

sólo con la empatía y la consideración de la vida anímica y la objetividad del cuerpo ajeno es que se constituye la unidad conclusa del hombre (Husserl, 2005a, p. 208). En la medida en que el otro me constituye, me convierte en un Yo objetivo, en otras palabras, sólo es posible considerarnos como un Yo, que al mismo tiempo se encuentra entre muchos, cuando nos relacionamos por analogía con el otro.

En la medida en que estamos unos con otros nos convertimos en personas,⁵⁰ ya que sólo soy persona en cuanto me asumo como miembro de una comunidad. Por lo tanto, la presencia personal no depende del simple encuentro con el cuerpo ajeno, sino que se manifiesta como una relación en la que tengo trato con un otro particular, con una persona.⁵¹ En la *empatía personalista* se da una comprensión de las motivaciones personales ajenas, ya que la motivación es el sustrato de la relación intencional en los actos de la persona.

El mundo circundante en el que se relaciona la actitud personalista es mi mundo circundante pero al mismo tiempo un mundo circundante en común, se sigue entonces que como persona yo no soy sólo sujeto de un mundo circundante, sino miembro de un mundo social. Con base en lo anterior, es que varios fenomenólogos han defendido la intersubjetividad en la relación intencional que se da entre subjetividad y mundo. En esta perspectiva, Heidegger sostiene que una característica fundamental de los objetos que encontramos es que son utensilios, por lo que en sí mismos contienen referencia a otros, así nuestra existencia como ser-en-mundo es de

⁵⁰ A diferencia del Yo puro, la persona se reconoce por ciertos hábitos en correlación con el entorno, los cuales en combinación con los motivos manifiestan una dirección de la voluntad, Desde esta perspectiva, «el valor más elevado lo representa la persona que habitualmente lo confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre» (Husserl, 2005a, p. 316).

⁵¹ El hecho de que en la actitud personalista se entienda al otro como un sujeto no significa que se omita su realidad objetual, sino que se rebaja su ser objeto a un momento no esencial, de la misma manera que sucede en la actitud naturalista en donde se rebaja su subjetividad con miras a la objetividad. En consecuencia, el otro entendido de manera naturalista o personalista es a la vez sujeto y objeto (Theunissen, 2013, pp. 145-146).

suyo esencialmente social. En esta misma línea, Merleau-Ponty afirma la naturaleza pública de los objetos percibidos, así el sujeto está intencionalmente dirigido a objetos, los cuales testifican la apertura hacia los otros. Si la intersubjetividad es posible, es porque el sujeto es visto como una existencia mundanamente encarnada y el mundo es asumido como un campo común de experiencia.

Ahora bien, en este tema resulta posible conectar las tesis de Husserl sobre la experiencia del otro, con las reflexiones sobre la empatía de Edith Stein,⁵² las cuales corresponden a un acercamiento al tema de la intersubjetividad, dentro de los parámetros del método fenomenológico.⁵³ El interés de Edith Stein por el tema de la empatía se encuentra en la asistencia al curso de Husserl sobre la naturaleza y el espíritu, en el que se afirmaba que un mundo objetivo sólo se experimenta de manera intersubjetiva, a saber, mediante una comunidad de individuos que estarían en comunicación recíproca.

A juicio de Edith Stein, el concepto de empatía en Husserl no es claro y por ello resulta necesario una clarificación, la misma Stein lo manifiesta en los siguientes términos: «A esta peculiar experiencia, Husserl siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba “empatía” (*Einfühlung*), sin embargo, no había precisado en qué consistía» (Stein, 2002, p. 374). La conclusión a la

⁵²La empatía fue el tema elegido por Stein para su tesis doctoral. El título del trabajo fue *El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su consideración fenomenológica*, la cual fue defendida el 3 de agosto de 1916. Parte de este trabajo fue editado en 1917 con el título *Sobre el problema de la empatía*, pero quedó inédita la primera parte de la investigación, la cual correspondía a la historia de dicho concepto. El análisis sobre la empatía se dirigió sobre todo a las teorías alemanas de la teoría estética como la de Lotze, Volkelt pero con mayor referencia a la de Theodor Lipps. La tesis estaba compuesta de las siguientes partes a) Exposición de la literatura existente sobre la empatía b) La esencia de los actos de la empatía (Confrontación con Lipps y Scheler) c) Constitución del individuo psicofísico d) La empatía como comprensión de las personas espirituales. La propia Edith Stein comenta que no se imprimieron unos capítulos sobre la empatía en el ámbito social, ético y estético.

⁵³La misma Edith Stein comenta en su autobiografía que cuando Husserl leyó la tesis, tuvo la impresión de que algunas reflexiones correspondían a las reflexiones presentadas en los textos del segundo tomo de *Ideas*. (Stein, 2002, p. 489).

que llegará Edith Stein es la de un realismo gnoseológico al afirmar la constitución de un *mundo externo real* a través de la empatía, pues, a juicio de la autora, el mundo objetivo de Husserl puede entenderse como un mundo intersubjetivo pero no como un mundo existente.

Edith Stein comienza su investigación sobre la empatía aplicando la reducción eidética al buscar la esencia de la empatía, para lograr este objetivo era necesario distinguir entre la empatía y actos como el recuerdo, la espera y la fantasía, ya que éstos al igual que la empatía tienen la característica de no ser actos originales. Para Edith Stein, el otro es en sí mismo originario y sus vivencias son originarias para él, aunque para nosotros se trata de una experiencia no-originaria, pues la empatía no es una percepción externa.

De ahí que, la empatía es conciencia de las vivencias de otros, pero no se produce una identificación entre el sujeto que empatiza y el sujeto empatizado. Por medio de la empatía puedo experimentar la vivencia del otro “como si” él lo viviera de dicha forma, pero en ningún momento puedo fusionarme con su experiencia, esto en contraposición con la *teoría de la imitación* de Lipps⁵⁴ y la propuesta de Max Scheler.⁵⁵ En este sentido, Stein dice: «negamos que haya una completa coincidencia con un yo que recuerda,

⁵⁴ En el texto de Edith Stein *Sobre el problema de la empatía* se afirma que Lipps ha denominado la empatía como una vivencia originaria, en la empatía no hay ninguna distinción entre el yo propio y el ajeno. Ahora bien, la doctrina con la que Lipps explica la experiencia de la vida psíquica ajena es la imitación. Un gesto genera en mí la tendencia a imitarlo, así que con aquel gesto es participada la vivencia del otro, pero en la medida en que es vivenciada en el gesto ajeno, dicha experiencia no se presenta como mía, sino como la de otro. (Stein, 2005, pp. 92-93,101). En Lipps la empatía se entiende como una “participación interior” en las vivencias ajenas, además de que cada vivencia que tengo recordada, esperada o empatizada tiende a ser completa. Edith Stein clasifica la propuesta de Lipps dentro de la teoría de la imitación, la cual en sentido estricto es incapaz de llegar a la vivencia ajena, sino únicamente a una vivencia propia a partir de la experiencia del gesto ajeno, en otras palabras, se logra un saber de la vivencia ajena no un *darse* de dicha vivencia (Stein, 2005, pp. 89,101-102).

⁵⁵ Según Scheler el otro es percibido en su vivenciar de la misma manera que el propio yo, a esto se añade que originalmente no nos encontramos aislados, sino que nos encontramos en un mundo de vivenciar, en este sentido, el sujeto no se encuentra propiamente en sus vivencias, sino en las que se generan alrededor (Stein, 2005, p. 108). A diferencia de Scheler, la fenomenóloga propone que la empatía no puede definirse como una percepción interna, pues en este caso la presentación de las vivencias ajenas es originaria.

que espera o que empatiza, que ambos lleguen a ser uno» (Stein, 2005, p. 89), pues de ser así no sería comprensible lo que hace al propio cuerpo mío y al ajeno otro, ya que se viviría del mismo modo tanto en mi propio cuerpo como en el cuerpo del otro. Se concluye entonces que la crítica de Stein, a la propuesta de Lipps y Scheler, radica en el hecho de entender la empatía como un vivenciar completo.

De esta manera, la *teoría de la imitación* no conduce a una explicación adecuada de la empatía, pero tampoco se comprende la empatía a partir de la *teoría de la asociación*, la cual relaciona el gesto ajeno con el propio. En esta explicación no me es dada la experiencia del otro, sino que infiero la vivencia ajena con base en la propia (Stein, 2005, pp. 102-103). Otra propuesta que se ha dado sobre el conocimiento de la experiencia ajena es la *teoría de la inferencia por analogía*, la cual sostiene que la expresión del otro me recuerda la propia, así yo atribuyo mediante una inferencia el significado que normalmente tiene para mí. Desde esta perspectiva, sólo podríamos acceder a la experiencia del otro mediante una inferencia a partir de mis vivencias. Pero esta explicación es equívoca, porque no se alcanza un conocimiento de la experiencia ajena, sino solamente un acercamiento verosímil de la vivencia del otro (Stein, 2005, pp. 105-106).⁵⁶

Al tener como referencia las propuestas anteriores, Stein elabora su reflexión sobre la empatía, la cual se encuentra fuertemente relacionada con las reflexiones sobre la constitución, pues como se afirma en el texto *Sobre el problema de la empatía*: «la mayor tarea [...] está todavía ante nosotros: el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución a la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia las objetividades [...] individuo psicofísico, personalidad y semejantes» (Stein, 2005, p. 117). Desde

⁵⁶ Cuando al empatizar se pone como referencia la condición individual se obtienen resultados equívocos, por ejemplo no es posible elaborar una analogía adecuada entre la capacidad de juicio de un adulto con la de un niño, por lo tanto, la obtención de conclusiones sobre el otro a partir de uno mismo no puede conducir a auténticos resultados (Stein, 2005, pp. 169-170).

la perspectiva de Husserl, la constitución termina comprendiendo la realidad dentro de los parámetros de la conciencia. Así, surge la pregunta sobre ¿cómo es posible ir más allá de la propia experiencia y al mismo tiempo defender la independencia del mundo natural?, y para responder a dicha interrogante es que Stein recurre el argumento de la intersubjetividad, pues si se hace referencia a la dimensión objetiva de la sensación, se puede decir que ésta no es solo para un individuo, sino para todos los que la experimentan. Se concluye entonces que la experiencia del mundo comprende el hecho de ser dado a otros sujetos y que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es en sí mismo idéntico.

Este punto es fundamental, ya que en él es posible afirmar la influencia de la propuesta husserliana en el pensamiento de Edith Stein,⁵⁷ porque los otros sujetos tienen un papel fundamental en la experiencia del mundo, pues son ellos los que posibilitan constituir la experiencia objetiva del mundo. Así, la experiencia del mundo no se agota en la constitución del mundo a partir de mi conciencia. No obstante, Husserl no hace referencia a un *mundo externo real*, a diferencia de Stein, quien sí llega a la conclusión de que el mundo dado, con fundamento en la empatía es un mundo que existe independientemente de la conciencia: «Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece» [...] pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción» (Stein, 2005, p. 146).

Ahora bien, el mundo en el que se vive no se reduce a un conjunto de cuerpos físicos, sino que incluye la existencia de sujetos con vivencias, los cuales no se presentan únicamente como un cuerpos materiales, sino ante todo como un cuerpos vivos, que son centro de orientación (Stein, 2005, p.

⁵⁷Con la lectura de las *Investigaciones Lógicas* se dio un giro importante en la vida filosófica de Edith Stein, ya que en 1913 decide trasladarse a Gotinga para ponerse a estudiar bajo la tutela de Husserl, es importante destacar que en ese mismo año conoció a Max Scheler.

81).⁵⁸ En este punto, es que se da la posibilidad de concebir al sujeto no sólo como alguien que tiene sensaciones, sino que además ejecuta actos.

El concepto de persona es un punto importante en la reflexión sobre el tema de la empatía en Stein, pues se afirma que la constitución de la personalidad consiste en una unidad de sentido que se constituye a partir de las vivencias. A esto se añade que la persona, entendida como un sujeto espiritual se encuentra sometido a leyes racionales, las cuales posibilitan un entramado de sentido que hace comprensible a las vivencias, por último existe una correlación entre persona y mundo, específicamente en el mundo de los valores.

Ahora bien, de la misma manera en que a partir de los actos espirituales se constituye la propia persona, así el otro se constituye por los actos vivenciados empáticamente (Stein, 2005, pp. 180, 191-192). En este punto, se pone de manifiesto la razón por la que Stein no se enfoca tanto al análisis del Yo Puro, sino ante todo a la persona. Pues al Yo Puro sólo le es accesible el tú como un *alter ego*, pero no como un yo cualitativamente diferente, que en sí mismo posee una individualidad. En este sentido, el alcance antropológico de la comprensión de la empatía radica en la constitución del individuo ajeno no sólo un individuo, sino como una persona, es decir, un sujeto situado en el mundo, que realiza actos voluntarios a partir de un mundo de valores.

Para Edith Stein la experiencia del otro no sólo conduce al conocimiento del otro como un cuerpo viviente o como una realidad psicofísica, sino que a través de esto se va anunciando la dimensión espiritual. En la medida en que el hombre pueda acceder a este aspecto de lo humano es que podrá acceder a lo humano en sí. La constitución del yo a partir del otro no tiene

⁵⁸ El cuerpo vivo se distingue del cuerpo físico por el hecho de ser portador de campos de sensación, éste se encuentra en el punto cero de orientación del mundo, pero además se asume como expresión de las vivencias del yo (Stein, 2005, p. 138).

consecuencias sólo a nivel cognoscitivo. Por lo tanto, la experiencia del otro no radica solamente en efectuar un acto empático, sino en vivenciarla de manera plena como procedente de la estructura de la persona (Stein, 2005, p. 195).

La importancia de la empatía en la constitución del sujeto radica en el hecho de que en dicho acto, el sujeto puede descubrir estratos de su persona que la vivencia originaria no ha manifestado aún. Al igual que Scheler, Edith Stein critica la propuesta de la percepción interna, pues debido a la empatía «es posible que otro me «juzgue mejor» que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo» (Stein, 2005, p. 172). Con fundamento en lo anterior, se afirma que la reflexión sobre la empatía en Stein posee dos vías: la primera que consiste en afirmar la empatía a partir de una estructura personal y como medio para la constitución del individuo psicofísico.

1.4 La aspiración al otro fuera de los límites de la conciencia objetivante

Con base en lo establecido, es posible sostener que la salida del solipsismo de la fenomenología husserliana se ha realizado teniendo como referencia a la propia subjetividad, lo cual se comprende desde la percepción corporal del otro hasta el establecimiento de un mundo en común a partir de la empatía. (García Ruíz, 2016, p. 91)

Sin embargo, el análisis de la experiencia del otro en Husserl no se limita a una fenomenología estática, ya que para Husserl dicha experiencia también es posible analizarla desde el ámbito de la fenomenología genética, la cual descubre que por debajo de los actos conscientes se encuentran otras estructuras de la conciencia. En este sentido, la constitución de la subjetividad no es consecuencia únicamente de la actividad del yo consciente, pues, a juicio de Husserl, existe una síntesis pasiva relacionada con la

receptividad. Por consiguiente, existe un estrato primario inconsciente que antecede y fundamenta a la síntesis activa del yo.

Las reflexiones sobre la conciencia interna del tiempo en Husserl son un elemento primordial en la búsqueda de intenciones no objetivantes. En este aspecto, es preciso detenerse en la relación que existe entre sensación y temporalidad. Ahora bien, Husserl sostiene que el hilo del tiempo se asume como una continuidad de instantes que se relacionan unos con otros y la sensación es sentida como una unidad en esa multiplicidad de instantes. Esto es posible porque a partir de cada instante el conjunto de la sensación es retenido y dicha retención es fruto de la intencionalidad inmanente.

No obstante, existe otro nivel donde la conciencia ya no es intencional. Se trata de la proto-conciencia o la conciencia impresional.⁵⁹ A diferencia de la intencionalidad constituyente, la proto-impresión refiere a una rigurosa simultaneidad entre percepción y percibido.⁶⁰ Además el contenido de la proto-impresión manifiesta en sentido riguroso la palabra “*ahora*”, pues cada ahora es el contenido de una nueva proto-impresión (Conesa, 2010, p. 443).

La proto-impresión es el *ahora* a partir del cual Husserl analiza una espontaneidad en la cual actividad y pasividad se confunden de modo pleno. Cada proto-impresión agrega algo *nuevo* y por esto se puede asumir como un nacimiento repentino. En este sentido, la vida temporal se asume que: «el fluir es prototemporalización» (Husserl, 1988, p. 357), pero en este permanente fluir también se apunta más allá de sí mismo, por esta razón se manifiesta como proto-impulsado al exterior. Este aspecto será uno de los elementos fundamentales que Levinas retoma para analizar la experiencia de lo extraño fuera de los parámetros de la conciencia objetivante. En este

⁵⁹ Existen niveles de experiencia que no tienen su fundamento en la conciencia intencional y que deben referirse a una conciencia pasiva. De esta manera, la vida pasiva posee modos de operación y también un yo pero con características propias.

⁶⁰ Debido a que no existe un hiato o una separación es posible entender por qué en la proto-conciencia no existe la intencionalidad objetivante.

sentido, es el propio Husserl quien le otorga a Levinas los elementos necesarios para abordar una fenomenología de la pasividad.

Desde la perspectiva de la monadología pre-reflexiva, las mónadas tienden hacia una máxima unidad mediante una constante pulsión. En este sentido, es posible referirse a una teleología basada en un proto-impulso con bases instintivas. Los instintos presentan para Husserl una actividad preyoica. Su característica principal consiste en el hecho de estar inclinados hacia un fin ignorado, por lo que en el ámbito instintivo comienza a configurarse la experiencia del pre-yo.⁶¹ Ahora bien, este yo primigenio es quien antecede e incluso es condición del yo consciente; es a partir de este camino que posteriormente se posibilitará la existencia de una proto-intencionalidad de carácter pre-reflexivo, la cual podrá ser relacionada con la experiencia del otro.

La vida intencional manifiesta entonces un acto pre-reflexivo de la vida humana o una proto-intencionalidad impulsiva, que Husserl ejemplifica en el ámbito del impulso sexual y en la relación del proto-niño con su madre. En relación al primer punto, es posible afirmar que el impulso en sí mismo apunta a otro, por lo que el impulso implica el entrecruzamiento intersubjetivo. Por otro lado, en la relación del proto-niño con su madre también se manifiesta una intencionalidad impulsiva, ya que sin haber nacido, dicho pre-yo tiene un mundo, así, la presencia del otro se manifiesta desde el inicio de la existencia. Así, es posible asumir una proto-aspiración del ser hacia el Otro, que se pone de manifiesto a partir de una intencionalidad impulsiva (Aristizábal Hoyos, 2012, pp. 208-211).

⁶¹ El instinto es descrito como un interés general que se dirige a los datos hyléticos independientemente de su contenido. Se trata de un dirigirse hacia. En un segundo momento esta orientación se especifica en virtud de intereses vinculados, específicamente a partir del deseo de alimentación. Por lo tanto, los instintos son formas de intencionalidad no-objetivante pero que están a la base de formas superiores de intencionalidad. (Osswald, 2014, pp. 114-115).

Como se mencionaba previamente, es en este último punto, que se puede relacionar el planteamiento de Edmund Husserl con el de Emmanuel Levinas, ya que a pesar de que el filósofo lituano marca una distancia en relación al pensamiento de Husserl;⁶² éste afirma que a partir de la propuesta del padre de la fenomenología es posible encontrar horizontes olvidados, los cuales tendrán como referencia la sensación, la temporalidad y la pasividad, pues es a través de estos conceptos que resulta posible indagar en la posibilidad de una intencionalidad intersubjetiva que complete a la intelectual y que al mismo tiempo se manifieste en parámetros éticos.

⁶² En un primer momento, es evidente la diferencia entre Husserl y Levinas, pues en la propuesta husserliana de la fenomenología trascendental, el otro se constituye a partir de un pensamiento monádico, en cambio para Levinas, el sujeto no puede constituir al otro; además no puede haber una semejanza por analogía, sino que refiere a una alteridad total.

CAPÍTULO II

LA EXPERIENCIA DEL OTRO A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PASIVIDAD

El objetivo del presente capítulo consiste en desarrollar el encuentro de Levinas con la fenomenología, pues es a través de la relación con el pensamiento de Husserl y de Heidegger que Levinas desarrolló sus primeras reflexiones en torno a la experiencia del Otro.

Ahora bien, una de las interpretaciones más comunes en torno al pensamiento de Levinas consiste en afirmar que la propuesta levinasiana conduce necesariamente a una ruptura con la fenomenología, en la medida que el Otro no puede asumirse como un fenómeno. Sin embargo, en el presente capítulo se verá que el joven Levinas elaboró sus reflexiones en torno a la experiencia del Otro teniendo como referente la herencia fenomenológica, lo anterior puede ser comprobado en la propia tesis doctoral de Levinas, pues la *Teoría fenomenológica de la intuición*, aborda una reflexión sobre Husserl desde una lectura influenciada por Heidegger.

Posteriormente, la interpretación de Levinas sobre Heidegger ya no resulta tan positiva, pues Levinas buscará la posibilidad de acceso a la trascendencia fuera de los parámetros de la Ontología. Desde este momento se buscará una afectividad fundamental en obras como *De la evasión*, *De la existencia al existente* y el *Tiempo y el Otro*, ya que a juicio de Levinas nuestra actitud primera no es una actitud teórica, sino una actividad situada a partir de estados de ánimo. A fin de lograr lo anterior, se analizarán la experiencia del *Eros*, la *muerte* y la *fecundidad* como las vías que permiten un acceso a la exterioridad fuera de los parámetros del poder.

2.1 El encuentro con la fenomenología

En 1923, Levinas se traslada a Estrasburgo para realizar estudios de filosofía, entre sus profesores más destacados se encuentran Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron. Aunque, como el propio Levinas lo afirma, Durkheim y Bergson fueron dos autores relevantes en su formación filosófica, pues este último, con la teoría de la duración, elaboraba la destrucción de la primacía del tiempo físico. (Levinas, 2008a, p. 29). En 1927, Levinas conoce a Maurice Blanchot⁶³ y al finalizar sus estudios sigue el consejo de Gabrielle Peiffer y lee a Husserl. En el año de 1931, con ayuda de Peiffer traduce al francés *Las meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl.

Sin embargo, el encuentro de Levinas con la fenomenología⁶⁴ se llevó a cabo de manera decisiva cuando se trasladó a la Universidad de Friburgo con la finalidad de conocer a la fenomenología, la cual, a juicio de Levinas, posibilitaría una nueva manera de pensar la filosofía. Es en los semestres de 1928 y de 1929⁶⁵ que Levinas conoció en Friburgo a Edmund Husserl, quien a pesar de ser respetado estaba carente de seguidores. En 1929, el filósofo lituano asiste a un seminario de Heidegger, analiza la obra *Ser y Tiempo* y va al encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer.

⁶³ La relación entre Blanchot y Levinas incluye el ámbito personal e intelectual, ya que Levinas dedicó varios trabajos sobre Blanchot [Estos textos se encuentran en la obra *Sobre Maurice Blanchot*] y éste elaboró varios análisis sobre Levinas.

⁶⁴ En la presente investigación la herencia fenomenológica en Levinas posee un lugar privilegiado, sin embargo se reconoce la influencia que el filósofo lituano tuvo tanto de la cultura rusa con autores como Pushkin, Gogol, Tolstoi y Dostoievsky, como del judaísmo en Lituania con representantes como Gaón de Vilna o Salomón Maimón. En 1923 se traslada a Estrasburgo donde comienza sus estudios de filosofía con profesores como Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs y Henri Carteron, pero Estrasburgo representa una influencia fundamental con la presencia de Maurice Blanchot, quien lo invita a la lectura de Proust y Paul Valéry. En este periodo, Levinas comienza a estudiar a Bergson, pero posteriormente Gabrielle Peiffer le aconseja leer las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, lo que posibilitará la apertura de nuevos caminos de reflexión.

⁶⁵ Los dos últimos cursos que impartió Husserl en el verano de 1928 y en inviernos de 1928-1929 se enfocaron en los siguientes temas: Psicología fenomenológica y el problema de la constitución de la intersubjetividad.

En este momento, Levinas siguió la tendencia común de Husserl a Heidegger, pues como él mismo afirma: «fui al encuentro de Husserl y encontré a Heidegger» (Malka, 2006, p. 43). Pero, no es posible omitir en Levinas la fuerte herencia fenomenológica husserliana, pues aunque en un primer momento Levinas interpreta a Husserl a través de Heidegger, posteriormente se presenta un regreso a Husserl con el fin de encontrar horizontes olvidados en la fenomenología. Pues a través del padre de la fenomenología, Levinas aprendió el sentido de lo *concreto*, de lo *originario* que posteriormente se asumirá como la irreductibilidad del Otro.

De regreso en Francia y como fruto de su contacto con la fenomenología publica una serie de artículos sobre Husserl y Heidegger.⁶⁶ El primer texto que Levinas escribe sobre Edmund Husserl es el artículo titulado «Sur les Ideen de M. E. Husserl», el cual apareció en 1929 en la revista *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Esta publicación es un análisis del primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. La importancia de este escrito consiste en presentar los temas fundamentales de la fenomenología trascendental.⁶⁷

En 1930 se nacionaliza francés y en ese mismo año escribe su tesis doctoral titulada *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930),⁶⁸ en la cual

⁶⁶ Los textos son los siguientes: «Sur les 'Ideen' de E. Husserl» (1929) «Fribourg, Heidegger et la phenomenologie» (1931), «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932), «Phénoménologie» (1934), «L'oeuvre d'Edmund Husserl» (1940). La mayoría de estos artículos fueron publicados en el libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.

⁶⁷ Este trabajo está dividido en cuatro secciones: *Essence et connaissance des essences*: Muestra la esencia como el estilo necesario para abordar los objetos individuales. Esta esencia se conoce mediante una intuición clara y distinta. La intuición es el momento esencial del conocimiento pues en ella se da la presencia del objeto ante la conciencia. *Considérations phénoménologiques fondamentales*: Se ocupa principalmente de la epojé, pero lo que resiste a ella será la conciencia trascendental. A esto se añade que el rasgo esencial de la conciencia es la intencionalidad. *La méthode et les problèmes de la phénoménologie pure*: La intuición fenomenológica es eidética, por lo tanto, la fenomenología se constituye como una descripción de las esencias. *La raison et la réalité*: Los problemas de la constitución conducen al de la intersubjetividad (Urabayen, 2005, pp. 101-105).

⁶⁸ Los artículos sobre Husserl y Heidegger, así como la tesis doctoral constituyeron una labor de difusión de la fenomenología en el ámbito francés. Ahora bien, cuando Levinas redacta su

investiga la forma de conocimiento que posibilita el acceso al ser, en este sentido, la reflexión gira en torno a la ontología que subyace en la propuesta Husserliana.⁶⁹ Desde esta perspectiva, la fenomenología no se reduce a una teoría del conocimiento, sino que indaga en qué medida el sujeto puede alcanzar el ser⁷⁰ (Levinas, 2004b, pp. 22,53), el cual estará ligado a la noción de lo vivido.⁷¹

Como el joven Levinas interpretó a Husserl a través de Heidegger, el filósofo lituano vio en este último, un nuevo camino para la fenomenología: «A nuestro parecer, el problema que plantea aquí la fenomenología trascendental se orienta hacia un problema ontológico, en el sentido singular que Heidegger atribuyó a este término» (Levinas, 2004b, p. 24). A partir de la lectura de *Ser y Tiempo*, Levinas presenta a Husserl como un autor que refiere propiamente a la problemática ontológica del ser (Levinas, 2008a, p. 37).

Ahora bien, en la propuesta de Husserl, se establece un primado de la conciencia teórica, ya que la intuición objetivante es el acto que pone en contacto con el ser, el cual se asume como un objeto intencional o un objeto vivido, por lo que «el ser no es otra cosa que el correlato de nuestra vida intuitiva» (Levinas, 2004b, p. 122). La vivencia se encuentra acompañada de una intención con su correspondiente objeto intencional «por ello, no es

tesis, Husserl había publicado los siguientes textos: *Investigaciones lógicas* e *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Estos dos textos sirvieron de fuente de reflexión para la investigación de Levinas. (Sánchez Hernández, 2014, p. 98)

⁶⁹ En este texto, el filósofo lituano destaca que el naturalismo es una incorrecta interpretación de la ciencia natural, ya que éste olvida que el mundo de las ciencias reenvía al mundo subjetivo. De esta manera, Husserl sostiene que el estudio del ser no se agota en lo otorgado por las ciencias naturales y de esta forma buscó una reflexión que establezca un puente entre el ser y el conocer. Dicho nexo es la intuición, ya que ésta debe ser entendida como un acto teórico que nos hace presente al objeto. Husserl plantea la recuperación de la intuición y con ello posibilita una nueva concepción del ser.

⁷⁰ Esta idea también se encuentra expresada en el artículo «Reflexiones sobre la técnica fenomenológica» al afirmar: «Es importante aclarar que la reflexión fenomenológica no implica sólo el aparecer de los fenómenos, pues para ésta la aparición o revelación se manifiesta como el acontecimiento central del ser» (Levinas, 2005i, pp. 171-172).

⁷¹ Cuando Husserl establece la importancia de la vivencia, ésta debe asumirse propiamente como una vivencia en la conciencia.

solamente en general vivencia, sino vivencia que tiene sentido, vivencia “noética”» (Husserl, 2013, p. 298).

La intención significativa se caracteriza a partir de un vacío, de una necesidad de alcanzar una plenitud de la cual carece. Por este motivo, la intención significativa es de naturaleza una aspiración, por lo que ésta requiere de un acto complementario que la llene, dicho acto es denominado por Husserl con el término intuición. Por lo tanto, la intuición no es otro modo de conocimiento, sino que constituye el acto originario que posibilita el acceso al ser (Levinas, 2004b, p. 93), ya que se trata de una situación en la que el ser se presenta a la conciencia y confirma lo que el pensamiento simplemente refería.

El acto de intuición ofrece un objeto de manera directa. El caso privilegiado de la intuición es la intuición sensible, ya que ésta tiene a su objeto en *carne y hueso*.⁷² A esto se añade que en la intuición sensible el objeto es expuesto de golpe. Se trata de una intuición originaria en la que se ofrece el ser, razón por la cual la intuición sensible es la que sirve de fundamento para cualquier otro tipo de conocimiento. Por esta razón, en el acto de percepción, a través de la intuición sensible, la evidencia llega a su plenitud.

En la búsqueda de una intención no-teórica, Husserl destaca que es en la sensibilidad donde existe la imposibilidad de reducción en términos teóricos, pues el objeto de la intuición sensible se otorga de golpe, es decir, lo sensible es dado antes de cualquier tipo de búsqueda. La materialidad aparece como *lo ajeno* que está ahí, en medio del cual ya nos encontramos.⁷³

⁷² Lo propio de la intuición es conducir a la conciencia a la cosa misma, esta es la razón por la que Husserl utiliza el término en *carne y hueso*, de esta manera Husserl sostiene que no se trata de tener una copia o una simple representación de la cosa, sino es necesario tener su presencia como experiencia vivida.

⁷³ Por otro lado, una de las afirmaciones centrales de la teoría de la percepción es la imposibilidad de aprehender el objeto de una sola vez, por lo que la percepción sensible de

El privilegio de la intuición sensible consiste en que en ella hay una donación de la cosa, pues tal como lo afirma Husserl: «cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de la percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es “dado” o está “presente” real y exactamente tal como lo que es en la intención» (Husserl, 2009a, p. 683).⁷⁴ Ahora bien, una gran parte de las significaciones no alcanzan su comprobación mediante la percepción sensorial, de tal manera que resulta necesario otro tipo de intuiciones como son la intuición categorial y la intuición esencial.

La intuición categorial se caracteriza por la comprensión de un ente particular en su idea general. Es cierto que la intuición sensible nos pone en presencia de las cosas, pero éstas no sólo se encuentran en una situación particular. Es en este momento, y por medio de la intuición categorial, que la conciencia no se detiene con la información empírica, sino que busca encontrar la unidad de sentido en el mundo.⁷⁵

La actividad formal propia de la intuición categorial no elimina lo otorgado por la sensibilidad, pues debido al contenido de la intuición sensible es que la intuición categorial adquiere sentido. Sin embargo, Edmund Husserl no terminó su análisis de la intuición con lo establecido sobre la intuición categorial, pues afirmó la necesidad de una intuición eidética, la cual se orienta hacia la esencia⁷⁶ que posee un carácter *a priori* y trasciende lo

la cosa se define por un proceso infinito. Percibimos las cosas en una corriente de percepciones, por lo que el acto mismo de percibir es siempre inacabado.

⁷⁴ Las cursivas se encuentran en el texto original

⁷⁵ El tema de la intuición en Husserl manifiesta una herencia kantiana, pues en el pensamiento del filósofo de Königsberg en la percepción sensible los objetos se nos otorgan de manera directa y la percepción categorial encuentra su fundamento en las percepciones sensibles. Pero la percepción categorial no se reduce a ser una copia de las percepciones sensibles, en otras palabras, las construcciones lógicas tienen un vínculo con la percepción sensible, pero son de suyo un producto nuevo.

⁷⁶ Cuando Husserl utiliza el término *esencia* no se refiere al término clásico que utiliza Aristóteles al afirmar que la *esencia* consiste en la estructura característica de un determinado ente, porque para el padre de la fenomenología *el eidos* es una unidad de

dado en la percepción. Husserl encuentra en la intuición eidética el fundamento de una doctrina de la verdad que se caracteriza por ser intuitiva y a la vez se basa en una evidencia universal.

A partir de los análisis sobre la intuición se puede afirmar que la fenomenología husserliana se mueve entre la inmanencia y la trascendencia,⁷⁷ ya que el mundo al que se llega por medio del cuerpo es un mundo trascendente, aunque no es posible olvidar que en la intuición éste alcanza su cumplimiento, en la medida en que se genera una evidencia para la conciencia.

Ahora bien, la fenomenología conduce fuera de las categorías de sujeto-objeto a través de la intencionalidad, ya que ésta «significa que toda conciencia es conciencia de algo pero, sobre todo, que *todo objeto llama y suscita a la conciencia por el cual su ser resplandece y, por ello aparece*» (Levinas, 2005f, p. 193).⁷⁸ Por este motivo, la intencionalidad en Husserl no debe comprenderse como una característica de la conciencia, sino que define el modo propio de la conciencia, en este sentido, la intencionalidad no implica un puente entre el mundo y la conciencia, pues es un error asumir que «la conciencia por un lado y la cosa consciente por otro, entrarían en una relación mutua en sentido real» (Husserl, 2009a, p. 497).

Superando la propuesta naturalista, Husserl afirma que la existencia de las cosas se asume a partir del parámetro de la conciencia intencional, pues

significación que se ofrecen propiamente a la conciencia. En este sentido, Husserl afirma: «ANTE TODO lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su QUÉ. Pero todo “qué” semejante puede ser “TRASPUESTO A IDEA”. Una INTUICIÓN EXPERIMENTANTE O INDIVIDUAL puede convertirse en VISIÓN ESENCIAL (IDEACIÓN)» (Husserl, 2013, p. 90). [Las mayúsculas se encuentran en el texto original]

⁷⁷ En el texto *Meditaciones Cartesianas* Husserl define la trascendencia de la siguiente forma: «La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del ego. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad» (Husserl, 2005b, pp. 129-130).

⁷⁸ Las cursivas se encuentran en el texto original

para el padre de la fenomenología: «el mundo de la “res” trascendente está íntegramente referido a la conciencia» (Husserl, 2013, p. 188). La intencionalidad consiste en apuntar hacia un objeto que no se encuentra en la conciencia como una parte suya, sino que su característica propia es el ser dado a la conciencia. De manera que, la intencionalidad en Husserl no puede ser asumida como una característica más de la conciencia, sino que ésta define el modo de ser de la conciencia.

El problema de una relación sujeto - objeto surge desde una ontología sustancialista, pues el idealismo se origina cuando se coloca el punto de referencia en las capacidades del sujeto, pero si se ubica el referente en lo trascendente se asume una postura realista. No obstante, para Husserl la relación inmanente - trascendente se encuentra superada, pues tal como afirma Levinas «la relación de intencionalidad es ajena a las relaciones entre objetos reales. Es esencialmente el acto de conceder sentido» (Levinas, 2005e, p. 51).⁷⁹

En el texto *Ideas I*, Husserl afirma que: «la intencionalidad es lo que caracteriza a la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de la conciencia» (Husserl, 2005a, p. 277). Con base en lo anterior, Levinas concluye que *el sentido* se caracteriza mediante el proceso de constitución elaborada por la conciencia, en otras palabras, la presencia en el mundo es ante todo un sentido para el pensamiento (Levinas, 2005e, p. 88).

La intencionalidad es propia de las distintas formas de la actividad humana, en otras palabras, la intencionalidad no define únicamente al ámbito teórico, sino que todas las formas de la vida, como pueden ser la vida

⁷⁹En el momento en el que Husserl niega que primero existe la conciencia y luego ésta tiende al objeto, se está afirmando que el mismo existir de la conciencia se caracteriza por el pensamiento. «El pensamiento carece de condición ontológica; el pensamiento mismo es la ontología» (Levinas, 2005a, p. 149).

práctica, afectiva y axiológica se caracterizan por su relación con el objeto (Husserl, 2013, pp. 364-365), ya que *tener sentido* no implica necesariamente una representación. No obstante, Husserl le otorgó un papel prioritario al aspecto teórico, por lo que joven Levinas, a partir de Heidegger,⁸⁰ critica el hecho de que la fenomenología puede conducir a un intelectualismo. La teoría y la representación tienen un papel fundamental en la vida consciente, pues son las formas de intencionalidad teórica, las que posibilitan todas las otras estructuras de la vida, es decir, «*el mundo real es el mundo del conocimiento*» (Levinas, 2004b, p. 90).⁸¹ Desde esta perspectiva, la verdad en la fenomenología de Husserl consiste en la presencia de los objetos ante la conciencia, pues es a partir de ésta que se posibilita la evidencia.

En años posteriores, la postura de Levinas es distinta, pues la interpretación de Husserl basada únicamente en la estructura intencional de la conciencia, no le permitió hacer evidentes reflexiones sobre el análisis fenomenológico de la subjetividad, el mundo y la historia. (Gibu Shimabukuro, 2011, p. 39)

En sus obras posteriores, Levinas buscará la posibilidad de estructuras correlativas de actos no-objetivantes, que permitan abordar modos de existencia distintos al ámbito teórico, pues el mismo Husserl afirma en el texto de *Ideas* la existencia de actos no-teóricos, los cuales constituyen una nueva estructura ontológica. A partir de este punto, Levinas afirmará que «la fenomenología se ve fecundada por ella misma y transportada más allá de

⁸⁰ En relación al intelectualismo Husserliano a partir de la lectura de Heidegger es que Levinas investiga otro tipo de actitudes frente a lo real, pues «¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, por usar el término de Martin Heidegger?» (Levinas, 2004b, p. 152). El mismo Levinas sostiene en diálogo con Philippe Nemo que: «El trabajo que entonces realicé sobre “la teoría de la intuición” en Husserl estuvo así influido por *Sein und Zeit* en la medida en que yo buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser» (Levinas, 2008a, p. 37).

⁸¹ Las cursivas se encuentran en el texto original. Es debido a la tesis dóxica que se envuelven todos los actos de la conciencia, como pueden ser los valores estéticos y prácticos. La noción de existencia se encuentra estrechamente relacionada con la teoría.

una teoría del conocimiento» (Levinas, 2004b, p. 165). Por lo tanto, no sólo es posible afirmar la existencia de las verdades teóricas, sino que las verdades prácticas y axiológicas también pueden ser analizadas desde una perspectiva fenomenológica, en otras palabras, la experiencia del valor como lo propone Scheler y la actitud del hombre respecto a su existencia en Heidegger surgen a partir de las reflexiones elaboradas por la fenomenología de Husserl. En este sentido, la *reducción egológica* es sólo una parte de la fenomenología, y a partir de esto es que Levinas buscará, a partir de la herencia fenomenológica, la posibilidad de la existencia de un mundo intersubjetivo, el cual tenga como referencia una intuición de la vida de los otros (Levinas, 2004b, pp. 184-185).

En 1939 Levinas es movilizadado como intérprete del ruso y el alemán para los aliados, pero en 1940 es apresado y llevado a un campo de concentración en Hannover. Permanece en ese lugar hasta 1945, ya que salva su vida por el tratado de Ginebra; a partir de lo anterior, la idea sobre *la culpabilidad del sobreviviente* será un punto de análisis fundamental en su obra de madurez.

En 1940 Levinas publica en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* un artículo sobre Husserl titulado «La obra de Edmund Husserl» en el que replantea la posibilidad de una intencionalidad a partir de lo concreto.⁸² En un primer momento, se afirma que la fenomenología no se reduce al método, sino que posibilita una filosofía sobre el ser, capaz de aclarar el sentido del mismo (Levinas, 2005e, p. 45).

⁸² En relación a este tema, Dabrinski sostiene que el texto *La obra de Edmund Husserl* establece las posibilidades latentes de la vida afectiva. En primer lugar, es posible hablar de la intencionalidad axiológica, la cual indica un modo de relación que no se asume a partir de un modo teórico, en otras palabras, ella se muestra en su inmediatez (Dabrinski, 2001, pp. 48-57).

2.2 La fidelidad con la propuesta fenomenológica

La necesidad de reflexionar hasta qué punto es posible hablar de Levinas como un fenomenólogo es uno de los objetivos de la presente investigación. En un análisis crítico al pensamiento de Levinas, Derrida afirma:

la interrupción que el discurso ético marca *dentro* de la fenomenología, en su dentro-fuera, no es una interrupción como cualquier otra. La fenomenología se impone a sí misma esa interrupción. La fenomenología *se interrumpe a sí misma*. Esta interrupción de sí por sí, si tal cosa es posible, puede o deber ser asumida por el pensamiento; es el discurso ético (Derrida, 1998, p. 72).

El horizonte abierto a partir de la fenomenología, pero haciendo una profundización en la propuesta implica una de las características fundamentales del planteamiento de Levinas. En este sentido, aunque la ética como filosofía primera va más allá de la fenomenología,⁸³ parte de las vías abiertas por dicha corriente filosófica.⁸⁴

Ahora bien, dentro de las críticas que podrían elaborarse en torno a esta propuesta, se encuentra la de Stephan Strasser, quien en su artículo titulado «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas» afirma: «estoy convencido de que *la filosofía de Levinas*

⁸³ Al final del texto *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* Levinas afirma lo siguiente: «el aparecer del ser no es la última legitimación de la subjetividad; en esto es en lo que el presente trabajo se aventura más allá de la fenomenología» (Levinas, 1999b, p. 264) Ahora bien, es importante destacar que este texto debe interpretarse únicamente como una separación de la fenomenología trascendental, pues, como se defenderá a lo largo del presente apartado, el hecho de ir más allá de la fenomenología no significa una ruptura radical con ella.

⁸⁴ En el Prefacio de la obra de madurez *Totalidad e Infinito* Levinas hace referencia explícita a esta herencia en los siguientes términos: «La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig [...] Pero la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. [...] La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica» (Levinas, 1999c, pp. 54-55). Sin embargo, no debemos dejar de lado la importancia de Rosenzweig en la filosofía de Levinas pues el primero ha realizado una importante crítica a la Totalidad, esencialmente en discusión con la propuesta de Hegel. Se trata entonces de una vía distinta a la búsqueda de sentido desde los parámetros intelectuales. (Levinas, 2008a, p. 65).

difiere esencialmente de todo lo que, hasta ahora, ha sido concebido como fenomenología» (Strasser, 1977, p. 101). Desde esta perspectiva, Levinas rompe con la fenomenología ya que ésta se define por el carácter objetivante de la intencionalidad, la inmanencia de la conciencia y la pretensión del sujeto consciente como origen absoluto (Strasser, 1977, p. 104).

A juicio de Strasser, dentro de las diferencias entre el pensamiento de Levinas y de Husserl se encuentran las siguientes: Husserl promueve un idealismo fenomenológico, mientras que Levinas una filosofía de lo concreto, Husserl se enfoca primordialmente en la inmanencia y Levinas indaga sobre la posibilidad de acceso a la trascendencia, frente a una filosofía que marca la prioridad en la actividad del sujeto, Levinas denota la importancia de la pasividad, finalmente mientras que Husserl busca comprender la realidad a partir del fenómeno, Levinas reflexiona sobre la posibilidad de una experiencia que no se reduzca a un fenómeno (Strasser, 1977, pp. 105-113).

Desde esta perspectiva, podría concluirse que la propuesta levinasiana es una ruptura radical con la fenomenología, sin embargo al final del texto Strasser concluye que: *«Levinas ha cambiado la óptica fenomenológica añadiéndole una dimensión de profundidad»* (Strasser, 1977, p. 124). A fin de aclarar lo anterior, es preciso indicar que la propuesta levinasiana se genera gracias a los horizontes posibilitados por la propuesta de Husserl, en otras palabras, la fenomenología genética de Husserl es la que posibilitó el paso hacia la metafísica de la exterioridad.

La fenomenología que Levinas propondrá es aquella que genere reflexiones en torno a los horizontes olvidados por el modelo idealista de Husserl. Dichos horizontes se encuentran implicados en la propuesta husserliana, por lo que, desde esta perspectiva, la filosofía de Levinas posee una auténtica herencia fenomenológica (Dabrowski, 2001, pp. 13-14, 21) . En esta misma línea, Joseph Libertson sostiene que las reflexiones de Levinas

sobre la sensación y la temporalidad en Husserl son inspiradas por una profundización de la fenomenología a partir de la pasividad (Libertson, 1981a, p. 213).

De acuerdo con lo anterior, Murakami señala que en referencia a la herencia fenomenológica de Emmanuel Levinas han existido dos posturas: por un lado se asume que Levinas ha superado la fenomenología en razón de la ética o la relación con Dios,⁸⁵ por otro lado se sostiene que la ética y el discurso sobre el Infinito han sido posibilitados, en cierto sentido, por la fenomenología husserliana. Es importante destacar que, la propuesta de Levinas no se limita a ser un paso de la fenomenología a la ética, ni tampoco el discurso sobre el Infinito es el resultado de una fenomenología al estilo de la fenomenología trascendental, sino que la propuesta de Levinas implica una radicalización de la misma fenomenología (Murakami, 2002, pp. 9-13).

Desde esta perspectiva, los ejes de la fenomenología que retoma Levinas son la experiencia del mundo, la cual tiene su punto de partida en el cuerpo, la relación con el otro que se asume a partir del *eros* y la institución de la subjetividad a partir del gozo. Así, la filosofía de Levinas se presenta como una fenomenología de la facticidad basada en lo corporal (Murakami, 2002, pp. 14-16).

Como se ha mencionado, la propuesta de Levinas sobre la fenomenología, propone la búsqueda de nuevos caminos abiertos por la misma. Esta vía se inicia con el análisis de la intencionalidad a partir del tiempo. Dicha idea se encuentra presente en el texto de 1940 titulado «La obra de Edmund Husserl», el cual asume el particular interés de Levinas por

⁸⁵ Existe una crítica en torno al hecho de que Levinas se encuentra altamente influenciado por la tradición judía, al grado que su propuesta filosófica termina refiriéndose más hacia temas de corte teológico. Aunque es evidente, que en Levinas, existe una relación en estos ámbitos, el propio filósofo lituano distribuye sus textos en publicaciones distintas, esto de acuerdo a la dirección central del texto. (Peñalver, 2000, p. 33)

analizar el surgimiento del sujeto a partir de la temporalidad, ya que la lectura de las lecciones sobre *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* impartida por Husserl entre 1904 y 1905 posibilitó un paso fundamental en la comprensión de Levinas sobre el tema de la intencionalidad (Gibu Shimabukuro, 2011, p. 43).

Al igual que en su tesis doctoral, Levinas destaca en este texto la importancia de la intencionalidad husserliana, la cual es interpretada como una apertura al mundo. No obstante, continúa con la crítica al intelectualismo de Husserl, que otorga una primacía a la intencionalidad teórica, la cual no sólo es considerada como el modelo de luz, sino además es la base de todo tipo de intencionalidad. Pero en esta misma obra Levinas resalta, que existe en la fenomenología un carácter ambiguo entre la espontaneidad y la pasividad en el surgimiento de la conciencia.

A partir de lo anterior, Levinas recupera la idea husserliana de que la intencionalidad no se limita al acto representativo, pues tanto el sentimiento como el deseo se caracterizan por ser intencionales, pero continúa la crítica a la tesis de que la representación se encuentra a la base de intenciones no-teóricas.⁸⁶ Como una valoración crítica a la postura de Husserl, Levinas afirmará que la intención de un deseo o de un sentimiento poseen un *sentido original*, el cual posee una objetividad que no se restringe a la representación (Levinas, 2005e, pp. 52-54).

Por otro lado, la temporalidad posee un lugar fundamental en el surgimiento de la conciencia, ya que ésta se asume en relación con el fluir de la conciencia que posibilita la relación con objetos intencionales, en este

⁸⁶ La intencionalidad teórica se encuentra en estrecha relación con la evidencia, la cual no se trata de un sentimiento subjetivo, pues se define por el hecho de la presencia del ser ante la conciencia representativa. Cuando Husserl sostiene que la base de todas las intenciones se encuentra en la representación, se afirma la vida espiritual a partir del modelo de la luz, ya que la visión es la fuente última del razonamiento.

sentido, la temporalidad a la que Husserl hace referencia no es la objetiva, sino la subjetiva. La conciencia se percibe entonces como un flujo de instantes constituidos por impresiones sensibles, por lo tanto, la sensibilidad establece el carácter subjetivo del sujeto en cuanto posibilita una conciencia temporal.

El presente con sus retenciones y protenciones es la manifestación de un espíritu que al mismo tiempo *coloca y tiene*,⁸⁷ en otras palabras es libre. En otras palabras, el sujeto por medio de la representación sintetiza el tiempo por medio del presente, específicamente a través de las retenciones y las protenciones. El presente es el tiempo de la conciencia objetivante, la cual se encuentra en íntima relación con el saber. El tiempo que se piensa a partir de la presencia es concebido como un flujo temporal que no sale de la inmanencia. Desde esta perspectiva, la sensación adquiere sentido en cuanto referida a un tiempo inmanente, en otras palabras, conforme al esquema teórico de la conciencia.

No obstante, el origen de la conciencia es la proto-impresión,⁸⁸ la *Urimpression*, la cual se define por ser pasividad originaria y espontaneidad inicial. En la proto-impresión se manifiesta una intencionalidad donde se constituye el *instante*, el cual no encadena, pues la impresión pasa. La disyuntiva entre la espontaneidad y la pasividad se anula a través de la *Urimpression*, ya que ésta no puede ser explicada o recuperada en el juego de

⁸⁷ Levinas aborda el tema del presente y su relación con las protenciones y retenciones de la siguiente manera: «El presente se modifica, pierde su agudeza y actualidad, sólo es retenido por un nuevo presente que lo reemplaza, que a su vez retrocede y permanece unido al nuevo presente en una nueva retención. Y esa retención es una intención» (Levinas, 2005e, p. 77).

⁸⁸ Husserl distingue entre la conciencia originaria del tiempo que es la conciencia retencional y la conciencia interna, impresional o proto-conciencia. Ahora bien, a juicio de Husserl las dos se encuentran relacionadas pues la conciencia retencional es una continuación de la conciencia impresional. Sin embargo, para Levinas es este último tipo de conciencia lo que servirá de base para un análisis no-objetivante sobre la alteridad.

las retenciones y las protenciones. La proto-impresión⁸⁹ es creación original⁹⁰ en la cual lo «percibido y percipiente son aquí simultáneos» (Levinas, 2005c, p. 223). Esta propuesta se distingue de la intención idealizante, que presenta una distinción entre percepción y percibido, y por lo mismo reposa sobre el tiempo retencional.

El instante no debe entenderse desde los parámetros de la retención-representación-protención, ya que el instante no se reduce a estar en relación con los instantes que preceden o siguen, pues en sentido estricto, cada instante es un nuevo inicio, en otros términos, el instante siguiente se manifiesta como *alteridad absoluta*. En este sentido, Levinas insistirá en no pensar el surgimiento del sujeto a partir de la linealidad del tiempo, sino a partir del instante.

La proto-impresión es el acto por medio del cual el sujeto se sitúa, pero dicho situarse no se asume a partir de un objeto representado, sino a partir del cuerpo propio.⁹¹ Ahora bien, lo que distingue entonces a la proto-impresión es que refiere a una conciencia no-intencional, y este punto es lo que permite a Levinas, a partir de lo propuesto por la fenomenología genética, exponer una nueva lectura⁹² de la fenomenología, capaz de asumir la experiencia de lo extraño en su radicalidad.

⁸⁹ Es importante aclarar que Husserl sí expone una relación entre la conciencia impresional y la conciencia retencional, pues el mismo Levinas afirma: «La intencionalidad de las retenciones parte de la proto-impresión [...] pero la proto-impresión es la no idealidad por excelencia» (Levinas, 2005c, p. 224).

⁹⁰ Por el hecho de ser una creación original es que Levinas considera que la proto-impresión rompe con la inmanencia en la medida de que la impresión originaria es la irrupción del otro y en esa misma medida otorga la posibilidad de trascendencia.

⁹¹ Este tema será abordado posteriormente a partir de la idea de una conciencia encarnada.

⁹² Se asume como una nueva lectura pues la propuesta de Husserl por sí sola no permite desligar la intencionalidad del tiempo, pues como se ha establecido anteriormente Husserl relaciona la proto-conciencia y la conciencia intencional.

2.3 La búsqueda de la trascendencia fuera de los parámetros de la Ontología

Desde una perspectiva fenomenológica, la filosofía de Levinas se fue gestando a partir del pensamiento de Husserl y de Martín Heidegger, sin embargo, a diferencia de las diversas reflexiones a la obra de Husserl, el análisis que Levinas efectúa sobre Heidegger se reduce propiamente a *Ser y Tiempo*. Los artículos que el filósofo lituano dedica a la descripción del pensamiento de Heidegger son esencialmente tres: «Martín Heidegger y la ontología» (1932), «La ontología en lo temporal» (1940) y «¿Es fundamental la ontología?» (1951).

Algunos aspectos que Levinas recupera y destaca de la propuesta heideggeriana son la importancia de la intencionalidad no-representativa, la afirmación de que el estar-en-el-mundo no se asume primariamente de un modo teórico,⁹³ el enfoque existencial, así como la importancia de la afectividad. En este sentido, la existencia del *Dasein* debe asumirse no como teoría, sino como praxis, que refiera a una actividad previa a la reflexión, por la que el *Dasein* posee una relación de cercanía y preocupación con el mundo. La relación de vinculación con el mundo determina al *Dasein* como temporalidad, por tal motivo, en Heidegger la historicidad y la temporalidad no se reducen a ser predicados del *Dasein*, porque la manera del *ser-ahí* es propiamente temporalizarse.

La presencia del pensamiento de Heidegger es evidente en la reflexión de Levinas, pero esto no significa que el filósofo lituano haya tenido una relación completamente positiva con el autor del *Ser y Tiempo*⁹⁴, pues las

⁹³ En el texto, «Martín Heidegger y la Ontología» Levinas afirma: «La originalidad de la concepción heideggeriana de la existencia respecto a la idea tradicional de conciencia interna consiste en que este saber de sí mismo [...] esta *comprensión* – no sólo ya no admite la estructura sujeto-objeto, sino que tampoco tiene nada de *teórica*» (Levinas, 2005h, p. 111).

⁹⁴ La relación con la filosofía de Heidegger es distinta a la que Levinas efectuó con Husserl, pues a pesar de que en un primer momento el propio Levinas sostiene que accede a Husserl a

obras *De la evasión* (1935/36), *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el otro* (1947), aunque poseen una influencia heideggeriana, se asumen en clara oposición a Heidegger. Levinas reconoce el acierto de Heidegger en asumir la dimensión temporal del *Dasein*, pero destacará la imposibilidad de tener como punto de referencia la relación originaria con el Ser.

La crítica al primado de la ontología en Heidegger será un punto de referencia esencial en la propuesta levinasiana.⁹⁵ A partir de este tema es posible abordar el texto *De la evasión* (1935), el cual fue publicado en la revista *Recherches philosophiques*. En esta obra se va perfilando el camino que permite a Levinas acceder a la trascendencia por una vía distinta a la ontológica.⁹⁶ El objetivo de *la evasión* consiste en pensar más allá del ser,⁹⁷ pues en clara contraposición a Heidegger, el filósofo lituano afirma que la comprensión del ser no es el último horizonte de la existencia humana.⁹⁸

Ahora bien, Levinas propone una argumentación de estilo heideggeriana al afirmar que la comprensión del ser no se realiza mediante una perspectiva intelectualista, sino mediante experiencias afectivas. La

partir de Heidegger, posteriormente el filósofo lituano establece un giro que le hace regresar a Husserl de una manera distinta a lo expuesto por Heidegger. Desde esta perspectiva, una de las críticas más importantes de Levinas a Heidegger, consistió en la prioridad que otorgó el filósofo alemán a la relación con el Ser.

⁹⁵ En 1934 Levinas escribe el artículo «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» que denota un aspecto fundamental en el análisis sobre estos temas. En este escrito Levinas afirma que la Ontología se encuentra unida al ascenso del hitlerismo y el racismo. De esta manera, la culminación inmoral del primado de la Ontología conduce a invertir los términos al proponer que la ética sea primera. La comprensión del ser no explica la relación con el otro, ya que éste limita la libertad del yo al exigirle justicia.

⁹⁶ En el texto *De la evasión* no se ofrece una solución desde una perspectiva ética, a la salida que busca Levinas, no obstante el valor del texto radica en la búsqueda de una investigación que permite salir fuera de los parámetros de la Ontología propuesta por Heidegger.

⁹⁷ Esta idea se presenta con absoluta claridad al final de trabajo *De la evasión*, pues el propio Levinas sostiene que el objetivo de la investigación radica en: «salir del ser por una vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes» (Levinas, 1999a, pp. 116-117).

⁹⁸ Es importante destacar la estrecha relación que existe entre el texto *De la evasión* y el ensayo de la misma época titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, ya que se trata de un texto crítico acerca de las implicaciones que tiene la aceptación del ser como fundamento de lo humano.

afectividad fundamental denota que la primera actitud no es teórica, sino que implica una actividad situada, que se relaciona con la existencia humana. Se trata de un análisis fenomenológico, que analiza los “estados de ánimo”, específicamente, el deseo, el placer, la vergüenza y la náusea, como aquellos que nos exponen la presencia del sí mismo, pero al mismo tiempo impulsan a la evasión.

La evasión implica una trascendencia, que no se reduce a una superación de la finitud, sino una superación en el horizonte del ser. Sin embargo, la evasión no significa una huida hacia la muerte, ni tampoco una salida de la temporalidad, sino que la evasión se caracteriza propiamente como una *excedencia*.⁹⁹

En un primer momento, es imposible evadirnos de la existencia, pues el mayor encadenamiento es el que se tiene con el propio ser, en otras palabras, existe un carácter irreductible de la existencia como un Yo. No obstante, en la plenitud ontológica surge *la necesidad*,¹⁰⁰ la cual expone al sujeto dirigiéndose a otra cosa distinta a sí mismo, se trata de una: «insuficiencia habitualmente interpretada como una carencia, indicaría una debilidad de nuestra constitución humana, la limitación de nuestro ser» (Levinas, 1999a, p. 89).

Una forma de satisfacer la necesidad es mediante *el placer*, en el cual se presenta una promesa de evasión. El placer puede ser considerado como una búsqueda de la evasión en la medida en que no se reduce a las categorías del pensamiento, pero se trata de una evasión momentánea, que de suyo fracasa. En este sentido Levinas afirma: «El placer es afectividad, precisamente porque

⁹⁹ La evasión constituye la búsqueda de una salida, pero a diferencia de Heidegger, ésta no se define por una nostalgia de muerte, pues en sentido estricto la evasión busca una excedencia (Levinas, 1999a, p. 82). [La presente referencia se encuentra en el texto Jacques Rolland titulado «Salir del ser por una nueva vía», el cual se ubica en la edición del presente texto de Levinas].

¹⁰⁰ La reflexión de la necesidad también será abordada por Levinas en su obra *Totalidad e Infinito* en la cual se marca una diferencia entre la necesidad y el deseo. La primera puede ser satisfecha mientras que el segundo no puede ser colmado.

no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas. Pero es una evasión engañosa [...] No es decepción por el papel que desempeña en la vida, [...] sino por su devenir interno» (Levinas, 1999a, pp. 96-97). El fracaso del placer como búsqueda de la evasión genera *vergüenza*, ya que se trata de la manifestación de nuestro propio cuerpo desnudo que revela nuestra presencia en la existencia.

Por otro lado, se encuentra la experiencia de *la náusea*; en ella el sujeto se encuentra clavado en su propio ser; pero al mismo tiempo dicha experiencia busca a la evasión, en otras palabras, la experiencia del ser puro implica la experiencia de un antagonismo interno (Levinas, 1999a, p. 104).¹⁰¹ De tal manera, que la paz consigo mismo es una fantasía, ya que en el interior del sujeto se presenta la necesidad de romper con el encadenamiento del yo.

Por lo tanto, es a partir de disposiciones afectivas como *la náusea* que se manifiesta la necesidad de evasión, la cual presenta una excedencia que conduce “más allá del ser”, pero que no apunta directamente a ningún lado. Este último aspecto es fundamental, pues lo que busca Levinas es romper con la generalidad del ser fuera de las categorías de la Ontología.¹⁰²

Ahora bien, la crítica de Levinas a Heidegger no se limita a cuestionar la relación del *Dasein* con el ser, sino incluye el hecho de no haberse planteado cómo el sujeto surge a partir de esa relación, en otras palabras, Heidegger no

¹⁰¹ La reflexión sobre la crítica a la Ontología de Heidegger y la búsqueda de una salida fuera de la comprensión del ser se encuentran en el texto *La ontología en lo temporal* de 1940, pues a juicio del filósofo lituano, Heidegger renuncia al apoyo en lo Eterno. A esto se añade que para Levinas *el llamado*, que Heidegger relacionaba a partir de parámetros ontológicos, no puede provenir del Ser, sino de un extranjero que no se entienda bajo las categorías del Ser.

¹⁰² La Ontología será comprendida como la prioridad que se genera al Uno, que al mismo tiempo no ha permitido reconocer al Otro, y aun cuando se le mencione éste termina siendo reducido a lo Mismo, al término medio que termina garantizando su propia inteligibilidad. La identidad ha sido el criterio de sentido, de esta forma ser y conocimiento del ser han sido analizados en su identidad. «Según el *Timeo*, el círculo de lo *Mismo* engloba o comprende al círculo de lo Otro [...] a la vez que le suprime la trascendencia de la altura» (Levinas, 2001c, p. 153).

se preguntó por la génesis del existir individual, el cual surge a partir de lo que Levinas denomina como el *hay*. El *hay* nos conduce a una pasividad de sujetos impersonales, el sujeto se encuentra en insomnio ante un *hay* que es imprevisible. Sin embargo, a partir del mundo anónimo puede surgir una individualidad, en este sentido, Levinas propondría una *ontología de la individualidad*, ya que a partir de la existencia desnuda surge una conciencia de sí, es decir, surge una *separación*.¹⁰³

Como una continuación en las reflexiones sobre este tema surge el texto *De la existencia al existente*, obra que fue redactada en cautiverio y publicada en 1947. El objetivo de este texto consiste en la descripción de la posición en el ser a través de la hipóstasis; para lograr esto, Levinas parte en un primer momento, de la diferencia entre existencia y existente, aunque uno de los objetivos fundamentales consiste en buscar la posibilidad de «abrirse a una ética más vieja que la ontología, [...] lo cual, sin duda, es, a fin de cuentas la significación misma de lo Infinito» (Levinas, 2000a, p. 12).

La vía que se tomará para abordar el tema de la existencia será la del ámbito pre-reflexivo, pues tal como lo afirma el propio Levinas: «se trata de aprehender este acontecimiento de nacimiento en fenómenos anteriores a la reflexión» (Levinas, 2000a, p. 27). A juicio de Levinas, la existencia se expone como *una carga* que se tiene que asumir, la cual puede ser expresada en modalidades de la existencia que tradicionalmente habían sido olvidadas, ellas son el hastío, la pereza y la fatiga.¹⁰⁴

¹⁰³ Aunque el tema de la separación no es abordado de la misma forma en los textos de Levinas, es evidente que este tema está presente desde los textos de juventud hasta la obra *Totalidad e Infinito*, en la cual se afirma que la separación es un momento fundamental para la posibilidad de relación con la alteridad

¹⁰⁴ El hastío puede comprenderse como la forma en la cual se realiza un rechazo a la existencia, la pereza es una aversión al esfuerzo, que implica la imposibilidad de comenzar y la fatiga refiere al cansancio del ser. Estas experiencias presentan la carga de la existencia y refieren una manera de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos. (Corres Ayala, 2009, p. 39).

Estas experiencias de pasividad nos muestran la importancia del *il y a* o el *hay*,¹⁰⁵ que puede ser comprendido como una existencia sin existente. La experiencia del *hay* refiere a una pasividad que se impone, que se padece sin asumirla. El *hay* es la supresión absoluta de la luz,¹⁰⁶ así «la noche¹⁰⁷ es la experiencia del hay» (Levinas, 2000a, p. 77), se trata de la *acción* de ser, que no se expresa mediante sustantivo, ya que es verbo.¹⁰⁸ A esto se añade que la experiencia nocturna se expone como un estado pre-consiente del sujeto.

Levinas utilizó la noción de *il y a* para poner de manifiesto al ser impersonal, se trata del ser en su silencio, en el no-pensar, considerando las formas mediante las cuales el ser se retira de la existencia. En la propuesta de Levinas, el *hay* se escucha pero no es ruido que se identifica, se trata de un *murmullo* que afecta a la sensibilidad pasiva de un sujeto, que no se encuentra ontológicamente constituido.¹⁰⁹

¹⁰⁵ En el texto *De la existencia al existente* se explica *el hay* en los siguientes términos: «Esa «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*» (Levinas, 2000a, p. 77). En las conferencias tituladas *El tiempo y el otro* se explica el *hay* de la siguiente forma: «El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro» (Levinas, 1993, p. 84).

¹⁰⁶ Levinas pretende distinguirse de la filosofía europea que identifica el conocer con la luz y permitirá el acceso a otras dimensiones no-cognoscitivas. Para el filósofo lituano: «La afirmación de la vigilancia anónima sobrepasa al *fenómeno* que supone ya un yo, y que escapa por consiguiente a la fenomenología descriptiva [...] Índice de un método donde se invita al pensamiento a ir más allá de la intuición» (Levinas, 2000a, p. 91). Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹⁰⁷ Levinas elaboró una fuerte crítica a las propuestas filosóficas, que asumen la realidad a partir de la representación. Es la crítica a la *violencia de la luz*, y frente a ella es preciso plantear la importancia de *la noche*, que refiere la imposibilidad de referir los actos a una subjetividad trascendental.

¹⁰⁸ En relación con lo anterior, Levinas sostiene: « No se trata de un «algo “que queda, sino de la atmósfera misma de presencia, que puede aparecer ciertamente con posterioridad como contenido, pero que, originalmente, es el acontecimiento impersonal, a-sustantivo de la noche y del *hay*. Es como una densidad del vacío, como un murmullo del silencio. (Levinas, 2000a, p. 85)

¹⁰⁹ En el texto *Ética e Infinito* Levinas elabora una analogía en relación con *el hay* afirmando que éste puede ser experimentado como el intentar dormir cuando uno está en la infancia. «Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio como «ruidoso»» (Levinas, 2008a, p. 44).

Una manera de ejemplificar *el hay* puede ser a través del insomnio,¹¹⁰ ya que éste consiste en una vigilancia sin objetivo, vigilancia que no se puede categorizar porque nos excede. Se trata de un existir que se experimenta como la ausencia de sí mismo.¹¹¹ En el insomnio es incierto decir que existe un “yo” que no puede dormir, ya que: «Yo no velo: «eso» vela». (Levinas, 2008a, p. 46). El insomnio margina al yo de la conciencia, tal estado refiere a una situación en la que no sólo desaparece el objeto, sino también consiste en la extinción del sujeto como ser activo.

El paso del insomnio al sueño constituye para Levinas una ruptura con el *hay*. Para que la conciencia surja es necesario que ella emerja de alguna parte; en este sentido, Levinas identifica el sueño no sólo con el olvido del murmullo del ser, sino además lo asume como lo inconsciente que posibilita el surgimiento de la conciencia.¹¹² A partir de lo anterior, se manifiesta que Levinas expresa el insomnio, el sueño y el inconsciente, en relación con la conciencia, para evidenciar que lo involuntario, pasivo y no-intencional también forman parte del existente (Corres Ayala, 2015, pp. 62-63).

Para poder existir como un sujeto independiente es necesario realizar el paso de la existencia al existente, en otras palabras, el paso del insomnio al sueño y de éste a la vigilia, en otras palabras, es el paso de lo pre-consciente a la inconsciente y de éste a la conciencia. Ahora bien, el surgimiento de un existente, a saber, la *hipóstasis* implica «la aparición de un sujeto que está en lucha con esta existencia, que está en relación con ella, que la asume» (Levinas, 2000a, p. 41).

¹¹⁰ El insomnio no depende de nuestra voluntad y nos invade como si fuera algo dentro de nosotros, pero al mismo tiempo nos es ajeno. En este sentido, el insomnio se manifiesta como una constatación del hay.

¹¹¹ El insomnio es mantener los ojos abiertos sin quererlo. De esta forma, el insomnio nos elimina como sujetos activos. A pesar de que no hay acción, deseo, intención, éste aparece como una forma de existir. (Corres Ayala, 2009, p. 48).

¹¹² Lo inconsciente asumido como sueño «no es una nueva vida que se representa bajo la vida: es una participación de la vida por medio de la no-participación» (Levinas, 2000a, p. 95).

La hipóstasis es la modificación del verbo, *il y a*, en un existente; en la hipóstasis se genera una interioridad que conquista la individualidad.¹¹³ Así, «Ser conciencia es ser separado del *hay*»,¹¹⁴ (Levinas, 2000a, p. 80) pues la existencia de una conciencia implica una subjetividad dueña de su ser en el anonimato de la noche.¹¹⁵ En este punto, el existente se tiene que ocupar de sí mismo, ya que no sólo se encuentra en absoluta soledad,¹¹⁶ sino que la separación del ser impersonal implica el encadenamiento a sí mismo (Levinas, 2000a, pp. 118-120).

El tema sobre la posición del sujeto permite a Levinas desarrollar un punto fundamental de su filosofía; la temporalidad. Porque en el momento en que el filósofo lituano propone la noción de hipóstasis no tiene únicamente como referente a Heidegger, sino también a Husserl con la teoría de la *Urimpression*, la cual permite el surgimiento de la conciencia a partir del *instante*.

A esto se añade, que la *hipóstasis* se produce en el instante que asume el propio existir a partir del gozo, lo que implica que la *hipóstasis* se logra por un ser sensible que se arranca de la existencia anónima. El advenimiento de la conciencia es el cuerpo,¹¹⁷ pero éste no se reduce a un mero instrumento, sino que «en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento en ser» (Levinas, 2000a, p. 99). En este sentido, el cuerpo se presenta no sólo como el lugar de intimidad, sino también como aquello que posibilita el encuentro con el mundo.

¹¹³ La separación que posibilita la posición del sujeto en Levinas es en sentido estricto una alienación, pues el yo levinasiano se presenta como un devenir otro (Lipsitz, 2004, p. 118).

¹¹⁴ Las cursivas se encuentran en el texto original

¹¹⁵ En una clara diferencia con Heidegger, Levinas sostendrá que el surgimiento del sujeto no se explica desde la pre-comprensión del ser, sino desde la salida del *il ya* que inaugura la existencia de un yo como identidad. (Gibu Shimabukuro, 2011, pp. 16-18).

¹¹⁶ Desde esta perspectiva, la soledad no posee una connotación negativa, ya que no se trata de una soledad moral, sino ontológica.

¹¹⁷ Frente a la dualidad, frecuentemente asumida entre conciencia y cuerpo. Levinas presenta una estrecha relación, por lo tanto, la subjetividad que busca constituir Levinas no se reduce a una racionalidad, sino que desde el inicio se asume como una conciencia corpórea.

En contraposición a la postura de Heidegger, Levinas afirma que el deseo por las cosas no genera una preocupación por el ser, sino únicamente se manifiesta el gozo de la realidad, ya que: «el deseo carece de segundas intenciones semejantes a los pensamientos [...] lo deseable es término, lo deseable es fin» (Levinas, 2000a, p. 48). Para Levinas, las cosas dadas en el mundo no se reducen a ser útiles, sino que constituyen la misma existencia del hombre, pues respirar, comer, beber no son actos *para vivir*, sino que constituyen el mismo vivir, en otras palabras, el útil se encuentra subordinado a lo económico, a la vida material.¹¹⁸

Ahora bien, lo expuesto anteriormente es sólo un primer paso que conduce hacia la reflexión en el ámbito ético, pues a juicio de Levinas el Ser se quiebra en la relación con el Otro, en la apertura al Bien y en la relación con el Infinito, en otras palabras, la superación del encadenamiento se posibilita a través del Otro (Levinas, 2000a, pp. 127-128). Por lo tanto, para que sea posible la experiencia ética es necesario *deponerse*, en el sentido de quitar a alguien del lugar que ocupa. Se trata de extraer al Yo de su soberanía, pues sólo de esta manera será posible la relación desinteresada con el Otro (Levinas, 2008a, p. 50).

En *De la existencia al existente*, la experiencia del Otro, en cuanto experiencia de lo diferente, se vislumbra a partir del *Eros*, ya que a través de ella la proximidad del Otro mantiene su distancia y posibilita la dualidad (Levinas, 2000a, p. 129). Así pues, es a través del *Eros*, que la trascendencia puede pensarse de manera radical.

De esta manera, la caricia conduce *a otra parte*, por lo que facilita una *dimensión de porvenir*, así «el tiempo se constituye por medio de mi relación con el otro, el tiempo es exterior a mi instante, pero es también otra cosa que

¹¹⁸ Estas ideas serán desarrolladas con mayor amplitud en la obra *Totalidad e Infinito* pues en ella se expone la importancia de la intencionalidad del gozo, la cual antecede a la intencionalidad de la conciencia teórica.

un objeto dado a la contemplación» (Levinas, 2000a, p. 127), en otras palabras, la experiencia del tiempo se relaciona con la alteridad del otro.

La relación entre temporalidad y alteridad encuentra una expresión importante cuando en el curso de 1947/48, Levinas presenta cuatro conferencias en el *College Philosophique* fundado por Jean Wahl,¹¹⁹ tituladas *El Tiempo y el Otro*. Este texto supone se explica la relación entre el ser anónimo, el sujeto idéntico y la apertura al Otro. A fin de lograr lo anterior, se hace referencia a figuras como el eros, la muerte y la paternidad, ya que a partir de ellas se posibilita una relación con la excedencia.

El tema central radica en el hecho de que el tiempo se encuentra en relación con la alteridad, en este sentido, el filósofo lituano presenta una reflexión del tiempo y del otro distinto al planteamiento de Heidegger, ya que el inicio del texto Levinas señala: «El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás» (Levinas, 1993, p. 77).¹²⁰

En este sentido, la propuesta de Levinas consiste en una crítica a la Ontología de la identidad, la cual se agota al referirse a sí o al ser, por lo que no aparece en sentido auténtico el tema de la alteridad. De acuerdo con Levinas, la reflexión sobre el otro aparece en Heidegger a través de estructuras como *ser-con-otro*.¹²¹ No obstante, el filósofo lituano sostendrá que la relación original con el otro se expone a través del *cara-a-cara*; pues en

¹¹⁹ El contexto cultural en el que se encuentran estas conferencias es el existencialismo francés de la posguerra, pero uno de los puntos centrales que busca Levinas en este texto consiste en distanciarse de una comprensión del tiempo como imagen de la eternidad.

¹²⁰ El propio Levinas afirma que en el *Tiempo y el Otro* no se agota el tema de la trascendencia temporal, pues sólo se presenta una analogía entre la trascendencia que implica la diacronía y la distancia de alteridad del otro (Levinas, 1993, p. 71).

¹²¹ El problema del otro en Heidegger no es una reflexión epistemológica, como en Husserl, sino ontológica. Específicamente se trataría de una ontología social negativa, por el hecho de que el *Dasein* se encuentra enfrentado al otro. La intersubjetividad en Heidegger aparece en el *Dasman*, en este sentido, la intersubjetividad es una forma no-auténtica de existencia.

esta experiencia, el sujeto no se asume como una estructura de poder, sino a partir de la pasividad.

La experiencia de la temporalidad se relaciona con la alteridad, ya que el *porvenir* se expone en el cara-a-cara con el otro. Pues tal como Levinas lo afirma: «la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos» (Levinas, 1993, p. 121).

De esta manera, el tiempo asumido como diacronía es una relación con la alteridad, que se pone de manifiesto a través de figuras como el erotismo, la paternidad y la muerte, las cuales revelan una relación que no se estructura como saber, sino que mantiene la absoluta alteridad, en otras palabras, expresan de modo ejemplar una trascendencia no-ontológica del tiempo.¹²² Por eso, cuando Levinas expone el tiempo como diacronía se está refiriendo a una temporalidad desligada de la conciencia y por lo mismo de la representación.

El tiempo diacrónico no permite coincidir con un término, en este sentido, éste puede ser la vía para una experiencia de alteridad. El tiempo como diacronía¹²³ no se encuentra en la síntesis, ya que de ser así se cerraría la trascendencia. Por lo tanto, derrocar la hegemonía del presente implica plantear una temporalidad pre-ontológica que no se dirige a la conciencia cognitiva, sino a la materialidad, a la sensibilidad. (Idareta Goldaracena, 2011, p. 97)

¹²² En el prefacio de *El Tiempo y el otro* Levinas dice la tesis principal de este texto consiste en: «pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender» (Levinas, 1993, p. 69). Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹²³ Inspirándose en Bergson, Levinas señala la diacronía como la temporalidad imprevisible que viene del Otro, como aquello que siempre me precede.

Así, una de las tesis centrales de dichas conferencias consiste en asumir al tiempo como una ruptura de la soledad ontológica, además de posibilitar una relación con *aquello* que de suyo no se puede asimilar; lo Infinito. De tal forma que, en estas conferencias se reflexiona sobre una fenomenología de la alteridad y la posibilidad de una trascendencia existencial en la que el sujeto se encuentra siempre *fuera* (Levinas, 1993, pp. 73-74).

En estrecha relación con el texto *De la existencia al existente*, Levinas describe en las conferencias el existir como impersonal y propone acercarnos a él a través de la figura del *insomnio*, el cual es asumido como: «la conciencia de que no hay descanso final, es decir, de que no hay medio alguno de abandonar la vigilia¹²⁴ en la que nos mantenemos» (Levinas, 1993, p. 85). En este existir se produce la hipóstasis, que implica el estar encerrado en sí mismo.

Así, «la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del *hay*» (Levinas, 1993, p. 88). En la hipóstasis se manifiesta *el presente* como una rasgadura del existir impersonal. En el presente el existente es dueño de su existencia, lo cual implica un determinado *poder*. Ahora bien, si la identidad de la hipóstasis implica que el sujeto se sumerja en sí mismo, la relación con el mundo se relaciona con lo que necesita para ser. El mundo, a diferencia de lo propuesto por Heidegger no se explica a partir de un sistema de útiles, sino ante todo como un conjunto de alimentos (Levinas, 1993, p. 102).

En este momento el existente se encuentra atado a sí mismo a través de la materialidad. El ocuparse de la propia existencia a través de la materialidad, Levinas lo denomina la soledad ontológica, la cual es absolutamente intransitiva, en otros términos, sin relación. Como sostiene el

¹²⁴ La reflexión sobre la vigilia es una constante en el pensamiento de Levinas, ya que en sus obras de madurez abordará la vigilia como un despertar pero desde el punto de vista ético.

propio Levinas: «*La soledad [...] no es la experiencia privilegiada del ser para la muerte sino, [...] la compañera de la existencia cotidiana atormentada por la materia*». ¹²⁵ (Levinas, 1993, p. 97). En contraposición a la postura de Heidegger, el filósofo lituano sostiene que el ocuparse de las necesidades materiales no significa un modo de existencia inauténtica, sino manifiesta el modo propio de la vida del ser humano, lo que se denominará como la dimensión económica de la existencia. De esta forma, a juicio de Levinas, las relaciones ontológicas no se manifiestan como desencarnadas, ya que en este aspecto la subjetividad se asume a partir de la materialidad. (Levinas, 1993, pp. 93-94).

Una manera de superar la soledad ontológica es a través del conocimiento, pero no se logra sobrepasar de manera radical, pues se presenta la posibilidad del solipsismo debido a que el sujeto posee las cosas por medio de la representación. De modo que, la superación de la soledad ontológica y el logro de la trascendencia implican el regresar a la materialidad de una manera distinta, ¹²⁶pues en la misma finitud ya existen componentes de trascendencia. En este sentido, Levinas afirma: «es preciso retornar a la situación concreta en la que se ofrece la luz en el goce, es decir, a la existencia material» (Levinas, 1993, p. 106).

En primer lugar, es posible hacer referencia a *la muerte*; la cual expone al sujeto en una relación que no proviene de él; se trata de una relación con el misterio. En la experiencia del sufrimiento ante la muerte, se pierde el poder del sujeto, ya que la muerte al ser incomprensible se caracteriza por: «el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto» (Levinas, 1993, p. 113), en este

¹²⁵ Las cursivas se encuentran en el texto original

¹²⁶ A diferencia de la propuesta de la fenomenología trascendental, que termina reduciendo la trascendencia a los parámetros de la inmanencia, Levinas buscará a partir de lo concreto la posibilidad de encontrar la trascendencia. Esta vía será retomada posteriormente por Levinas a través de experiencias como el Eros, la paternidad y la fecundidad, ya que ellas representan el camino adecuado para acceder a la alteridad sin una reducción por parte de la conciencia.

sentido, frente al hecho de la muerte «*ya no podemos poder*»¹²⁷ (Levinas, 1993, p. 115). A partir del sufrimiento ante la muerte se produce el giro de la actividad del sujeto en experiencia de pasividad, lo que a su vez permite la experiencia de alteridad¹²⁸ (Levinas, 1993, pp. 110-111).

En este momento del análisis levinasiano, la posibilidad de encontrar la alteridad surge a partir del sufrimiento ante la muerte. La proximidad ante el hecho de la muerte, manifiesta que nos encontramos en una relación con lo absolutamente otro, de tal manera que «la muerte no confirma mi soledad sino que al contrario la rompe» (Levinas, 1993, p. 116). Por lo tanto, la muerte no consiste en el límite del ser, sino la posibilidad de relación con lo Infinito, en otras palabras, la muerte es un vínculo con el infinito en el tiempo.

Con referencia en lo anterior, es posible constatar la diferencia que marca Levinas al momento de abordar el tema de la alteridad frente a otros fenomenólogos, ya que para el filósofo lituano el otro no puede asumirse ni como un otro-yo, ni como otro que participa de una existencia en común ni a partir de la empatía, ya que para Levinas estas maneras de abordar el tema del otro no abordan de manera auténtica el sentido de la alteridad; pues en sentido estricto el Otro debe asumirse justamente como lo que *yo no soy*, en otras palabras, es a partir de la diferencia y no de la semejanza, que se posibilita una experiencia de alteridad.

Otra forma que asume Levinas para abordar dicha experiencia es a través de lo *femenino*, ya que «el otro en cuanto otro no es aquí un objeto que

¹²⁷ Las cursivas se encuentran en el texto original. Esta misma expresión será utilizada posteriormente por Levinas en la obra *Totalidad e Infinito* cuando hace referencia al Otro: «Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*» (Levinas, 1999c, p. 63), lo cual pone de manifiesto la conexión entre las experiencias que permiten la trascendencia en los textos de juventud y la reflexión ética.

¹²⁸ En la obra *Totalidad e Infinito* Levinas también hace referencia a la experiencia de la muerte bajo estos parámetros. La muerte viene absolutamente de fuera, pues «el carácter imprevisible de la muerte viene de que no está en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión. Me toma sin dejarme la oportunidad que deja la lucha» (Levinas, 1999c, p. 246).

se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira es un misterio. Este misterio de lo femenino – lo femenino, lo esencialmente otro» (Levinas, 1993, p. 129). Para Levinas lo *femenino* se asume como una diferencia, como una alteridad radical,¹²⁹ ya que lo femenino proporciona las bases de una relación con el misterio; razón por la cual se expone en términos distintos a los estrictamente intelectuales.¹³⁰ En este mismo sentido, se asume la importancia del *Eros*, ya que lo erótico no permite una fusión porque es el contacto con aquello que se oculta, dicho de otra forma, el eros es la experiencia del fracaso al querer poseer.

A partir de este camino se abre la vía hacia una fenomenología de la voluptuosidad, en la que se manifiesta una salida a la trascendencia, ya que a diferencia de Heidegger, Levinas no busca comprender al Ser, sino salir de él. Dicha propuesta fenomenológica incluirá una «intencionalidad de la voluptuosidad, intencionalidad única del porvenir en cuanto tal» (Levinas, 1993, p. 133). En este caso, la relación erótica se manifiesta como una salida a la trascendencia, porque *la caricia* se define por ir más allá del simple contacto con el otro. La caricia no sabe lo que busca, por lo que ésta se define por un auténtico *no-saber* (Levinas, 1993, pp. 132-133).

Mientras que la vida intencional en el ámbito teórico asimila lo dado y lo convierte en homogéneo, la trascendencia de la caricia trasciende la adecuación y permite el surgimiento de lo heterogéneo, como aquello que se reconoce como incognoscible. Por lo tanto, para Levinas la relación con el otro implica una trascendencia y el prototipo lo suministra la relación erótica,

¹²⁹ Es importante aclarar que para Levinas lo femenino no significa un conjunto de cualidades que distinguen a un ser de aquel que tiene características propias de la masculinidad, ya que para el filósofo lituano la feminidad es propiamente lo alterno.

¹³⁰ La reflexión sobre el Eros en la filosofía de Levinas es un punto central, lo cual se demuestra en el último capítulo de la obra *Totalidad e Infinito*, titulado Fenomenología del Eros. En este apartado se busca llevar a su radicalidad la tesis acerca de la metafísica que hasta ese momento se había comprendido como ontología. El Eros es un paradigma de excedencia que conduce a la experiencia metafísica por la que el hombre se aproxima a la alteridad.

la cual implica una asimetría originaria, que no se encuentra dominada por las estructuras de poder.

Finalmente, *la paternidad* se asume como una experiencia de un Yo que se vuelve otro, de esta forma la paternidad se comprende como una relación con lo extraño que, a pesar de asumirse como ajeno, implica una relación con el yo (Levinas, 1993, p. 135). La paternidad, a diferencia del surgimiento de la hipóstasis, afirma el nacimiento del *Otro* en la separación.

Se puede concluir que uno de los objetivos de Levinas en este texto radica en la búsqueda de una trascendencia temporal, que manifieste un misterio del porvenir. Lo que hace coincidir a la muerte, lo femenino y la paternidad es la ausencia de poder, estas experiencias manifiestan la pasividad del yo, pues ninguna de estas situaciones se realiza por medio de la intencionalidad objetivante. De tal forma que, estos análisis manifiestan una visión de la subjetividad que se encuentra fuera de la subjetividad trascendental. Dicha desposesión surge en la medida en que el sujeto pierde su lugar de primera posición.

Por otro lado, Levinas también mantiene una relación con el planteamiento de Heidegger, a través del escrito publicado en 1951 titulado *¿Es fundamental la ontología?*, el cual se presenta como una clara crítica al pensamiento de Heidegger. En dicho texto, Levinas sostiene que de acuerdo a los análisis del autor de *Ser y Tiempo*, en las ocupaciones temporales se encuentra inmersa la comprensión del Ser, por lo que a partir de la propia existencia es que surge la posibilidad de la ontología. De tal manera, que la comprensión del Ser no supone una actitud puramente teórica, sino que refiere a la totalidad del comportamiento humano (Levinas, 2001d, p. 14). La existencia debe asumirse en relación con su entrada a lo abierto del ser, ya que incluso «la incompreensión no es más que un modo deficiente de

comprensión» (Levinas, 2001d, p. 16). De ahí que, el análisis de la existencia implica en última instancia la inteligibilidad del Ser.

Con base en lo anterior, Levinas sostiene que una de las aportaciones más importantes de Heidegger consiste en la superación del intelectualismo husserliano al referir al *Dasein* en el plano de la temporalidad, sin embargo le criticará el hecho de que el hombre sea comprendido a partir de los parámetros de la Ontología. En este sentido, la propuesta de Levinas elabora una crítica a la Ontología, específicamente la de Heidegger, ya que ésta subordina la relación con el Otro a la relación con el Ser. Con fundamento en lo anterior, es necesario establecer la posibilidad de una *Metafísica* que busque la exterioridad en contraposición a una Ontología que permanece en la inmanencia; la filosofía como *Metafísica* implica entonces la experiencia de la heteronomía del Otro, sin anularlo al Mismo.

Así, Levinas se pregunta si la razón no se encuentra fundada en una relación anterior a la comprensión (Levinas, 2001d, p. 16). Dicho de otra manera, ¿la relación del hombre con el ser se establece únicamente bajo los parámetros de la ontología? o ¿la existencia cobra sentido exclusivamente en términos de dominación? (Levinas, 2005a, p. 159).

Para el filósofo lituano, la relación con el Otro no se entiende bajo los parámetros de la comprensión, pues el encuentro con el Otro no sólo requiere «curiosidad, simpatía¹³¹ o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible» (Levinas, 2001d, p. 17). El encuentro con el Otro no se asume bajo las categorías de poder o de propiedad, pues se trata de una relación que no se reduce a la comprensión; se aleja del ejercicio del poder y manifiesta el

¹³¹ En este punto se manifiesta la diferencia entre la propuesta de Levinas en torno a la experiencia del Otro y las propuestas fenomenológicas anteriores, específicamente con la propuesta filosófica de Max Scheler. Ya que para el filósofo lituano la experiencia del Otro no se limita a ser una simpatía, se trata de una experiencia que manifiesta la absoluta alteridad del Otro desde una perspectiva asimétrica.

Infinito. El Otro no viene a mi encuentro a partir del ser en general, pues el rostro no sólo *significa* de otro modo, sino que *significa* por sí mismo.

CAPÍTULO III

LA RADICAL ALTERIDAD DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO

El objetivo del presente capítulo consiste en analizar en la obra *Totalidad e Infinito* el sentido de la experiencia del Otro a partir de los parámetros de la Ética, la cual al efectuarse a partir de una intención trascendente, no posee la estructura de noesis y noema.¹³² Por consiguiente, una de las preguntas centrales en este capítulo es en qué medida es posible una relación con el Otro que no sólo se ubique fuera de los parámetros de la Totalidad, sino que abra el camino hacia una relación que no continúe con la tradición que termina comprendiendo al Otro bajo los parámetros de la propia subjetividad.

A fin de lograr lo anterior, se ha dividido el capítulo de la siguiente manera. En un primer momento se analizará la búsqueda de la trascendencia a partir del Deseo Metafísico, el cual posibilitará un acceso al Infinito, posteriormente se establecerá la importancia de una subjetividad separada, la cual revelará la importancia de la intencionalidad del gozo. Además se presentará la propuesta de un acceso a la trascendencia desde una perspectiva propiamente ética, es decir, a partir del encuentro con el Otro.

Ahora bien, el desarrollo de esta parte de la investigación también refiere a una de las críticas más importantes que se tienen en torno al pensamiento de Levinas, y que al mismo tiempo lo condujo a buscar la posibilidad de un lenguaje no-ontológico para referirse a la experiencia con el

¹³² En relación con esta idea es que Levinas sostiene que: «una de las tesis principales sostenidas en esta obra [*Totalidad e Infinito*] consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de la estructura primordial» (Levinas, 1999c, p. 299).

Otro. Para esta parte, se tendrá como referencia lo expuesto en el texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el cual no sólo buscará un lenguaje no-ontológico, sino que además presentará a la subjetividad como fracturada, pero al mismo tiempo inspirada por el encuentro con el Otro.

3.1 La búsqueda de la excedencia a partir del Infinito

La propuesta de Emmanuel Levinas se entiende como una reflexión centrada en la alteridad, que critica el interés que tradicionalmente se le otorgaba al sujeto, colocándolo al centro de las reflexiones filosóficas. En la obra *La huella del Otro* Levinas afirma que el interés filosófico en relación a la alteridad ha sido sepultado en el olvido. Levinas no habla del olvido del Ser, sino del olvido del Otro, el cual ha sido absorbido por la razón filosófica y científica (Levinas, 2000b, pp. 47-51).

Según Levinas, la experiencia de alteridad no puede reducirse a una categoría de conocimiento. Su heteronomía impide que el Otro se asuma en la forma de identificación, sino que debe mantenerse ante todo como diferencia. Desde esta perspectiva, es posible entender la razón por la cual Levinas asume la alteridad desde una radicalidad absoluta. Es importante aclarar que el Otro no debe concebirse como el enemigo de la identidad, ni tampoco se limita a ser el complemento de una subjetividad.¹³³ El Otro se asume como la alteridad absolutamente distinta, en la medida en que abre un horizonte que no ha sido explorado.

¹³³ No sería adecuado asumir que la propuesta de Levinas es simplemente un giro de la propuesta filosófica que ha centrado su interés en la subjetividad entendida desde los parámetros del conocimiento. En otras palabras, la filosofía de Levinas no es simplemente la antítesis de las propuestas que han centrado su filosofía en el Yo; ya que la propuesta Levinasiana consiste en no entender al Otro como lo opuesto al Yo, sino como aquello que no se experimenta bajo los parámetros del Yo, y es por eso que se posibilita una auténtica alteridad.

Ahora bien, los análisis de Levinas anteriores a 1961 tuvieron como objetivo preparar los cimientos para la obra *Totalidad e Infinito*,¹³⁴ que buscará una salida de la totalidad ontológica¹³⁵ a través de la experiencia del Otro. Para Levinas, el ser debe asumirse como exterioridad, por lo que uno de los objetivos centrales de *Totalidad e Infinito* consiste en buscar fundar la subjetividad a partir de la idea de Infinito que se manifiesta a través del rostro del Otro, en otras palabras, se trata de establecer la subjetividad en un lugar distinto a la totalidad del ser.

A juicio de Levinas, la experiencia del Otro no puede entenderse a partir del parámetro del lugar, para el filósofo lituano el acto ético nos conduce incluso al *no-lugar*. A esto se añade que la experiencia del Otro no sólo refiere a la trascendencia y exterioridad, sino además asiste en el *instante*. Es importante destacar que el instante es un tema que ya había sido trabajado por Levinas en obras anteriores, específicamente en el texto *De la existencia al existente* donde se asume que el instante es un nuevo inicio.¹³⁶ Pero en la obra *Totalidad e Infinito* cuando se afirma que el Otro asiste en el instante, se está poniendo de manifiesto el hecho de que el Otro no se encuentra en ningún horizonte previo, por lo que no puede ser retenido por la conciencia.

Cabe mencionar, que la relevancia de esta reflexión acontece por el hecho de que la Totalidad ha sido uno de los conceptos fundamentales de la filosofía occidental. Desde esta perspectiva, Levinas critica a la Ontología,

¹³⁴ Esta es la obra más conocida de Levinas. Se trata de una tesis doctoral que le permitió convertirse en profesor de la Universidad de Poitiers.

¹³⁵ La filosofía de Hegel puede ejemplificar claramente la importancia de la Totalidad, pues el saber absoluto en Hegel es saber de lo mismo, ya que refiere al resultado que se obtiene al hacer una síntesis de los opuestos.

¹³⁶ Es posible enlazar esta reflexión con la propuesta de Franz Rosenzweig, quien en su obra *La estrella de la redención* sostiene: «El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y, empero cada nacimiento es algo absolutamente nuevo» (Rosenzweig, 1997, p. 89) A esta reflexión, se le añade la influencia de Husserl con la propuesta de la *Proto-impresión*, la cual también se asume en relación con el instante.

cuyo sentido último permanece cerrado en el Mismo, pues al darle una prioridad excesiva a la Razón ha generado la apropiación del Otro en el Mismo a partir de un término neutro,¹³⁷ ya que «para comprender al no-yo es necesario encontrar un acceso a través de una entidad [...] en ella se disuelve la *alteridad* de lo otro».¹³⁸ (Levinas, 2005d, p. 241). Además, la filosofía que se ha asumido como autónoma supone la existencia de una libertad absoluta, la cual sólo se justifica a partir de ella misma.

Con base en lo anterior, surge la pregunta ¿Comprender mediante la totalidad es la última manera de comprender lo real o existe un acceso a lo real sin objetivación?¹³⁹ A juicio del filósofo lituano, es posible fundar una moral que se defina por una relación de excedencia, dicho de otro modo, que se encuentre fuera de la totalidad. El sentido de esta relación no consiste en completar un vacío, sino versa sobre una excedencia o trascendencia en relación con la totalidad. Se trata entonces de una relación o intencionalidad distinta (Levinas, 1999c, pp. 49-50), en la que se busque la trascendencia a partir de la relación con el Otro. En este sentido, la trascendencia se asume desde una propuesta que verse sobre lo absolutamente Otro, es decir, desde una perspectiva heterónoma (Levinas, 2005d, p. 238).

¹³⁷ Para Levinas, el término neutro se relaciona con lo que él denomina como la *luz*, que conoce y comprende dominando a la alteridad. Se trata de una violencia ontológica, que puede ser comprendida en el pensamiento de Heidegger. En el texto *Totalidad e Infinito* Levinas presenta esta idea de la siguiente forma: «Nos oponemos pues radicalmente también a Heidegger, que subordina la relación con el Otro a la ontología [...] en la lugar de ver en la justicia y la injusticia un acceso original al *Otro*, más allá de toda ontología» (Levinas, 1999c, p. 111). Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹³⁸ Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹³⁹ Desde el inicio de *Totalidad e Infinito* Levinas criticará a la filosofía basada en la ontología, la cual en ejercicio mismo de la razón se ha opuesto a la moral. Frente a la ontología de la guerra, la cual al entenderse a partir de la comprensión, la totalidad y que permite la alienación del hombre, Levinas propondrá la escatología de la paz, la cual «pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia [...] es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*» (Levinas, 1999c, p. 49). Las cursivas se encuentran en el texto original.

Levinas busca una relación con el Otro que elimine no sólo la lógica de la contradicción en la que el éste se reduce a una negación del Yo, sino también la lógica dialéctica en la que el Mismo y el Otro se concilian en la Unidad del Sistema (Levinas, 1999c, p. 169).

Desde esta perspectiva, Levinas presenta una Ética o Metafísica, que no sólo se sitúa fuera de la filosofía del concepto, sino que cuestiona la libertad de la reflexión ontológica. Es importante aclarar, que la propuesta de Levinas no consiste en construir una Ética, sino en *darle sentido* (Levinas, 2008a, p. 76). En relación con lo anterior, Etienne Feron sostiene que el proyecto de Levinas busca construir el fundamento de la experiencia ética, ya que su pensamiento no es fundamentalmente una reflexión sobre la moral, a pesar de que el significado de la proximidad pueda orientar una exigencia moral (Feron, 1977, p. 73).

La Metafísica se definirá entonces como relación con la exterioridad que no termina por absorber la relación entre lo finito y lo Infinito (Levinas, 1999b, p. 225). La Ética como filosofía primera debe entenderse entonces como la relación del Yo con el Otro; a través de una responsabilidad previa a la libertad.¹⁴⁰

De esta manera, el Infinito que se encuentra más allá de la totalidad se refleja en el interior de la historia,¹⁴¹ ya que «se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra [...] Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia [...] se expresa con el término infinito» (Levinas, 1999c, pp. 50-51).

¹⁴⁰ La responsabilidad para con el otro no inicia a partir de un compromiso personal o una determinada decisión. La responsabilidad viene fuera de la libertad, viene de lo «no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia» (Levinas, 1999b, p. 54).

¹⁴¹ En este sentido se entiende por qué Levinas insiste en que la trascendencia no es negatividad, ni consiste en una Teología Negativa, ya que para el filósofo lituano es posible acceder al Infinito a través de la temporalidad.

A partir del pensamiento de Levinas, la conciencia moral es entendida como relación que posibilita el acceso al Infinito, el cual es un excedente, que no se funde en la Totalidad al ser exterior a ella. La exterioridad del Infinito habla al interior de la totalidad para que surja una salida, la cual no se define como una renuncia al mundo, sino como un *compromiso*. En este punto, es que surge una de las preguntas centrales de *Totalidad e Infinito*, es decir ¿cómo se produce una irrupción de la exterioridad del Infinito en la interioridad de la totalidad?

A fin de responder lo anterior, Levinas presenta la importancia de un *deseo* que continúa con la antigua excedencia que se exponía en sus textos de juventud.¹⁴² El deseo que no puede ser satisfecho en toda su dimensión se denomina como *deseo metafísico*, el cual «tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza».¹⁴³ (Levinas, 1999c, p. 58). Se trata entonces de un deseo desinteresado, que no coincide con una necesidad insatisfecha; de ahí su relación con el Infinito.¹⁴⁴

¹⁴² En el texto *De la evasión* se afirma la inadecuación de una satisfacción: «el análisis de la necesidad y de la atmósfera en la cual se realiza nos inducirá a atribuir a la necesidad un tipo de insuficiencia distinto de aquél al cual la satisfacción nunca puede responder» (Levinas, 1999a, p. 92). Dicha necesidad será abordada en los textos de madurez bajo la categoría del deseo.

¹⁴³ Existe una diferencia importante entre *deseo* y *necesidad*, pues las necesidades pueden ser satisfechas, mientras que el deseo, que expone Levinas, no puede convertirse en alimento. Pero Levinas no sólo va a distinguir el deseo de la necesidad, sino que opone el deseo metafísico al deseo de nostalgia, pues «en el fondo del deseo comúnmente interpretado se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada» (Levinas, 1999c, p. 57). Levinas recurre al mito sobre la génesis del *eros* para mostrar la diferencia entre la necesidad y el deseo metafísico. La necesidad sería *poros*, la plenitud como resultado de colmar un vacío, a diferencia del deseo metafísico, asumido como *penia*, que se asume como la búsqueda de lo otro (Levinas, 1999c, pp. 133-134).

¹⁴⁴ En la metafísica griega, específicamente con Platón, ya se concebía el Bien como separado de la totalidad. «El Bien es Bien *en sí* y no con respecto a la necesidad a la que falta» (Levinas, 1999c, p. 125). Las cursivas se encuentran en el texto original. En este punto, es evidente la relación explícita a Platón cuando éste coloca al Bien por encima del ser, pues en el texto de la *República* se afirma: «Y así dirás que a las cosas cognoscibles les bien del Bien no sólo de ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia» (Platón, 509b)

El deseo no puede comprenderse con base en la *coincidencia-de* propia de la teoría, pues la intención del deseo no se asume a partir de una plenificación y en este sentido se trata de un nuevo modo de entender la intencionalidad. A partir de lo anterior, Levinas elabora una reflexión sobre el Otro tomando como referencia la crítica a la representación, pues a partir del rostro del Otro se genera un Deseo que rompe la estructura clásica de sujeto-objeto (Levinas, 1999c, p. 128).

La reflexión sobre el deseo metafísico, el cual es deseo de lo Otro parte de la búsqueda por la trascendencia, que refiere a una noción de ser fuera de los parámetros de la conciencia intencional teórica y de la estructura del poder; pero esto no significa el abandono de la categoría de ser, pues la prioridad del Otro sobre el ser no implica una absoluta negación de la ontología, sino únicamente el reconocimiento de una experiencia de otro modo de ser.

Ahora bien, como se mencionaba anteriormente, el deseo metafísico se encuentra ligado con el Infinito, el cual se expresa en la relación con la exterioridad del Otro. Por lo tanto, a juicio de Levinas el sujeto posee la idea de Infinito, aunque pensar lo Infinito no se reduce a pensar un objeto, ya que se «*piensa más de lo que piensa*».¹⁴⁵ (Levinas, 1999c, p. 85). La idea de Infinito remite a una intencionalidad distinta, pues apunta a lo que no puede abarcar.

La diferencia que existe entre la propuesta de Levinas y lo expuesto por Descartes en relación a la idea de Infinito radica en que para el filósofo lituano esta idea no se encuentra en el interior del sujeto, sino que es una idea que viene a partir del encuentro con el Otro. En la filosofía de Levinas, la idea del Infinito no sólo viene al pensamiento a partir de la relación cara – a – cara, sino además se trata de una idea que desborda su *ideatum*. Por este

¹⁴⁵ Las cursivas se encuentran en el texto original

motivo, no es posible elaborar una comprensión absoluta de la misma.¹⁴⁶ La idea del infinito excede al poder del sujeto, por lo que «no viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia» (Levinas, 1999c, p. 209). La idea del infinito manifiesta la exterioridad o trascendencia, ella no puede haber sido producida por el sujeto, ya que esta posibilidad contradice su propia inadecuación.

Por esta razón, la relación con lo Infinito no puede expresarse en términos de conocimiento, ya que éste desborda el pensamiento que lo piensa. Se revela entonces la importancia de una relación con lo Infinito de un modo distinto a lo comprendido en la experiencia objetiva, porque el pensamiento que se asume como adecuación al objeto, no aborda esta experiencia en su nivel fundamental.

Con base en lo anterior, se afirma que el deseo metafísico busca la experiencia de alteridad en sentido radical, pues éste tiende «hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*».¹⁴⁷ (Levinas, 1999c, p. 57). Cabe destacar, que el deseo metafísico supone la existencia de un ser satisfecho, pues es necesario configurar una totalidad interior, una ubicación, un posicionamiento en la existencia que Levinas también denomina con el término egoísmo.

¹⁴⁶ Cuando Levinas habla de un desbordamiento de la idea de Infinito, no se refiere a un desbordar del orden teórico, sino moral. Este punto manifiesta una diferencia fundamental entre la comprensión del Infinito en Descartes y lo propuesto por Emmanuel Levinas.

¹⁴⁷ Las cursivas se encuentran en el texto original. En relación a este punto han existido varias críticas al pensamiento de Levinas, ya que a juicio de autores como Enrique Dussel para dar una respuesta ética al Otro es necesario asumirlo desde una condición social, cultural y políticamente determinada. De esta manera, el absolutamente otro Levinasiano debe ser concretizado por medio de la analogía, lo cual significa el paso del orden ético al plano político (García Ruiz, 2014, pp. 63-82).

3.2 La separación a partir del gozo

Aquello que posibilita la separación de la totalidad ontológica es el surgimiento de un sujeto ateo¹⁴⁸ o económico, el cual significa la existencia de un ser separado, quien al cubrirse de sus necesidades se define como el Mismo (Levinas, 1999c, p. 78). La importancia de este hecho radica en evitar confundir el deseo del Otro con una necesidad, pues el Otro hace irrupción en un sujeto constituido. La constitución del sujeto ateo no se efectúa a partir de la razón, sino que se realiza a través de la sensibilidad, específicamente por el gozo.¹⁴⁹ El aspecto novedoso de *Totalidad e Infinito* respecto al surgimiento del sujeto a partir del *il y a* se plantea de la siguiente forma: «Esta salida del horror del *hay* se ha anunciado en la alegría del gozo».¹⁵⁰ (Levinas, 1999c, p. 205). Al yo de la representación Levinas opone la intencionalidad del gozo, la cual opera a partir del modo “*vivir de...*”, que refiere a una exterioridad que excede su sentido, por lo que impide su noematización. La sensación del cuerpo nos ubica en la existencia antes que el proceso del *cogito*, en este sentido, la estructura de *vivir de...*, se perfila más allá de la ontología (Levinas, 1999c, pp. 129-133).

En primer lugar, el sujeto se constituye por medio del gozo.¹⁵¹ De esta manera, Levinas propone la intencionalidad del gozo,¹⁵² la cual se distingue

¹⁴⁸ Se denomina ateísmo a una separación que se mantiene sólo en la existencia sin algún tipo de participación en el Ser. Se trata de una posición que es anterior a la relación con lo divino, en la cual el Yo se implanta como Mismo (Levinas, 1999c, p. 82).

¹⁴⁹ La individuación encuentra su fundamento en la afectividad, específicamente a través del gozo. Así, es en la afectividad que el yo encuentra un principio que es fin en sí mismo sin que se requiera de una totalidad que lo contenga.

¹⁵⁰ El tema del *hay* sigue estando presente en la obra *Totalidad e Infinito*, pero también se encuentra de manera implícita el tema de la evasión, el cual puede ser entendido en este texto como la constitución de un sujeto a partir del gozo (Levinas, 1999a, p. 63). [La presente referencia se encuentra en el texto Jacques Rolland titulada «Salir del ser por una nueva vía», el cual se ubica en la edición del presente texto de Levinas]

¹⁵¹ En este punto, se manifiesta la crítica que elabora Levinas a la manera de comprender la subjetividad a lo largo de la Historia de la Filosofía, pues para el filósofo lituano: «ser yo es existir de tal modo que ya se esté más allá del ser en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo» (Levinas, 1999c, p. 139).

radicalmente de la intencionalidad de la conciencia ligada a la representación.¹⁵³ La intencionalidad del gozo no sólo consiste en depender de la exterioridad, sino en situarnos en el mundo a partir del cuerpo (Levinas, 1999c, p. 146). De acuerdo con esto, es evidente la importancia de la sensibilidad, la cual posibilita una trascendencia fuera de los parámetros intelectuales, ya que la sensibilidad es proximidad irreductible a un conocimiento objetivo.

Por esta razón, la sensibilidad¹⁵⁴ que se describe a partir del gozo, se encuentra en el orden del sentimiento, es decir, de la afectividad. La diferencia entre el contenido de la representación y la afectividad, radica en el hecho de que el gozo se encuentra dotado de un dinamismo distinto al de la percepción (Levinas, 1999c, p. 202). El gozo constituye una relación que suspende el método trascendental, porque el objeto del gozo no se asume a partir de la constitución. A esto se añade que el sujeto del gozo no es el Yo, sino el cuerpo, que posiciona al Yo en la materialidad. Por esta razón, el cuerpo no debe considerarse como un objeto más entre los diversos objetos, sino como el régimen bajo el cual se efectúa la separación.¹⁵⁵

¹⁵² A partir de lo anterior, Levinas realiza una crítica a la filosofía de Heidegger, quien a su juicio, olvida la importancia de la experiencia del gozo. «Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación» (Levinas, 1999c, p. 153). De esta manera, Levinas indica que la relación original con las cosas se da a partir del gozo. A diferencia de lo propuesto por Heidegger, éstas no se encuentran ahí como instrumentos que remiten al cuidado de la existencia.

¹⁵³ Levinas no propone únicamente una intencionalidad objetivante, ya que en *Totalidad e Infinito* afirma la necesidad de una fenomenología de la sensación como gozo, la cual no finalizaría en la representación del objeto (Levinas, 1999c, p. 202).

¹⁵⁴ La sensibilidad no debe ser entendida como irracionalidad, pues «*la gnosis de lo sensible es ya gozo*» (Levinas, 1999c, p. 163). La sensibilidad se encuentra antes que la propia razón, además lo sensible no se relaciona con la totalidad y por ello se convierte en un elemento fundamental para el encuentro con el Otro.

¹⁵⁵ En las conclusiones de la obra *Totalidad e Infinito*, Levinas hace referencia a la importancia de liberar al Yo de los parámetros exclusivamente racionales. Por lo cual, en contraposición a una postura idealista se sostiene la separación a partir del gozo (Levinas, 1999c, p. 302).

La satisfacción de las necesidades por medio del gozo requiere del trabajo y de la posesión de una casa, que Levinas describe como *morada*. Morar no se reduce a ser arrojado a la existencia, sino que implica un recogimiento, o como el propio Levinas afirma: «una ida hacia sí» (Levinas, 1999c, p. 173). A fin de profundizar en lo anterior, se sostiene que la experiencia del gozo manifiesta dos aspectos importantes: La interioridad del ser que se separa de la Totalidad y la necesidad de trabajo y posesión, los cuales requieren de la morada.

Por consiguiente, en la constitución del sujeto ateo no es posible una auténtica salida hacia el Otro, pues únicamente se trata de la ubicación en el mundo. Una de las características que define este habitar es el *yo puedo*. Ahora bien, es importante destacar que en la propuesta de Levinas, la interioridad no encierra totalmente al sujeto, sino únicamente asegura la unidad del Yo; lo que manifiesta su separación. El *psiquismo*¹⁵⁶ y lo Infinito no se encuentran en una relación de antítesis, ya que la separación es al mismo tiempo cierre y apertura; inmanencia y trascendencia,¹⁵⁷ pues tal como lo afirma Levinas: «la interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada» (Levinas, 1999c, p. 167), pues sólo así el hombre puede ser a partir del Otro. A lo anterior, se añade que la separación por medio del gozo es requerida por la misma idea de lo Infinito; porque es necesario que el Yo sea Yo para que el Otro sea abordado en su absoluta alteridad.¹⁵⁸ Así, la alteridad

¹⁵⁶ En la obra *Totalidad e Infinito*, Levinas utiliza el término psiquismo para referirse a la separación del Mismo que se lleva a cabo por medio de una vida interior (Levinas, 1999c, p. 77).

¹⁵⁷ La forma en la que Levinas aborda el binomio inmanencia y trascendencia será distinto a la propuesta de Husserl, ya que para el filósofo lituano la trascendencia no termina siendo comprendida dentro de la interioridad del sujeto. Para Levinas el sujeto es al mismo cerrado y abierto, ya que sin interioridad no es posible hablar de separación, pero sin ésta no puede existir la alteridad en sentido pleno, y es la alteridad la que posibilita la experiencia de trascendencia.

¹⁵⁸ La verdad es indagada en el Otro por un sujeto que no le falta nada. Se trata de un sujeto autónomo que accede al Otro en una relación que no se asume a partir de la necesidad. «El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza, egoísta y satisfecho, no proviene pues del gozo» (Levinas, 1999c, p. 166).

del Otro *se revela* en sí, pero sólo accedo a él a partir de un sujeto separado (Levinas, 1999c, p. 140).

En relación con lo anterior, surge la pregunta acerca de ¿cómo a partir de un sujeto egoísta se genera una relación con el Otro? Cabe mencionar que este es uno de los aspectos que presentan la propuesta heterónoma de Levinas, pues el Otro no entra en el sujeto,¹⁵⁹ sino que es Él quien posibilita la salida a la exterioridad. En este sentido, el acceso al plano de la ética no se deriva exclusivamente de un psiquismo separado, ya que refiere a una experiencia, que no proviene de la lógica del sujeto.

3.3 La relación entre separación y trascendencia

El acceso a la trascendencia se genera a través de la experiencia privilegiada del rostro del Otro, exterioridad radicalmente novedosa, la cual constituye la base fenomenológica, que posibilita la reflexión ética. Tradicionalmente cuando se utiliza el término rostro se asocia con ciertos rasgos físicos, pero el rostro no se trata de un objeto que se pueda describir, pues éste se encuentra en el orden de la trascendencia y por lo mismo se nos escapa. En relación con lo anterior, Levinas, en entrevista con Philippe Nemo, indica: «el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, [...] usted se vuelve hacia el otro como un objeto [...] Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella» (Levinas, 2008a, p. 71). De esta forma, se sostiene que el rostro no posee una significación ética a partir de la percepción sensible o a través de una conciencia intencional, sino a partir de la propia vulnerabilidad del Otro.

¹⁵⁹ En el texto *Totalidad e Infinito* se expone una crítica a la propuesta de Husserl en torno a la experiencia del otro, ya que para Levinas la relación con el otro no se encuentra en el ámbito del conocimiento, no surge a partir de la constitución del cuerpo viviente, ni se comprende a partir del *alter ego*. Por lo tanto, se trata de una experiencia original que revela la excedencia del Otro frente al Mismo (Levinas, 1999c, pp. 90-91).

El rostro no tiene una forma que se añada a él, pero tampoco significa lo informe, pues para el filósofo lituano el rostro en sí mismo *se significa* (Levinas, 1999c, p. 159). De ahí que, Levinas distinga entre el aparecer fenomenológico de las cosas y el *ser* como expresión del rostro, ya que por la experiencia del rostro es posible el paso del *fenómeno al ser*,¹⁶⁰ pues el rostro habla por él mismo. Por consiguiente, el rostro es exterioridad, significa por él mismo, porque desborda cualquier imagen que sea inmanente al pensamiento.¹⁶¹ Así, el significar del rostro, no consiste en presentarse como signo, sino propiamente en expresar. Por este motivo, Levinas indica que: «en tanto presencia de la exterioridad, el rostro no llega a ser jamás imagen o intuición». (Levinas, 1999c, p. 301).

El encuentro con el rostro, el cara-a-cara, constituye el traumatismo de la conciencia, el fracaso de la intencionalidad objetivante y por ende, la ruina de la representación; porque en dicho encuentro se introduce la dimensión de trascendencia, que remite a una relación distinta a la que se presenta con las cosas sensibles. De manera que, la experiencia con el rostro del Otro no debe asumirse como representación, sino propiamente afectividad, pues, como se afirmará más adelante, es gracias a dicha experiencia que el hombre se descubre como ser bueno. El otro, en su rostro vulnerable no es una proyección de mi subjetividad, sino es lo que desgarrar mis proyecciones. Sin embargo, esta ruptura es instaurativa, ya que posibilita la respuesta ética. A partir de lo anterior, se comprende por qué para Levinas la ética sólo es posible a partir de la experiencia con el Otro.

Se concluye entonces que la inconmensurabilidad que desborda a la conciencia, surge a partir del cara-a-cara, específicamente con el *rostro*, pues

¹⁶⁰ A partir de esta expresión se hace evidente la distancia de Levinas frente a la fenomenología trascendental, ya que ésta se entiende como una filosofía de la inmanencia. Sin embargo, limitar la actitud de Levinas a esta postura es reduccionista, ya que el filósofo lituano encontró en la fenomenología una vía que permite el acceso hacia a lo exterior, sin la limitación de los parámetros de la conciencia.

¹⁶¹ El rostro es exposición, indigencia, desnudez. Por esta razón, el rostro no es una representación, ya que de ser así, la alteridad desaparecería como tal (Levinas, 1999c, p. 98).

«el modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos en efecto rostro».¹⁶² (Levinas, 1999c, p. 74). El rostro del Otro es en sí mismo expresión, la cual no se entiende a partir del orden del concepto, ya que está relacionado con la trascendencia. Por tal motivo, el rostro introduce un sentido anterior al sentido que se recibe en el mundo; este es el motivo por el cual, el rostro es en sí mismo donación de sentido.

El egoísmo del sujeto, que posibilita la posición del yo en la existencia, surge como una respuesta al murmullo del ser, al cual termina por someterse. Pero existe un llamado que interrumpe la vida del sujeto, se trata del llamado del Otro, que se escucha a través del rostro.¹⁶³ Tal como lo afirma el filósofo lituano: «la relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la instauro al integrar en ella al Yo y al Otro» (Levinas, 1999c, p. 262).

Por otra parte, Levinas asevera la importancia del *discurso* del Otro, el cual, está relacionado con el rostro desnudo del Otro, que es en sí mismo y no se comprende a partir de algo distinto a él. Así, «el rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso» (Levinas, 1999c, p. 89), y su expresión original es “No matarás”. De esta manera se afirma que la esencia del discurso es ética y que el Infinito es capaz de paralizar el poder del sujeto a través de una resistencia, que no es teórica, sino ética.¹⁶⁴ (Levinas, 1999c, pp. 212, 232).

Se trata de una resistencia que anula el poder y establece una asimetría en relación con la alteridad. La asimetría significa que la relación entre el Yo el Otro no se genera a partir de una equivalencia; lo que posibilita la absoluta

¹⁶² Las cursivas se encuentran en el texto original

¹⁶³ El tema de la pasividad es una constante en el pensamiento de Emmanuel Levinas, ya que la pasividad que definía la experiencia del *hay* en las obras de juventud, es analizada ahora a partir de la experiencia del rostro del Otro.

¹⁶⁴ La relación con el Otro implica entonces una «asistencia [que], no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza» (Levinas, 1999c, p. 213).

trascendencia del Otro. Por lo tanto, la experiencia del Otro en Levinas no es expuesta como una posibilidad de la propia conciencia, sino como lo que desgarrar la subjetividad abriéndola a la trascendencia.

Como se mencionaba anteriormente, el rostro del Otro se presenta desnudo. Aunque, esto implica una paradoja, ya que dicha desnudez constituye la *fuerza* que Levinas denota como una resistencia ética. «Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio [...] en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente» (Levinas, 1999c, p. 212). Significa además el estado de extranjero, el hecho de estar *despojados*, en otras palabras, el rostro es desnudez porque es por sí mismo, no se refiere a ningún sistema previo que determine su significado.

De esta forma, el rostro es significación sin contexto, en otras palabras no es un personaje en un determinado campo, así el rostro no es visto, sino ante todo escuchado. En consecuencia, no se accede al rostro mediante los parámetros de la ontología, ya que ésta se encuentra en el ámbito de la visión, en cambio la Ética nace de la escucha.

La expresión que proviene de parte del Otro es propiamente *revelación*, pues ella se manifiesta por sí misma.¹⁶⁵ Por esta razón, la apertura del Otro no se reduce al develamiento, el cual situaría al Otro en un determinado horizonte. Se trata de una experiencia que no se limita a la relación del conocimiento, sino que se manifiesta en sí misma. El lenguaje del Otro se asume entonces como una «presencia que sobrepasa la medida del yo, no se reabsorbe en mi visión».¹⁶⁶ (Levinas, 1999c, p. 301).

¹⁶⁵ Levinas distingue entre el aparecer fenomenológico de las cosas y la expresión del rostro. En el primer caso, las cosas toman sentido a partir de la conciencia que constituye la realidad, mientras que el rostro habla, y por ello es en sí mismo.

¹⁶⁶ El hecho de que Levinas refiera a una *presencia original* pone de manifiesto una de las razones por las cuales posteriormente se le criticará a Levinas el hecho de que *Totalidad e Infinito* continua estableciéndose a partir de un lenguaje ontológico. A partir de lo anterior,

La palabra del Otro que me interpela es de suyo magistral.¹⁶⁷ En este sentido, el discurso debe asumirse como la experiencia de algo absolutamente extraño, que implica necesariamente el «*traumatismo del asombro*» (Levinas, 1999c, p. 97),¹⁶⁸ en la medida que presenta una relación original que se realiza a través del cara a cara.

Para Emmanuel Levinas, la relación con el Otro no se reduce a una reciprocidad, sino que va más allá de la misma. Entender la relación con el Otro como reciprocidad no permite asumir la experiencia del Otro como trascendencia.¹⁶⁹ A partir de este punto, se comprende la crítica de Levinas a las filosofías de diálogo. (García Ruíz, 2016, p. 111).

Levinas asume la *epifanía del rostro* como un lenguaje entero,¹⁷⁰ ya que ningún movimiento del sujeto puede constituirlo. La epifanía del rostro es un movimiento que parte siempre del Otro, y así se posibilita un lenguaje original que genera significación y responsabilidad. Se observa claramente, que la unión entre expresión y responsabilidad manifiesta la esencia ética del lenguaje, la cual es anterior al lenguaje propio del pensamiento. Así pues, por medio de la epifanía del rostro es posible despojar al lenguaje del predominio puramente teórico.

es que el filósofo lituano en la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* busca superar dicho lenguaje Ontológico.

¹⁶⁷ Esta postura manifiesta una crítica a las filosofías del diálogo, pues a juicio de Levinas, en el diálogo se encuentra la idea de equilibrio y reciprocidad, es un intercambio de palabras, a partir de la simetría. En cambio, en el discurso se encuentra la experiencia de enseñanza y desequilibrio.

¹⁶⁸ Las cursivas se encuentran en el texto original. Esta idea se explicita de manera clara en las conclusiones de *Totalidad e Infinito*, porque Levinas sostendrá que dicha investigación no se reduce a describir los actos de la relación social, la cual continúa con la dinámica de las categorías tradicionales del pensamiento totalizante (Levinas, 1999c, p. 293).

¹⁶⁹ En este aspecto, la propuesta de Levinas ha recibido críticas, sin embargo para Levinas yo soy responsable del Otro y no debo esperar algún tipo de reciprocidad. «La reciprocidad es asunto *suyo* [...] yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido» (Levinas, 2008a, p. 82).

¹⁷⁰ Para Levinas el rostro no se reduce a una cara o como él mismo afirma no se asemeja a una forma plástica, para Levinas el rostro es ante todo expresión (Levinas, 2005d, p. 248).

A manera de síntesis se afirma que: «al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje lo designamos por la palabra enseñanza» (Levinas, 1999c, p. 189). Por este motivo, la altura que presenta el rostro del otro no se manifiesta únicamente en términos negativos o imperativos, ya que la palabra del otro enseña.¹⁷¹

Ser Otro significa ser otro ser, pues su otredad es tan radical que no se posee algún medio adecuado para manifestarla en su integridad. Su aparecer no depende del Mismo, por lo que su manifestación no se reduce a una relación de conocimiento, sino que tiene lugar como *epifanía*, como revelación. La realidad del Otro no puede ser abstraída por alguna idea, pues el Otro se asume como no-comprensible, lo cual no debe ser considerado necesariamente como inaccesible. Por consiguiente, el carácter incomprensible de la presencia del Otro no se debe asumir negativamente, pues: «Mejor que la comprensión, el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente» (Levinas, 1999c, p. 208). La presencia de un ser que desborda la esfera del Mismo, se encuentra en relación con lo Infinito; y dicho desbordamiento no debe asumirse a partir del ámbito físico o cognitivo, sino como un juicio moral.¹⁷²

La trascendencia del Otro no debe asumirse como una oposición a las imperfecciones propias de la inmanencia, ni la idea de Infinito como lo contrario a lo finito, sino que lo Infinito denota una condición de altura, que refiere a una trascendencia en la que el Otro se presenta como extranjero. De

¹⁷¹ En relación con este punto, Patricio Peñalver sostiene que Levinas contrapone la enseñanza al concepto de evidencia, ya que la primera se asume a partir de una realidad exterior, a diferencia de la evidencia, la cual requiere ser conformada por el sujeto. (Peñalver, 2000, p. 75)

¹⁷² En esta dirección, Levinas sostiene que «la originalidad del discurso con relación a la intencionalidad constituyente, con relación a la conciencia pura, destruye el concepto de inmanencia: la idea de lo infinito en la conciencia es un desbordamiento de esta conciencia cuya encarnación ofrece nuevos poderes al alma que ya no es parálitica, poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad» (Levinas, 1999c, p. 218)

esta manera, lo Mismo no puede entenderse como oposición a lo Otro, pues en esta perspectiva se estaría asumiendo una alteridad relativa o complementaria, el Otro levinasiano refiere a una alteridad absoluta, en la medida que se expone como excedencia.

En este punto se presenta una clara diferencia entre la manera de comprender al otro en la herencia fenomenológica, específicamente a partir de Husserl y Levinas. Ya que para el filósofo lituano el Otro no debe ser asumido simplemente como un *autre* o como un *alter ego*, sino que refiere al *Autrui*; el Otro en cuanto distinto del uno. Se trata entonces del absolutamente Otro que en sentido estricto es único, pero al mismo tiempo es quien permite al sujeto despertar en su subjetividad ética.

Se trata entonces de un desnivelamiento que revela al Otro como *Metafísica*, que lo conduce más allá del Ser.¹⁷³ Por este sentido, la negatividad no es propiamente una trascendencia (Levinas, 1999c, pp. 63-65). Uno de los objetivos centrales de Levinas no consiste en afirmar únicamente que el Otro, por el hecho de ser trascendente, escapa a nuestro conocimiento; sino que la experiencia con el Otro no se establece a partir de parámetros como el conocimiento o la ignorancia, sino a partir de la justicia (Levinas, 1999c, p. 112), la cual puede asumirse como una relación en la que los seres no se anulan, sino se escuchan.

Por su parte, es el deseo del Otro lo que permite entrar en relación con él por medio del lenguaje, el cual deberá permitir que el Otro siga siendo trascendente al Mismo, es decir, se trata de un lenguaje que posibilite una relación que no constituya una totalidad.¹⁷⁴ El lenguaje al que se refiere

¹⁷³ En este punto, es importante destacar el sentido que Levinas dará a la Metafísica, ya que para el filósofo lituano, la Metafísica está relacionada con la Ética, porque: «la trascendencia como tal es «conciencia moral». La conciencia moral lleva a cabo la metafísica, si la metafísica consiste en trascender» (Levinas, 1999c, p. 271).

¹⁷⁴ Levinas marcará una relación entre lenguaje y verdad, ya que esta última surge cuando un ser separado le habla al Otro. Con base en lo anterior, Levinas concluye que dos categorías

Levinas no se encuentra dentro de las relaciones que se presentan bajo una estructura lógica formal, ya que manifiesta un contacto a través de la distancia (Levinas, 1999c, p. 190).

Se trata de un lenguaje que expone una relación auténtica con el Otro, pues como el propio Levinas afirma «no todo discurso es relación con la exterioridad» (Levinas, 1999c, p. 93). El lenguaje que implica una relación con el Otro, no se reduce a un simple intercambio de palabras o un diálogo¹⁷⁵ basado en la reciprocidad, ya que la experiencia del Otro no funciona a través del sistema de déficit o compensaciones.

La presencia del Otro, que rompe con el aislamiento del sujeto egoísta, posibilita la experiencia de mundo en sentido ético. Es a partir del lenguaje del Otro, que es ante todo lenguaje ético, que el mundo adquiere un nuevo sentido, en la medida que cuestiona el mundo naturalmente poseído. (Levinas, 1999c, pp. 114, 191). En consecuencia, las cosas adquieren significación, no sólo por el uso, sino porque el Otro está asociado a mis relaciones con ellas. En este aspecto, se presenta una diferencia que existe entre Husserl y Heidegger con lo sostenido por Emmanuel Levinas.¹⁷⁶ (Levinas, 1999c, pp. 118-119).

fundamentales de su metafísica son separación-interioridad y lenguaje-verdad (Levinas, 1999c, p. 85).

¹⁷⁵ En la propuesta de Levinas, antes de la competencia lingüística existe un significado pre-semiótico que se expone a través de lo sensible, específicamente se puede vivenciar a partir de experiencias como la afectividad y la caricia. De esta manera, el diálogo acontece como una experiencia derivada, que surge debido a que el Otro me afecta (García Ruíz, 2016, pp. 102,105).

¹⁷⁶ Husserl afirmó que la objetividad del pensamiento consiste en ser válido para todo sujeto, en otras palabras, lo que comunico se configura en relación con el otro. Sin embargo, la propuesta de Levinas es distinta, ya que «en Husserl, el Otro que hace posible esta comunicación se constituye desde un principio por un pensamiento monádico» (Levinas, 1999c, pp. 223-224).

La posibilidad de entrar en relación con el Otro supone una crítica a la espontaneidad de la libertad,¹⁷⁷ la cual al no asumir la absoluta trascendencia del Otro, lo termina englobando bajo los parámetros del Mismo. En general, la libertad ha sido interpretada como una libertad ensimismada incapaz de reconocer una dimensión que no sea la propia. Por consiguiente, la libertad del sujeto requiere entonces ser cuestionada,¹⁷⁸ pues sólo así se vuelve justa,¹⁷⁹ en otras palabras, la libertad requiere ser justificada por la justicia, y en ese sentido se convierte en una libertad investida.¹⁸⁰

La libertad investida surge cuando la conciencia se despierta por la presencia del Otro, pues la vergüenza del sujeto frente al Otro posibilita el surgimiento de una libertad justa. Como se mencionaba anteriormente, sólo puede existir un auténtico lenguaje si el interlocutor no se encuentra en la misma posición que el sujeto. En este sentido, el Otro no es un tú, sino ante todo un Usted. Sólo una exterioridad que se expresa como Señor, no sólo puede juzgar mi libertad, sino incluso investirla. De los planteamientos anteriores se deduce, que el rostro del Otro no violenta al sujeto, pues en lugar de eliminar la libertad, se posibilita el surgimiento de una

¹⁷⁷ A juicio de Levinas, ha sido la tradición occidental, que asume la indignidad como fracaso, la que no ha cuestionado la espontaneidad de la libertad. Frente a esto es necesario hacer un giro de este acto con la justificación de la libertad (Levinas, 1999c, p. 105).

¹⁷⁸ Es importante afirmar que el cuestionamiento de la libertad no surge de la propia subjetividad, sino que se genera a partir del exterior, específicamente a partir del Otro. En este sentido, el Otro no es una realidad que yo configure o le dé sentido, sino que el sujeto adquiere sentido a partir del Otro. Este es uno de los puntos que exponen de manera evidente el primado heterológico de Levinas. Ahora bien, es importante destacar que cuando se habla de heteronomía no se refiere simplemente a la ausencia de autonomía, sino que se indica lo propio del ser humano (Rabinovich, 2014, p. 309).

¹⁷⁹ Es fundamental la importancia que le da Levinas a la justicia cuando se lleva a cabo la relación con el Otro, pues como él mismo afirma: «*llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*. Si la verdad surge con la *experiencia* absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia» (Levinas, 1999c, p. 94). Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹⁸⁰ A diferencia de lo propuesto por Sartre, Levinas afirma que la existencia no está condenada a la libertad, más bien la existencia refiere a la investidura de la libertad, ya que en esto radica la vida moral. El Otro no es simplemente otra libertad, sino Aquello frente a lo cual la libertad misma debe ser justificada (Levinas, 2005d, p. 252). Además el Otro no se presenta como oposición de mi libertad, pues la alteridad del Otro no se manifiesta a través de la conquista, sino de la enseñanza (Levinas, 1999c, p. 189).

responsabilidad que no se efectúa a partir de una elección, y por ello «instaura una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta de aquel que sólo es *para sí*». (Levinas, 1999b, p. 185).

Ahora bien, la existencia del Deseo hacia lo Infinito requiere asumir la propia imperfección,¹⁸¹ y en este sentido el recibimiento del Otro no sólo cuestiona mi libertad, sino posibilita el surgimiento de la conciencia moral (Levinas, 1999c, p. 123). La conciencia moral consiste en asumir que no se existe únicamente en función del Yo, sino que es posible *otro modo de ser*, en relación con el Otro; pues la moralidad radica en asumir que «existo de otro modo que al existir para mí» (Levinas, 1999c, p. 271). Para Levinas la moral surge cuando una libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se asume como violenta (Levinas, 1999c, p. 107).

Desde esta perspectiva, la ética se convierte en una respuesta a la llamada del Otro, por lo tanto, ésta debe asumirse como una aproximación y no como un conocimiento. La relación ética es un encuentro con la Verdad del Otro,¹⁸² la cual no exige una comprensión, sino propiamente una respuesta, pues «la verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla» (Levinas, 1999c, p. 85). Como se ha dicho anteriormente, la relación con el Otro no posee la estructura de la lógica formal, ya que los términos permanecen absolutos a pesar de la relación.

Es importante destacar que la relación ética no se reduce a un mero sentimiento, sino que se presenta como un cuestionamiento de mi espontaneidad frente al Otro, en otras palabras, consiste en el rigor de una

¹⁸¹ En este aspecto se presenta la clara relación que existe entre el pensamiento de Levinas y el Descartes en torno a la presencia de la Idea de Infinito en el sujeto. Pero como se mencionaba anteriormente, la diferencia más evidente consiste en que para Levinas la idea de Infinito no se encuentra en la propia subjetividad, sino que se presenta a partir del encuentro con el Otro.

¹⁸² A partir de la propuesta de Levinas, es posible afirmar que la Ética se relaciona con la Verdad, y desde esta perspectiva ya no es posible entender la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa, ni tampoco como una exhibición del ser, pues en sentido estricto la verdad antecede a la definición propia de los enunciados o juicios.

exigencia moral. En la relación con el Otro hay entonces un cuestionamiento a mis poderes, pues como se mencionaba anteriormente, «sobre él no puedo *poder*»¹⁸³ (Levinas, 1999c, p. 63). La experiencia del Otro se expone como un acontecimiento que perturba el orden de la conciencia en su proceso de apropiación. Se trata entonces de un *extranjero*, el cual refiere propiamente a un ser libre, el Otro «escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aún si dispongo de él» (Levinas, 1999c, p. 63) Así, se establece una relación que presenta fundamentalmente como una resistencia ética.

Como se afirmaba anteriormente, el rostro que llama a la responsabilidad¹⁸⁴ no sólo se manifiesta en el discurso que no es retórica,¹⁸⁵ sino encuentro con la justicia. Pero la responsabilidad que propone Levinas se presenta como responsabilidad infinita, en la que «*lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*; los deberes se extienden a medida que son cumplidos» (Levinas, 1999c, p. 258).¹⁸⁶ A partir de la responsabilidad como respuesta al llamado del Otro se descubre la bondad, que implica ser para el Otro. Así, el paso del *fenómeno al ser* consiste en el reconocimiento del ser en sí mismo como rostro y del sujeto como ser bueno, ya que para Levinas ser en sí es expresarse y el fondo de la expresión refiere a la bondad (Levinas, 1999c, pp. 195-196, 200).

De manera que, la subjetividad no se reduce exclusivamente a la racionalidad; también refiere a la profundización de la responsabilidad a partir de la experiencia con el Rostro. En este punto, es posible relacionar la

¹⁸³ Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹⁸⁴ La responsabilidad no surge como una característica del sujeto, sino se presenta como un excedente que es posible gracias al llamado del Otro, así se manifiesta el primado heterológico de la ética levinasiana.

¹⁸⁵ Levinas insiste en el hecho de que el discurso no es retórica, pues el propio lenguaje alberga la posibilidad de violencia al otro. Posteriormente, Jacques Derrida elaborará en el texto *Violencia y Metafísica* una crítica importante a Levinas, sosteniendo que su postura presenta una violencia al otro, sin embargo, dicha violencia ya no será entendida únicamente como retórica.

¹⁸⁶ Las cursivas se encuentran en el texto original

crítica que elabora Levinas en torno a la reflexión de cómo se ha entendido la subjetividad, ya que: «entre la subjetividad cerrada en su interioridad y la subjetividad mal entendida en la historia, está la asistencia de la subjetividad que habla» (Levinas, 1999c, p. 200).

Para Levinas la relación con el Otro consiste propiamente en ser interpelado, así se afirma la correspondencia entre el Otro y el Maestro. En la medida en que la relación con el Otro no se mueve en el ámbito de la totalidad, ella se manifiesta propiamente como una enseñanza,¹⁸⁷ pues tal como Levinas indica: «la enseñanza no es una especie de género llamado dominación [...], sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad» (Levinas, 1999c, p. 189). La enseñanza que se genera a través del lenguaje del cara-a-cara es propiamente Verdad, ya que ésta no se asume desde la propia interioridad.

A partir de lo establecido, es posible afirmar que uno de los objetivos centrales del pensamiento de Levinas consiste no sólo en la posibilidad de la trascendencia fuera de los parámetros de la conciencia y el poder, sino que además es necesario mantener al Yo separado, es decir, presentar en qué medida la subjetividad se resiste a la síntesis y al mismo tiempo está abierta a la trascendencia.

En el último apartado de *Totalidad e Infinito*, titulado *Más allá del rostro*, Levinas analiza el erotismo y la fecundidad como experiencias que permiten la Infinitud en un ser temporal. Dicha idea es explicada por Levinas de la siguiente forma: «Necesitamos indicar [...] un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro, [...] plano en el que se exime también de su retorno a sí» (Levinas, 1999c, p. 264).

¹⁸⁷ Como afirma Patricia Corres Ayala la propuesta de Levinas no coincide con la mayéutica, ya que ésta se basa en la idea de que lo aprendido se encuentra en la interioridad del sujeto. Para Levinas el Otro es quien nos amplía el horizonte y nos otorga la posibilidad de enseñanza. (Corres Ayala, 2009, p. 80).

La reflexión sobre el Eros en Levinas, que se encuentra desde el texto *De la existencia al existente*, consiste en un paradigma de excedencia que permite una aproximación a la alteridad. La experiencia del Eros implica una relación asimétrica entre dos libertades que no se asumen en términos de reciprocidad, pues la relación entre el Yo y el Otro surge en Levinas a partir de la desigualdad, en otras palabras, la alteridad del Otro no resulta de la identidad del Yo.

A juicio de Levinas, sólo es posible entrar al Eros conducidos por medio del rostro¹⁸⁸: «por eso, a través del rostro, filtra la obscura luz que viene de más allá del rostro, de lo que *aún no es*, de un futuro jamás bastante futuro, más lejano que lo posible».¹⁸⁹ La originalidad de la experiencia erótica consiste entonces en la posibilidad de que el Otro conserve su alteridad, a pesar de que al mismo tiempo aparezca como objeto de necesidad. En la medida, que en el Eros cohabita el deseo de posesión y el deseo de mantener la trascendencia como trascendencia, se afirma que su rasgo constante es el equívoco, porque «*lo esencialmente oculto se arroja a la luz, sin llegar a ser significación*» (Levinas, 1999c, pp. 266-267).¹⁹⁰

Eros no apunta a la amada, sino a lo *otro en ella*, que Levinas identifica con la fragilidad y la vulnerabilidad. A lo equívoco de la fragilidad, a esta no-significación, Levinas lo denomina feminidad, en este sentido, es posible hablar de la evanescencia de lo femenino, «fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esta fuga, el Otro es Otro» (Levinas, 1999c, p. 266). Lo femenino no es pura fragilidad, pues expresa además una trascendencia que se expresa *más allá* de la experiencia del rostro, en otros términos, el eros busca lo que no tiene la estructura del ente, lo futuro o lo que todavía no es.

¹⁸⁸ La última sección de *Totalidad e Infinito* está titulada “Más allá del rostro”, pero este apartado no sugiere la ausencia de éste, sino que a partir de él conducirnos más allá.

¹⁸⁹ Las cursivas se encuentran en el texto original

¹⁹⁰ Las cursivas se encuentran en el texto original.

Ahora bien, el movimiento del amante ante la fragilidad de lo femenino se presenta en el hecho de la caricia. Por este motivo, la caricia se exterioriza como una salida de la conciencia en búsqueda de la alteridad ética. Provocada por el deseo metafísico,¹⁹¹ la caricia se realiza como una intencionalidad de búsqueda, contraria a la postura del desvelamiento, así la caricia no sabe lo que busca y por ello «consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar [...] en solicitar eso que se oculta como si no fuera aún [...] No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible» (Levinas, 1999c, pp. 267-268). Por lo tanto, la caricia anhela a lo que no se comprende bajo los parámetros del objeto y la representación.

La experiencia del Eros exige la posibilidad de una fenomenología no-intencional, cuyos resultados remiten a una distensión ontológica que no puede ser planteada a partir de los caminos de la fenomenología intencional, pues en sentido estricto la caricia provoca una intencionalidad ciega.

A partir de este encuentro, se expresa un *cuerpo* que no se limita a lo expresado por la fenomenología intencional, ya que el surgimiento del cuerpo en la voluptuosidad se caracteriza por estar abierto a la trascendencia.¹⁹² La voluptuosidad no calma el deseo, ya que se asume como el deseo mismo, ella se dirige sin una finalidad. De modo que: «la voluptuosidad profana, no ve. *Intencionalidad sin visión*, el descubrimiento no produce la luz: lo que descubre no se ofrece como *significación* y no ilumina ningún horizonte»

¹⁹¹ Es posible encontrar una cierta relación entre el *eros platónico* y el deseo metafísico levinasiano. Pues la metafísica surge del deseo de trascendencia, es la búsqueda de una dimensión de altura, que se relaciona con la propuesta platónica en torno al eros. Sin embargo, el deseo metafísico no es totalmente equivalente a la propuesta platónica, porque no se trata de un regreso a la patria perdida, en otras palabras, no es nostalgia (Peñalver, 2000, p. 56).

¹⁹² En torno a la reflexión de un cuerpo asumido a través de la experiencia erótica, Levinas afirma: «Lo carnal, tierno por excelencia y correlativo de la caricia, la amada, no se confunde ni con el cuerpo –objeto del fisiólogo–, ni con el cuerpo propio del «puedo», ni con el cuerpo-expresión, asistencia a su manifestación, o rostro. En la caricia, relación aún, por una parte sensible, el cuerpo se desnuda ya de su forma misma, para ofrecerse ya como desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente» (Levinas, 1999c, p. 268).

(Levinas, 1999c, p. 270).¹⁹³ Este es el motivo por el que la voluptuosidad se define como una experiencia pura, que no se comprende a partir de algún concepto. De tal forma que, la profanación de la voluptuosidad constituye un modelo que no se reduce a la intencionalidad objetivante.

El Eros no se asume a partir de la posesión, pues ésta eliminaría la voluptuosidad. Así, el hecho de la voluptuosidad asumida como «coincidencia del amante y de la amada, se nutre de su dualidad: simultáneamente fusión y distinción» (Levinas, 1999c, p. 279). La relación se expone como ausencia en el plano del conocimiento, pero presencia en el ámbito de la voluptuosidad. Es una coyuntura que no busca la identificación, se trata de una *trans-sustanciación* en la que es posible engendrar un Otro. Así, la fecundidad debe ser comprendida como una relación con el porvenir, que no se reduce a los parámetros del poder. La trascendencia que posibilita la *trans-sustanciación* implica que el Yo es en el hijo un Otro, esta es la razón por la cual la paternidad se asume como una distinción en la identificación¹⁹⁴ (Levinas, 1999c, pp. 276-279). A través de la fecundidad se abre la posibilidad de una trascendencia en la cual el Yo se proyecta sin retorno.¹⁹⁵

Desde esta perspectiva, se asume un sentido distinto de subjetividad, ya que la voluptuosidad transfigura al sujeto a partir de la pasividad del amor, porque «el sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí [...] de otro y no solamente como el sí de sí mismo» (Levinas, 1999c, p. 279). Resulta entonces un ser fecundo, cuyo destino es otro distinto a la propia subjetividad¹⁹⁶ y de esta forma se abre el camino hacia el Bien más allá del

¹⁹³ Las cursivas se encuentran en el texto original.

¹⁹⁴ En la relación de fecundidad, los padres no sólo otorgan una parte de su vida al hijo fecundado, además el hijo posibilita desviar la atención del Yo. Se trata de una relación con el Otro, que proviene de mí sin ser Yo.

¹⁹⁵ La fecundidad posibilita la experiencia de trascendencia, razón por la cual es necesario no limitar la referencia meramente biológica del concepto, pues desde esta perspectiva se presenta una significación que supera lo empírico (Levinas, 1999c, p. 285).

¹⁹⁶ El concepto de separación es fundamental en el pensamiento de Levinas, ya que éste no sólo implica la presencia del sujeto a partir del gozo, sino también refiere la existencia de un sujeto capaz de relacionarse con el Otro sin absorberse en Él. En la filosofía de Levinas: «el

Ser, que no afirma la exterioridad como negación sino como trascendencia, en otros términos, como aquello que no puede ser englobado.

3.4 La búsqueda de un lenguaje no-ontológico

En 1963, Jacques Derrida publica un ensayo titulado *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. A juicio de Derrida, la violencia metafísica consiste en la reducción del Otro al Uno, lo cual se encuentra en la filosofía de Hegel, Husserl y el propio Heidegger, sin embargo para el filósofo argelino, aunque Levinas buscó una salida de dicha reducción, su propuesta filosófica continúa con la misma lógica.

Ahora bien, en este texto se exponen los referentes de tensión en los que se encuentra la filosofía levinasiana: el paradigma griego y el judío. Parar Derrida, ninguna filosofía puede deslindarse del componente griego y de esta manera la propuesta de Levinas se encuentra destinada al fracaso, si pretende hacer filosofía elaborando una crítica que marque una ruptura con la filosofía. La crítica que elabora Derrida al texto *Totalidad e Infinito* se aborda específicamente a partir del lenguaje, específicamente en la incompatibilidad entre el primado de lo heterológico y el discurso filosófico.¹⁹⁷

En este texto, Derrida afirma que la filosofía no puede concebirse desde una perspectiva puramente heterológica, pues hablar en términos filosóficos ya supone una violencia, en otras palabras, el lenguaje filosófico no permite lo exterior en su pureza. Por tal motivo, Levinas en la medida que continua

desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical» (Levinas, 1999c, p. 297).

¹⁹⁷ La obra *Totalidad e Infinito* indica que el acontecimiento del Rostro se *manifiesta* como *presencia en sí misma*. El rostro no sólo refiere a una presencia, sino además a una manifestación. Desde estos aspectos, se entiende por qué Derrida le critica a Levinas el uso de un lenguaje que refiere todavía a la metafísica de la presencia.

haciendo referencia a un lenguaje ontológico no se sustrae de esta problemática.

A partir del análisis de Derrida, Levinas se planteará la posibilidad de salir del esquema de la ontología. En el texto *Difícil libertad*, en el capítulo titulado *Firma*, Levinas dice: «El lenguaje ontológico, que todavía se usa en *Totalidad e Infinito* [...] es en adelante evitado. Y los análisis [...] remiten no a la *experiencia* en la que siempre el sujeto tematiza, [...] sino a la *trascendencia*» (Levinas, 2004a, p. 367).

Ahora bien, entre la publicación de *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser*,¹⁹⁸ o *más allá de la esencia* se encuentran trece años de diferencia. En ese tiempo Levinas continúa con su reflexión sobre la alteridad en textos como *Difícil libertad* (1963),¹⁹⁹ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1967 reedición), *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968) y *Humanismo del otro hombre* (1972).²⁰⁰

¹⁹⁸ Es importante destacar que Levinas habla *de otro modo de ser* y no de un *no-ser* o simplemente *ser de otro modo*, ya que esto último seguiría estableciéndose bajo los parámetros de la Ontología. «El enunciado de lo *otro* que el ser [...] pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia» (Levinas, 1999b, p. 46). Con la expresión *otro modo que ser* no se busca encontrar una experiencia inefable, ni tampoco buscar un aspecto que no se relacione de ningún modo con el ser, más bien se busca desgarrar el ser mismo y abrir en él un camino que permita trascenderlo. Dicha vía permite experimentar la diferencia entre el sujeto y el Otro, en un sentido distinto a la opresión (Levinas, 1999b, p. 33). [La presente referencia se encuentra en la *Introducción a la edición castellana* de Antonio Pintor-Ramos, la cual se ubica en la edición del presente texto de Levinas] Esta idea es retomada por Levinas en la obra *Ética e Infinito* pues en ella afirma que a pesar de que el hombre no deja de pertenecer a un mundo no debe de comprenderse únicamente como ser en el mundo, «su sentido hay que buscarlo en otra parte, en un “de otro modo que ser”-y no sólo en un “ser de otro modo”» (Levinas, 2008a, p. 12).

¹⁹⁹ Esta obra consiste en ensayos sobre el judaísmo, que en su mayoría son comentarios de carácter cultural y político. Uno de los objetivos de esta obra consistió en reivindicar el sentido del judaísmo. Durante esos años fue profesor y director de filosofía en la Escuela normal israelita oriental, profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers y de la Universidad de París-Nanterre.

²⁰⁰ Posterior a la publicación de la obra *De otro modo que ser*, se encuentran los siguientes textos: *Sobre Maurice Blanchot* (1975), *Nombres propios* (1976), *Wahl y Marcel* (1976), *De Dios que viene a la idea* (1982), *Ética e infinito* (1984), *Trascendencia e inteligibilidad* (1984), *Fuera del sujeto* (1987), *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro* (1991), *La muerte y el tiempo* (1992), *los imprevistos de la historia* (1994), *Libertad y mandato* (1994), *La intriga del infinito*

A diferencia de la obra *Totalidad e Infinito*, el análisis presentado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* refiere de un modo distinto la experiencia de la alteridad en la subjetividad.²⁰¹ La proximidad busca desvincular la experiencia ética de la idea de manifestación y presencia, en la medida que expone el acontecimiento por el que el sujeto está expuesto al Otro antes de cualquier representación.²⁰² En esta obra, el discurso ético se manifiesta a través de la sensibilidad que entra en contacto con la alteridad antes del acto objetivante.

Con base en lo anterior, se puede comprender el giro que Levinas presenta cuando aborda la experiencia del rostro, pues en *De otro modo que ser* indica que el rostro es «la defección misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es «menos» que el fenómeno» (Levinas, 1999b, pp. 150-151). No obstante, esta postura no es totalmente negativa, ya que la debilidad del aparecer permite al mismo tiempo la intensidad de la proximidad, esto significa que la violencia se invierte y se transforma en pasividad.

Un referente importante, que manifiesta la importancia de una subjetividad entendida fuera de los parámetros de la representación es el artículo titulado «Lenguaje y Proximidad»,²⁰³ pues en dicho texto se busca establecer un discurso que alcance lo individual sin el sometimiento a lo

(1994), *Alteridad y trascendencia* (1995) y *Nuevas lecturas talmúdicas* (1996). En el ámbito académico y biográfico fue profesor de la Sorbona en 1973 y murió en París en 1995.

²⁰¹ A partir de las críticas al texto de *Totalidad e Infinito*, Levinas no se enfocará tanto a la presencia del rostro, sino a la respuesta del sujeto a partir de la substitución. Como sostuvo Derrida, el texto *Totalidad e Infinito* resguarda todavía un lenguaje ontológico. Aunque Levinas expone la experiencia del rostro como una realidad que no se reduce a la conciencia intencional, sostiene que «en tanto que presencia de la exterioridad, el rostro no llega a ser jamás imagen o intuición» (Levinas, 1999c, p. 301).

²⁰² En *De otro modo que ser* Levinas afirma que la significación ética se asume como una significación original, en este sentido, el lenguaje no surge a partir de la tematización, sino de la proximidad.

²⁰³ Este texto se publica tres años después de la crítica de Derrida a *Totalidad e Infinito*, por lo mismo representa un antecedente importante en la propuesta establecida en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

universal,²⁰⁴ porque sólo un discurso que se asuma bajo esos parámetros puede describir lo que se efectúa en la relación ética.

Ahora bien, la posibilidad de una relación, en la cual los términos no quedan subsumidos en un elemento común, se da a través de la *proximidad*, porque a través de ella es posible entrar en *contacto*²⁰⁵ con aquello que se resiste a ser tematizado en un discurso racional. Para Levinas el contacto es inmediato, pero éste no debe ser entendido como una contigüidad espacial, sino en el hecho de que la proximidad es ella misma significación, en tanto que somos responsables por el Otro.²⁰⁶ De esta forma, «la orientación del sujeto al objeto se ha hecho proximidad, lo intencional se ha hecho ética» (Levinas, 2005g, p. 320).

El *próximo* no es propiamente un fenómeno, por lo mismo su presencia no se entiende a partir de la representación. A partir de esto, la experiencia del Otro se presenta a través de un *No-lugar* que nos aproxima hacia lo Infinito (Levinas, 2005g, p. 327). Este punto marca una clara diferencia entre la manera que Levinas asume la experiencia del Otro y la propuesta del Husserl de *Meditaciones Cartesianas*, ya que para este último la experiencia de lo extraño remite al lugar de lo extraño, mientras que para el filósofo lituano la experiencia de lo extraño refiere a una huella que no se entiende bajo los parámetros de la presencia.

²⁰⁴ Levinas va a criticar la postura que asume el lenguaje como un discurso sobre la totalidad, pues desde esta perspectiva el sentido de la comunicación se encuentra en tematizar lo dicho, y por lo mismo se pierde el carácter concreto de aquel que habla.

²⁰⁵ Estar en contacto significa situarse en el ámbito de la sensibilidad que es previo a la conciencia objetivante. Por este motivo, en la obra *De otro modo que ser* se indica: «Estar en contacto: no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirme en el otro. En el propio contacto el que toca y el tocado se separan como si el tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en común» (Levinas, 1999b, p. 147)

²⁰⁶ Existe una diferencia importante entre la manera de concebir la sensibilidad en la obra *Totalidad e Infinito* y lo que será expuesto en el texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pues en este último la sensibilidad no se vincula únicamente con la noción de gozo, pues existe una estrecha relación entre lenguaje-sensibilidad y proximidad.

La inmediatez de lo sensible es propiamente un acontecimiento de proximidad. La caricia se bosqueja en contacto, sin que dicha significación se reduzca a un contenido de la conciencia. En la caricia se genera algo más que contacto físico, es la no-coincidencia del contacto, ya que se trata de un aproximarse, un susurrar en la intimidad sin jamás representar el significado. Porque el significado no proviene propiamente de la presencia, sino de su proximidad. En este aspecto, Levinas marca una diferencia en la manera de asumir la expresión de “en carne y hueso” propio de la intuición husserliana, ya que para Levinas dicha expresión no caracteriza la presencia ante la conciencia, sino sobre todo su proximidad.

La proximidad no se reduce ni a un estado psicológico ni a una modalidad de la conciencia, se trata de un punto originario de la subjetividad, por la que ésta se pone en contacto con el prójimo antes que cualquier palabra. La proximidad es lo no-representable de la alteridad, es una manera de relacionarnos con ella sin que se elabore dicho vínculo a través de un lenguaje formal.

Levinas abordó la proximidad como el acto de estar cara-a-cara con el Otro y la sensibilidad implicada en el contacto con Él.²⁰⁷ La experiencia de relación, que el sujeto experimenta debido a la proximidad sensible con el Otro, rompe necesariamente con el modelo de la conciencia, pues se busca asumir la subjetividad como irreducible a cualquier tematización. Es importante aclarar, que cuando Levinas habla de lo sensible no se refiere solamente a la diferencia entre un conocimiento intelectual y un acercamiento a lo individual, para Levinas « la significación propia de lo sensible, es algo que debe describirse en términos de gozo y herida, que son, [...] los términos de la proximidad», (Levinas, 1999b, p. 119) esto significa que

²⁰⁷ El tema de la sensibilidad como contacto, ya se encuentra desde la obra *Totalidad e Infinito*, específicamente con el tema de la caricia, la cual implica una experiencia de alteridad que desborda la conciencia.

la sensación es vulnerabilidad. El Otro afecta al sujeto en la sensibilidad, pues el ser vulnerable es exponerte al Otro.²⁰⁸

La relación con la alteridad no es sincrónica porque en ella se mantiene una inadecuación, que implica la imposibilidad de coincidencia entre el yo y el Otro, quienes procuran la proximidad pero a la vez conservan la distancia. Desde esta perspectiva, la maternidad y la vulnerabilidad expresan una relación en la cual el sujeto se encuentra relacionado con los otros a partir de su propio cuerpo. Por lo tanto, la alteridad en Levinas es previa a la representación y a la ubicación del sujeto.

En relación a la búsqueda de un lenguaje que no se comprenda bajo los parámetros de la ontología, Levinas establece la diferencia entre el Decir y el Dicho, la cual fue ampliamente abordada en *De otro modo que ser*. El Decir revela el ámbito de la pasividad, que se coloca al origen del lenguaje. El lenguaje de la alteridad es el Decir, el cual no es descriptivo, ni entra en un esquema cerrado, sino que alude al enigma, a lo desconocido y en este sentido permite la alteridad.²⁰⁹

La experiencia ética no parte del Dicho, propio de la ontología, sino que parte del Decir de la Ética, y por ello revela a la trascendencia²¹⁰ del Otro. En este sentido es posible comprender las palabras de Levinas al afirmar: «el uno-para-el-otro [...] no reposa en el ser [...] guía al discurso más allá del ser» (Levinas, 1999b, p. 210). Levinas busca entonces remontarse hasta *Decir*, lo cual a juicio de Levinas consiste en una: «reducción fenomenológica en la que se describe lo indescriptible» (Levinas, 1999b, p. 108). Se trata entonces de

²⁰⁸ En esta propuesta la vulnerabilidad no tiene un sentido negativo, ya que ser vulnerable al Otro refiere a la posibilidad de realmente abrirse a la alteridad, no en un sentido cognoscitivo, sino en el ámbito de la sensibilidad.

²⁰⁹ Levinas utiliza el término enigma para referir a la experiencia en la cual el Mismo y el Otro se encuentran cerca, pero al mismo tiempo separados entre sí. Considerados en una diferencia que no se puede comprender.

²¹⁰ Decir y Dicho también se pueden relacionar con el tiempo, ya que el primero corresponde al *Infinito*, mientras que el segundo busca la sincronía, esto es, la posibilidad de una representación conceptual.

una nueva forma de *epojé* que posibilita remontarnos a la experiencia ética del Decir.

Se trata de una *reducción*, la cual «no podrá hacerse de golpe de paréntesis, los cuales son, por el contrario, obra de la escritura; una reducción que alimenta con su energía la interrupción ética de la esencia».²¹¹ (Levinas, 1999b, p. 95). En este punto, es claro en qué medida los análisis de Levinas reivindican el espíritu de la fenomenología husserliana, pues lo Dicho que se tematiza debe ser reducido a su significación más propia, *el Decir*.²¹²

En la relación de proximidad se abre la posibilidad al lenguaje original,²¹³ «lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación» (Levinas, 2005g, p. 324). De esta forma, *el Decir* significa pura expresión y pasividad, es el comunicar «aunque sólo en un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa» (Levinas, 2001c, p. 163). Se trata de un lenguaje más antiguo que el de la *verdad del ser*; en una clara crítica a Heidegger. Por este motivo, Levinas afirma que en el lenguaje de la proximidad, la respuesta es anterior a la pregunta (Levinas, 2008b, p. 46).

Ahora bien, en concordancia con lo expuesto por Etienne Feron, la diferencia entre el *Decir* y el *Dicho* no se limita a una división de dos regiones particulares, por un lado el conocimiento y por otro la Ética, ya que en la propuesta de Levinas la proximidad se interpreta como *Decir*, pero es importante que ese mismo *Decir* se tematice en el Dicho, lo cual significa que

²¹¹ El término reducción hace referencia directamente a la reducción fenomenológica, sin embargo Levinas buscará redefinirla éticamente. En este sentido, se ve como Levinas busca llevar hacia nuevos horizontes de herencia fenomenológica, los cuales tendrán sentido a partir de la reflexión ética.

²¹² En el texto dedicado a Derrida en la obra *Nombres propios* se habla precisamente de esta reducción, que incluso es entendida por Levinas como un movimiento dialéctico: «La verdad de las verdades no sería, pues, reunible en un instante, ni en una síntesis en que se detenga el pretendido movimiento de la dialéctica. Ella está en lo Dicho y lo Desdicho y en lo De Otro Modo dicho- regreso, recuperación, reducción: la historia de la filosofía, o lo previo a ella» (Levinas, 2008b, p. 62)

²¹³ Teniendo como referencia la crítica de Derrida, Levinas reflexiona sobre un lenguaje original, en el cual lo intencional se convierte en ética. La proximidad traspasa la conciencia, ya que al ser contacto es ante todo responsabilidad (Levinas, 2005g, p. 320).

es solamente a través del lenguaje que se posibilita una significación ética. (Feron, 1977, pp. 72-78).

En otras palabras, el Decir se trata de un signo mudo²¹⁴ frente a la experiencia del rostro; sin embargo como el Otro exige una respuesta consciente es necesaria una salida al Dicho, la cual ya es una respuesta de la conciencia basada en la experiencia ética. De esta forma se sostiene que la experiencia ética no se limita exclusivamente al traumatismo del Mismo frente al Otro, no es simplemente un acto de abandono del Mismo frente al llamado del Otro. Es necesario el regreso del sujeto a sí Mismo, el regreso a la conciencia. Este hecho es denominado por Levinas como la salida del Decir al Dicho.

Es importante aclarar, que cuando el Decir se expone en el Dicho, el primero no se subsume en la tematización, pues el Decir refiere a una experiencia que implica ir más allá del Dicho.²¹⁵ De esta manera, el Dicho que proviene de la experiencia ética implicará, no una visión totalizante, sino una visión de la Ética entendida como responsabilidad hacia el Otro. El Decir que tiende al Dicho implica una obsesión²¹⁶ por el Otro, quien llama a una responsabilidad irrevocable. Con base en dicho pensamiento, Levinas manifestó: «Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado» (Levinas, 1999b, p. 183).

De modo que, la respuesta basada en la experiencia ética no se define como un monólogo en donde sólo intervenga la razón y los intereses propios,

²¹⁴ El Decir levinasiano es una nueva manera de comprender el lenguaje, ya que es «anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos [...] proximidad de uno a otro» (Levinas, 1999b, p. 48)

²¹⁵ Levinas afirma que el Decir debe asumirse como una intriga, pues aunque éste se absorba en el Dicho no se agota en ese acto. «Nada Dicho iguala la veracidad del Decir, no es adecuado a la veracidad anterior a lo verdadero, a la veracidad del acercamiento, de la proximidad más allá de la presencia» (Levinas, 1999b, pp. 98,219).

²¹⁶ Cuando Levinas establece el término *obsesión por el Otro* se refiere a lo siguiente: «Hemos llamado obsesión a esta relación irreductible a la conciencia; una relación con la exterioridad «anterior» al acto que la abriría» (Levinas, 1999b, p. 165).

sino se trata de un discurso ético que purifique las palabras antes de comenzar a hablar. Por este motivo, el Decir consiste entonces en un «acontecimiento extra-ordinario (a contracorriente de la presencia) de exposición a otro, de la sujeción a otro, es decir, el acontecimiento de la subjetividad» (Levinas, 2008b, p. 64)

En este aspecto, es importante destacar que para Levinas la relación con el rostro no se limita a un aislamiento entre dos, pues la fraternidad está inscrita en la proximidad del cara-a-cara. Dicha idea se encuentra desde *Totalidad e Infinito* al afirmar: «El lenguaje como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú “suficiente [...] El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia» (Levinas, 1999c, p. 226). De esta manera, la experiencia ética no consiste en la pérdida del sujeto en relación con el Otro, pues en el momento en el que Levinas aborda la importancia del tercero se posibilita la experiencia de la justicia. Por este motivo, se presenta la importancia de una *reducción* que descubra al ser como modalidad del Decir, en otras palabras, como justicia (Feron, 1977, p. 84).

Con la llegada del Otro es necesario abrir el lenguaje no en función del pensamiento, sino en razón de la bondad, esto significa que frente al Otro, es necesario efectuar una respuesta con el lenguaje ético y no ontológico, pues la conciencia ética es aquella que lleva en sí la responsabilidad por el Otro. Esta es la razón por lo que para Levinas la comunicación es imposible si se comienza a partir del Yo, pues para un sujeto “libre” los otros serían una limitación que conduce a la dominación.

Por esta razón, Levinas no establece simplemente la importancia del diálogo, ni tampoco refiere simplemente la importancia de la comunicación con los otros, ya que para el filósofo lituano el lenguaje no se reduce a la

palabra empírica, sino conduce a la responsabilidad propiamente ética.²¹⁷ (Levinas, 1999b, pp. 189-190). De esta manera, el lenguaje ético es aquel que supone *la proximidad* y que manifiesta el *Decir mismo*, que es anterior a todo pensamiento.

3.5 La subjetividad fracturada e inspirada

Levinas propone una nueva manera de entender el *psiquismo*, pues en la obra *Totalidad e Infinito* el psiquismo era entendido propiamente como separación. Pero en *De otro modo que ser* Levinas también afirma que el *psiquismo* está relacionado con la subjetividad, pero a partir del Otro en mí. Por esta razón, «el psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo» (Levinas, 1999b, p. 180).

En este punto, interviene lo que Levinas denomina como *recurrencia*, la cual puede ser entendida como el movimiento por el cual el sujeto regresa a sí a partir del Otro. Se trata de una búsqueda de identidad en un camino distinto de la espontaneidad del sujeto, y por esta razón se vincula con la alteridad. La recurrencia consiste en un regreso que no tiene como referencia el conocimiento, sino la ética entendida como responsabilidad para con el Otro, un acto que a pesar de mí me posibilita descubrirme como un ser

²¹⁷ En este punto es importante retomar una de las críticas que Jacques Derrida hizo al planteamiento de Levinas, ya que este último insistió en una heteronomía basada en el Decir que evite el Dicho político. En esta línea es posible referirse a las reflexiones elaboradas por Derrida en torno a la Hospitalidad (Rabinovich, 2014, p. 319). Ahora bien, la relación entre Levinas y Derrida se encuentra en textos como *Palabra de acogida*, en donde el filósofo argelino reconoce la importancia del pensamiento de Levinas, pues ambos autores buscaron la *deconstrucción* de la postura egológica de la conciencia a fin de encontrar la diferencia. Ahora bien, es importante aclarar que la deconstrucción no significa una demolición, sino radica en un pensar distinto que cuestiona el sentido de la metafísica moderna. En esta perspectiva, la reflexión de Derrida implica la deconstrucción de la subjetividad moderna y así su pensamiento encuentra líneas de enlace con la reflexión levinasiana (Samonà, 2005, pp. 15-16, 51-53)

bueno.²¹⁸ La recurrencia se asume entonces como una forma de encarnación, la cual será entendida como una responsabilidad de la que no es posible evadirse, y que se impone de manera previa a la explicación propiamente racional. ²¹⁹ Para Levinas, la recurrencia marcha a contrapelo de la intencionalidad objetivante, por lo que, la responsabilidad para con el otro no se reduce ni a una voluntad altruista ni a un instinto de benevolencia (Levinas, 1999b, p. 180). De esta forma, la obsesión por el Otro, en otras palabras, la relación irreductible a la conciencia, genera una responsabilidad radical, la cual es anterior a una obligación impuesta a la voluntad.

El hombre establece su subjetividad no como lo afirma Descartes con su famosa sentencia *cogito ergo sum*; afirmación que implica únicamente la identificación del sujeto con la conciencia de sí, sino que la subjetividad asumida a partir de la ética se establece con fundamento en la perturbación por medio del Otro, surge entonces la subjetividad como responsabilidad ante el Otro, «su subjetividad [...] es para el otro» (Levinas, 1999b, p. 210); lo que refiere a un nacimiento, que significa más allá del ser.

La configuración de la subjetividad ética²²⁰ se genera sólo a partir de la llegada del Otro, y de la responsabilidad necesaria del Mismo hacia Él. Se trata de una nueva manera de entender la hipóstasis,²²¹ ya que el sujeto toma

²¹⁸ Esta manera en la que Levinas propone la subjetividad es explicada por Levinas de la siguiente forma: «En este sentido, el sí mismo es bondad o está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo *lo suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la substitución» (Levinas, 1999b, p. 188). En el texto *De otro modo que ser*, Levinas ya no analiza la exterioridad del rostro, sino lo que se genera en el interior del sujeto a partir del llamado del Otro.

²¹⁹ Levinas sostiene que esta subjetividad se puede entender como una subjetividad de carne y sangre, la cual implica un sentido pre-original que no se explica a partir de la representación. (Levinas, 1999b, p. 138)

²²⁰ En este punto, es evidente la crítica que Levinas establece a la forma en que se ha comprendido la subjetividad, en la cual la razón es un elemento primordial. Para el filósofo lituano «lo que se impone es una noción de la subjetividad independiente de la aventura del saber y en la que la corporeidad del sujeto no se separe de la subjetividad» (Levinas, 1999b, p. 137).

²²¹ En los textos de juventud, Levinas ya hablaba de la hipóstasis en relación a la configuración de la subjetividad, pero en el texto *De otro modo que ser* Levinas abordará la hipóstasis ética, la cual surge en cuanto identidad que no se justifica por ella misma (Levinas,

conciencia de sí, cuando asume su responsabilidad para con el Otro. La subjetividad ética es el testimonio de que el sujeto lleva al Otro en su seno, lo cual en términos del propio Levinas se expone de la siguiente forma:

«encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel».²²² (Levinas, 1999b, p. 183). La subjetividad ya no es comprendida como en la obra *Totalidad e Infinito*, en la que un sujeto “ateo” es llamado por el rostro del Otro, sino que previamente existe una responsabilidad por el Otro, se trata entonces de una subjetividad vulnerable, que se entiende a partir de ser-para-el-otro al grado de conducir a la sustitución.

Por lo sustitución la subjetividad es alterada,²²³ en la medida que el sujeto se vuelve otro en el mismo. La sustitución no se reduce a una implantación ni a una imposición, sino que refiere a la alteración del sujeto, en otras palabras, la subjetividad es fracturada,²²⁴ al grado de perder su sitio. Por este motivo, la sustitución no es un acto, sino es ante todo una pasividad, pues el sujeto que se asume desde la responsabilidad para con el otro es un desnudamiento, pura susceptión, en otras palabras, consiste en descargar el peso de la identidad.

1999b, p. 172). En este texto, Levinas ya no analiza la exterioridad del rostro, sino lo que se genera en el interior del sujeto a partir del llamado del Otro.

Ahora bien, la subjetividad asumida como el Otro-en-el-Mismo no se entiende como una correlación de intencionalidades ni tampoco como un diálogo recíproco sino como el surgimiento de una subjetividad ética.

²²² La reflexión sobre *la evasión*, propia de los textos de juventud, puede relacionarse con lo propuesto en la obra *De otro modo que ser*, pues analizar la subjetividad a partir de ser para el Otro implica asumir que el Yo se encuentra evadido, se trata del Otro-en-el-Mismo que no le permite al sujeto ubicarse en una identidad estable, y de este modo el Yo se abre a la expulsión (Levinas, 1999a, p. 67). [La presente referencia se encuentra en el texto Jacques Rolland titulada «Salir del ser por una nueva vía», el cual se ubica en la edición del presente texto de Levinas]

²²³ Para Levinas ser yo no significa identificar la subjetividad a partir de la conciencia, sino asumir que la configuración de la subjetividad se genera a partir de la respuesta responsable al Otro. A partir de lo anterior es que Levinas critica las concepciones intelectualistas de la ética que dan prioridad a la libertad del sujeto, por encima de la responsabilidad hacia el Otro; esto es lo que Derrida ha nombrado como la primacía heterológica de la ética Levinasiana.

²²⁴ Esta idea es expuesta en el texto *De otro modo que ser* de la siguiente forma: «El infinito no se señala a una subjetividad –unidad ya hecha – mediante la orden de volverse al prójimo. La subjetividad en su *ser* deshace la *esencia* substituyéndose por el otro» (Levinas, 1999b, p. 58).

De esta manera, se entiende por qué en Levinas, a diferencia de Husserl, la subjetividad no coincide exclusivamente con la identidad,²²⁵ ni se expresa únicamente en términos de conciencia intencional objetivante; ya que para el filósofo lituano la subjetividad también se manifiesta a partir de la sensibilidad, la maternidad,²²⁶ la vulnerabilidad, en otras palabras, a través de experiencias que no se asumen a través de la teoría y la representación. La subjetividad propia de la sensibilidad consiste en un abandono sin regreso. Por esta razón, «La subjetividad –lugar y no-lugar de esta ruptura – se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad» (Levinas, 1999b, p. 59). Dicha pasividad al mismo tiempo nos conduce a tener una responsabilidad por el Otro. Por lo tanto, si en las obras de juventud, es el *hay* lo que provocaba nuestro insomnio, posteriormente será el rostro el que nos mantiene en el insomnio, pues la vulnerabilidad del Otro nos invita a la constante vigilia (Idareta Goldaracena, 2011, p. 86).

La noción de sustitución se encuentra relacionada con la pasividad, la cual se asume como una pasividad en acusativo, a diferencia de un sujeto que se afirma propiamente en nominativo (Levinas, 1999b, p. 145). La subjetividad humana no es entonces únicamente autonomía, sino propiamente *sujeción* al Otro. De esta manera, el sujeto se reconoce como sujetado al Otro, ya que éste lo recibe en un tiempo y en lenguaje que lo preceden, así «su *subjetividad* es efecto y nunca causa» (Rabinovich, 2014, p. 311) La subjetividad se comprenderá entonces como una relación con la alteridad, de la cual no es posible escapar.

²²⁵ Para Levinas, la substitución es previa a la identidad y por este motivo la posibilidad de ruptura de la esencia es primordialmente ética. Se trata de una unicidad sin identidad: «Este arrancarse a sí mismo en el seno de su unidad, esta absoluta no-coincidencia, esta dia-cronía del instante significa al modo del uno en tanto que penetrado por el otro» (Levinas, 1999b, p. 103).

²²⁶ Cuando Levinas presenta la experiencia de maternidad, la asume en un sentido amplio, pues es posible concebir la filialidad como una auténtica relación con los seres humanos sin la necesidad de un parentesco biológico. (Levinas, 2008a, p. 62).

Si en el texto *Totalidad e Infinito* uno de los temas fundamentales era el de la relación con la exterioridad, en la obra *De otro modo que ser* un aspecto fundamental es la sustitución, la cual refiere a una interioridad en relación con el Otro. Lo anterior es expuesto por Levinas de la siguiente forma: «la unicidad del yo responsable solo es posible *dentro* de la obsesión por el otro, *dentro* del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, *dentro* de un *anteriormente* irrepresentable» (Levinas, 1999b, p. 195).

Para Levinas, la responsabilidad para con el Otro se encuentra inscrita en la subjetividad como un pasado inmemorial, es decir, no refiere al tiempo sincrónico, pues la experiencia del Otro conduce a una diacronía que expone una temporalidad distinta, pues ésta no consiste en un presente común, sino ante todo un porvenir que no es posible imaginar.²²⁷ Ahora bien, Levinas asume la experiencia de un pasado inmemorial porque la respuesta otorgada al Otro no surge de una *decisión* a partir de la libertad del sujeto. «El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato» (Levinas, 1999b, p. 150). El uno-para-el-otro se encuentra al margen de una finalidad, no es una satisfacción, ni se reduce a una estructura dentro de un sistema.²²⁸ Se asume entonces como una gratuidad que rompe con un interés preconcebido.

La exterioridad no se recupera dentro de la inmanencia; no se coloca en el orden de la conciencia objetivante, sino que es obsesiva, no-tematizable e incluso anárquica, pues es anterior a cualquier iniciativa del sujeto. Se trata entonces de una responsabilidad que no se entiende a partir de algún

²²⁷ La noción de diacronía que previamente había sido analizada por Levinas en *El Tiempo y el Otro*, adquiere un papel fundamental en el texto *De otro modo que ser*, ya que Levinas establece en este texto una diferencia entre la diacronía y las concepciones clásicas del tiempo, como es la propuesta kantiana, la noción del flujo de conciencia de Husserl y la propuesta de Hegel sobre el tiempo (Suazo, 2009).

²²⁸ Es importante recordar que en la relación del uno-para-el-otro es fundamental la experiencia de la justicia, la cual es introducida a partir de la experiencia del *tercero*. Pero Levinas, asume la justicia solamente desde una perspectiva ética y en este sentido, ella no se reduce a una legalidad, ni tampoco a un equilibrio social, ya que esto último implicaría elaborar reflexiones desde una perspectiva política (Levinas, 1999b, p. 238).

compromiso previo, sino que refiere a una responsabilidad que proviene de un pasado inmemorial, ya que sólo de esta manera sería posible asumir la exterioridad en un sentido ético. De esta forma, Levinas expondrá la subjetividad como rehén, en la medida que el Yo pierde su posición soberana.

Además, Levinas utiliza la figura de la Huella²²⁹ para exponer que el Otro siempre se nos escapa, a diferencia del aparecer fenoménico, el cual sí puede ser retenido por la conciencia intencional. De esta manera, Levinas sostiene: «El brillo de la huella es enigmático, [...] No podría servir como punto de partida para una demostración, la cual inevitablemente la habría conducido dentro de la inmanencia y de la esencia» (Levinas, 1999b, p. 56). La obligación que se genera a partir de la proximidad del Otro no se reduce a una representación, sino que significa *de otra manera*. Desde esta perspectiva, la experiencia del Otro se asume como un no-fenómeno, lo cual no significa falsedad, sino únicamente el asumir que su realidad escapa a la representación.

Con base en lo anterior, es posible concluir que el egoísmo que definía al Mismo es simplemente anulado, ya que la experiencia ética implica una nueva forma de concebir al sujeto, en otras palabras, y tal como Levinas lo expone: «El Decir de la responsabilidad es el único modo en el cual el uno que no se encierra en sí sino que se desnuda en la recurrencia substituyéndose». ²³⁰ (Levinas, 1999b, p. 214). El Decir que significa antes que la esencia consiste en una significación que se refiere al Otro a través de la relación de proximidad, la cual se puede asumir como responsabilidad «y se podría llamar, humanidad, subjetividad o *sí mismo*» (Levinas, 1999b, p. 97).

²²⁹ La huella no se asume como un signo, no es la huella de una presencia, en otros términos, no se refiere a una tematización, pues de ser así se perdería el sentido de pasividad absoluta (Levinas, 1999b, pp. 192,242).

²³⁰ Este tema es un punto que ha generado mucha polémica en el pensamiento de Levinas, pues se considera que la substitución constituye la pérdida del sujeto en razón del Otro, sin embargo no se trata de una desposesión del sujeto en el Otro, sino que el sujeto se constituye como un ser ético a partir de esta relación.

De tal forma que, en el pensamiento de Levinas es a través del tiempo, el lenguaje y la subjetividad que es posible experimentar la alteridad. Pues como se mencionaba anteriormente, la subjetividad se conforma entonces a través de la diacronía, que al manifestar la relación con la alteridad, posibilita el Decir, el lenguaje ético. Por este motivo, en la proximidad con el Otro «la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir» (Levinas, 1999b, p. 158).

Ahora bien, el Otro no se dirige a la razón del hombre, sino que va a su bondad, que es anterior a la elección. En otras palabras, somos elegidos sin asumir la elección, ya que sólo de esta forma es posible la experiencia absolutamente heterónoma. Como se afirmaba anteriormente, la respuesta otorgada al Otro, no surge a partir de un análisis racional en torno al actuar humano, sino que a partir de la perturbación del Otro surge la conciencia moral,²³¹ esto significa que en la filosofía de Levinas, el Bien es anterior al Ser y la bondad anterior a la razón.²³² (Levinas, 1999b, p. 194)

La conciencia moral se caracteriza por un sujeto que ha sido asombrado por la vulnerabilidad del Otro y a partir de esto se le exige despertar a la responsabilidad irreductible por el Otro. El despertar de la conciencia surge entonces por el hecho de sentirnos afectados por la vulnerabilidad²³³ del Otro, y a partir de esto se posibilita una

²³¹ En relación al surgimiento de la moralidad, Levinas en la obra *Totalidad e Infinito* afirma lo siguiente: «La maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación *ex nihilo*, [...] El milagro de la creación consiste en crear un ser moral.» (Levinas, 1999c, p. 111).

²³² El Bien se asume entonces como lo no-presente, como lo imposible de conceptuar, lo que no entra dentro de la representación (Levinas, 1999b, p. 55).

²³³ La propuesta de Levinas ha tenido impacto en distintos filósofos, los cuales han buscado elaborar una lectura novedosa del pensamiento de Levinas. Dentro de estos autores, es posible mencionar a Judith Butler, quien en algunas de sus obras como *Vida precaria* y *Dar cuenta de sí mismo* expone de manera evidente la influencia que tiene del filósofo lituano. Para esta filósofa somos seres en falta y en este sentido es la vulnerabilidad lo que manifiesta nuestra condición de seres humanos.

Butler llega a estas afirmaciones a partir de la importancia que el otorga al cuerpo humano, ya que éste es vulnerabilidad, fragilidad, heteronomía. (Melich, 2014).

descategorización y una crítica a la categorización de nuestro continuo proceder (Idareta Goldaracena, 2011, p. 89).

Debido a que la conciencia moral sólo es despertada por el encuentro ético con el Otro, la verdad asumida a partir de la ética sólo puede ser posible sobre la base de una libertad cuestionada en donde el Mismo es capaz de escuchar el llamado del Otro y por lo tanto actuar con responsabilidad a través de la justicia. Es una obediencia por medio de la cual el sujeto se presenta ante el Otro, como respuesta ante su llamado. Dicha respuesta no se define en términos de la razón, consiste en «puro testimonio de la desmesura que ya me ordena y que es dar al otro arrancando el pan de la boca y haciendo donación de la piel» (Levinas, 1999b, p. 213).

El Otro exige ser escuchado por un sujeto capaz de responder a través de la Bondad, lo que significa el paso de una verdad asumida como develamiento, propio de la ontología, a la verdad asumida como testimonio, propio de la Ética. La verdad de la ontología, propuesta por Heidegger, implica un humanismo que encuentra su sentido a partir de la preocupación por la verdad del Ser. Por otro lado, para Levinas el humanismo implica la respuesta a la Verdad del Otro; de tal forma, que tanto para Heidegger como para Levinas para poder otorgar un sentido a la palabra humanismo es necesario pensar al hombre en relación con un llamado: El llamado de la verdad del ser para el primero y en Levinas se trata del llamado de la Verdad del Otro, la cual no pide ser pensada, sino servida.

Para el filósofo lituano, existe una escucha prioritaria que desconcierta al hombre, la cual es atendida por otra dimensión de lo humano y se relaciona con la bondad. En la escucha de la verdad del Otro, el sujeto se encuentra solicitado de una manera radical a convertirse en responsable del Otro; esto es lo que Levinas denomina como verdad de testimonio, la cual no se define como servicio al Ser como en Heidegger, sino que se manifiesta como respuesta ante el llamado del Otro, la cual consiste en «*un paso fuera*

del hombre, pero encontrándose en una esfera dirigida hacia lo humano, excéntrica»²³⁴ (Levinas, 2008b, p. 49) De esta manera, ir hacia el Otro consiste en una salida hacia lo humano en clave ética.²³⁵

La verdad de testimonio es aquella mediante la cual el sujeto testimonia al Infinito, que es anterior a la conciencia y al Ser. Se trata de una Verdad que llama al hombre y que lo atraviesa, es el nacimiento de un sujeto a partir de la proximidad con el Otro. Así, al llamado del Otro «sólo puede responderse «heme aquí» [...] Heme aquí: decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras, ni de cánticos. Constricción a dar a manos llenas» (Levinas, 1999b, p. 217).

El pensamiento de Levinas, se define entonces como una nueva forma de asumir al hombre, un humanismo basado totalmente en la responsabilidad hacia el Otro, ya que «La responsabilidad para con el Otro [...] no significa el develamiento de algo dado y su recepción o percepción, sino mi exposición al Otro» (Levinas, 1999b, p. 216). El compromiso hacia lo verdaderamente humano consiste en la responsabilidad que se tiene por el Otro, en otras palabras, «ser sí mismo es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del Otro»²³⁶ (Levinas, 1999b, p. 187) En relación a esta responsabilidad ilimitada para con el Otro, es posible encontrar un nexo entre la manera de asumir el Deseo Metafísico de *Totalidad e Infinito* y la experiencia ética a partir del Otro en *De otro modo que ser*, pues «cuanto más respondo más responsable soy [...]

²³⁴ Las cursivas se encuentran en el texto original

²³⁵ Para Levinas, este hecho consiste en una utopía, pero no en el sentido de un sueño que jamás se puede realizar, sino como el «calvero en que el hombre se muestra. Claridad de la utopía» (Levinas, 2008b, p. 49). Ya no se trata entonces de la *Lichtung* heideggeriana, sino que refiere a la experiencia del Otro.

²³⁶ Desde esta perspectiva, la subjetividad se asume como una heteroafección, ya que en la obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* se propone un ser sí mismo sin unicidad. El sí mismo refiere a una experiencia heterológica que es posible a partir de la obsesión por el Otro (García Ruíz, 2016, p. 123).

Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito» (Levinas, 1999b, p. 157).

En la eliminación del yo como núcleo aparece la situación humana más radical, que permite la apertura hacia un nuevo humanismo, en el cual no tiene lugar la afirmación del hombre como meta y fin, sino que el sujeto se entiende como responsable por el Otro, pero al mismo tiempo se trata de un humanismo basado en el Deseo Metafísico, el cual al ser de naturaleza es insaciable, se encuentra más allá de cualquier necesidad humana.²³⁷

Se trata entonces, de hacer renacer al hombre, cuestionando su libertad, a fin de encontrar la subjetividad en la pasividad radical, es decir, en la experiencia con el Otro; pues como afirma Levinas «es a partir de una pasividad radical de la subjetividad que recuperamos la noción de una “responsabilidad que desborda la libertad”» (Levinas, 2006, p. 102).

De ahí que, el encuentro con el Otro y la respuesta otorgada es lo que posibilita el desarrollo de un verdadero humanismo, el cual ya no se manifieste en torno a las posibilidades del sujeto, sino que se encuentre al servicio del Otro. En esta escucha, el sujeto se encuentra llamado de una manera más urgente a convertirse en responsable por el Otro. La propuesta de Levinas muestra un humanismo capaz de reconocer el valor de cada hombre en sí mismo y no en función del sistema, y en este sentido la propuesta de un humanismo que parta de la experiencia del rostro del Otro y de la respuesta responsable hacia él, deriva en la articulación de un otro modo de ser del humanismo.

²³⁷ Al final del texto *Ética e Infinito* Levinas afirma que una vida en verdad humana no se queda satisfecha en ella misma, sino es aquella que debe despertarse hacia el Otro. Pues el ser no es la fuente de todo derecho y sentido (Levinas, 2008a, p. 103).

CAPÍTULO IV

LA EXPERIENCIA DEL OTRO A PARTIR DE LO CONCRETO

En la medida que la experiencia del Otro se asume principalmente como Rostro, el cual rompe con la estructura de conciencia es complejo afirmar una herencia con la tradición fenomenológica, pues el propio Levinas indica que la experiencia del Otro no se asume como un fenómeno, más bien el acceso al rostro es propiamente ético.

Sin embargo, la reflexión en torno a la experiencia del Otro en Levinas también puede ser abordada a partir de experiencias que permiten la trascendencia en la temporalidad. En este sentido, la subjetividad es fracturada por la experiencia del Otro y al mismo tiempo ésta posibilita abordar una estructura de la conciencia que permite el despertar ético a partir del Otro. En este aspecto, se puede afirmar la fidelidad de Levinas con la fenomenología ya que el filósofo lituano buscará una *epojé* que remonte lo tematizado a un estadio previo, en otras palabras, en devolver a un estado original lo categorizado. De tal manera, que el objetivo central del presente capítulo consiste en vislumbrar aquellas sedimentaciones de sentido que al estar abiertas a la alteridad posibilitan la experiencia ética.

Ahora bien, es a partir de la sensación, que el sujeto no permanece en el modelo idealista, pues las cosas materiales, antes de convertirse en objetos, son *vividas a través del cuerpo*. De tal manera que, sólo recurriendo al desarrollo de la fenomenología genética es posible abordar el tema de la intencionalidad transitiva; en este sentido, las lecturas de Levinas sobre la sensación en Husserl son inspiradas por una profundización de la fenomenología a través del concepto de pasividad. Así, la fenomenología

levinasiana tendrá como punto de referencia ámbitos no-objetivantes. Por lo tanto, la tesis a defender consiste en que la sensación y la donación de sentido por parte de lo sensible, muestran los aspectos fenomenológicos que posibilitan el acceso hacia una ética entendida como pasividad.

4.1 La búsqueda de los horizontes olvidados a partir de una intención trascendente

Husserl asumió la experiencia del otro a través del ámbito epistémico, pues el análisis de la quinta meditación cartesiana expone en qué medida la objetividad del mundo surge a partir de la subjetividad trascendental.²³⁸ En este sentido, existe una clara relación entre la Lógica y la Ética en Husserl, pues para el autor de las *Investigaciones Lógicas* las leyes axiológicas remiten a una intelección. De esta manera, en la concepción ética de Husserl se debe asumir la primacía del Yo como posibilidad de un ser moral (García Ruiz, 2012, pp. 200-201).

En la obra *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas le critica a Husserl el hecho de que toda vivencia implica una constitución que se encuentra ligada con la conciencia. El filósofo lituano denomina a este momento una reducción egológica, porque el mundo queda constituido a partir de la propia subjetividad. Levinas nombra este acto como el *intuicionismo intelectualista* de Husserl en la medida que toda intuición se refiere en última instancia al ámbito intelectual. Frente a esta postura, Levinas presenta la importancia de una intuición que no tenga como referente último la reflexión teórica.

²³⁸ Dicha afirmación es expresada por Husserl de la siguiente forma: «tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido “otro ego”» (Husserl, 2005b, p. 40).

La postura de Levinas frente a Husserl no es totalmente negativa, ya que desde la perspectiva del filósofo lituano, la aportación primordial de la fenomenología de Husserl consistió en sugerir *nuevos modos de pensamiento a partir de la transitividad de la conciencia*, la cual implica elementos de la vida como la afectividad y la actividad, que facilitan la noción de existencia que proponen tanto Heidegger²³⁹ como Sartre (Levinas, 2005a, pp. 150-151).

Ahora bien, aunque Levinas rescata de Husserl el hecho del redescubrimiento de la intencionalidad asumida como apertura a la realidad desde parámetros tanto teóricos como prácticos, le critica al autor de las *Investigaciones Lógicas* la primacía del ámbito intelectual, que Husserl considera la base de cualquier otro tipo de intencionalidad (Levinas, 2004b, p. 123).

En contraposición a esta postura, Levinas propondrá la búsqueda por lo concreto, que al mismo tiempo refiera una intencionalidad que no se mueva bajo los parámetros de la inmanencia. En este sentido, la propuesta de Levinas no consiste únicamente en la crítica o en la oposición a la fenomenología trascendental, sino que busca superar dicha postura desde el interior de la propia fenomenología. Por este motivo, Levinas afirma: «Hacer fenomenología es, ante todo, investigar y convocar la “intriga humana” – o interhumana – [...] es investigar la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última» (Levinas, 2001f, p. 261)

En este sentido, la propuesta de Levinas necesariamente requiere de una extensión de la fenomenología husserliana, la cual se llevará a cabo a través de las reflexiones sobre la sensibilidad y la materialidad (Dabrowski, 2001, pp. 41-43).

²³⁹ Como el propio Levinas lo indica, la vida de la afectividad se trata de una orientación que no es un *saber*, sino que posee otro dinamismo. Esta noción será recuperada por Heidegger a partir de la descripción del utensilio. (Levinas, 2008a, p. 31).

Así pues, el filósofo de la alteridad, no continúa de manera absoluta con las conclusiones asumidas por Husserl, ya que Levinas no aceptará la importancia que se otorga a la teoría y a la comprensión, y buscará vencer el intelectualismo de Husserl a partir de una intención, la cual debe ser entendida como no-adecuación. Se trata de una intención trascendente,²⁴⁰ que no sólo será asumida a partir de lo concreto y material, sino que además posibilitará las condiciones necesarias para pensar más allá de la constitución egológica (Dabrinski, 2001, pp. 46-47).

Con base en su herencia fenomenológica, Levinas relaciona la intencionalidad con la trascendencia, pero a diferencia de Husserl, el filósofo lituano aclara que en la intencionalidad también se encuentra presente la atención al Otro. En este sentido, la propuesta fenomenológica levinasiana busca describir la trascendencia a partir de una intencionalidad afectiva que no se limite a los parámetros de la intencionalidad cognoscitiva (Samonà, 2005, pp. 55-56). De esta manera, se presenta la necesidad de indagar en la posibilidad de una intención intersubjetiva que complete a la intelectual.²⁴¹

Levinas propondrá la búsqueda por una intención que refiera a lo concreto-sensible, la cual implique una intencionalidad que no se mueva en los parámetros de la inmanencia; se trata de una intención trascendente, que no sólo será asumida a partir de lo concreto y material, sino que posibilitará las condiciones para reflexionar fuera de los parámetros de la egología.

Esta apertura en el tema de la intencionalidad posibilita el análisis en el ámbito de la voluntad y el sentimiento, pues todas las formas de la vida, como son el plano afectivo, práctico y estético se caracterizan por su relación con una realidad distinta de ellas (Levinas, 2004b, p. 71). Ahora bien, la

²⁴⁰ Como lo afirma el propio Levinas: «La intención *hacia el otro*, llevada a su culminación, revela el desmentido que asesta a la intencionalidad» (Levinas, 1999b, p. 63).

²⁴¹ Se presenta de esta manera una posibilidad que puede ser desarrollada más allá de los planteamientos hechos por Husserl acerca de la ética y la relación con el Otro. Para el filósofo lituano, la relación con el otro debe ser abordada como una intencionalidad irreductible a los parámetros intelectuales (Levinas, 2008a, p. 32).

presencia de lo afectivo conduce a la consideración de lo concreto y al mismo tiempo nos remite a realidades que no pueden ser reducidas por el Yo (Dabrowski, 2001, pp. 18-19). En este sentido, se ve la necesidad de considerar la vida en todas sus formas y no únicamente en el ámbito de la representación.

El mundo afectivo se convierte entonces en una posibilidad para el ámbito pre-reflexivo, no-teorético y por ende trascendental, es decir, aquello que refiera a la exterioridad. Es en este punto, que Levinas marca una ruptura radical con la propuesta de idealista de Husserl, sin abandonar el tema de la intencionalidad.²⁴² (Dabrowski, 2001, p. 35). Por este motivo, Levinas buscará una intencionalidad en la que el *noema* no sólo se independiza de la *noesis*, sino que presenta a un sujeto que se asume pasivamente a partir de la sensibilidad.

Como se mencionaba anteriormente, este giro en el análisis sobre la intencionalidad también se encuentra estrechamente relacionado con la intención referida al Otro,²⁴³ la cual es una relación y una intención pero que debe asumirse en términos distintos a lo estrictamente intelectual, ya que esta intencionalidad se *protiende* en el deseo metafísico hacia un punto que ya no puede ser *retenido* en la conciencia. La dimensión intersubjetiva se entonces vuelve una salida del solipsismo expuesto en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I*.

²⁴² Husserl aceptó la posibilidad de estructuras no objetivantes de la conciencia, específicamente a partir de la sensibilidad. Sin embargo, la diferencia importante con Emmanuel Levinas es que para el autor de las *Investigaciones Lógicas* la conciencia impersonal termina refiriéndose a la conciencia intencional, mientras que para Levinas la estructuras no-objetivantes de la conciencia precisamente al no reducirse a los parámetros intelectuales posibilitan la trascendencia.

²⁴³ Es a partir de la herencia fenomenológica que Levinas relaciona la intencionalidad con la trascendencia, pero en la intencionalidad también se encuentra presente la atención al Otro. En este sentido, la propuesta fenomenológica levinasiana busca describir la trascendencia a partir de una intencionalidad afectiva que no se limita a los parámetros de la intencionalidad cognoscitiva.

Ahora bien, la experiencia de alteridad será posible a partir del desarrollo de la fenomenología entendida desde el punto de vista genético, que posibilitará una síntesis pasiva, que a juicio de Levinas, da apertura a la intersubjetividad. Por lo tanto, no basta el análisis de una fenomenología que refiera a los objetos a una subjetividad ya configurada; sino que es necesaria la reflexión de una fenomenología genética que esclarezca las sedimentaciones subyacentes, que posibilitan el surgimiento de la fenomenología estática.²⁴⁴

Desde esta perspectiva, la fenomenología genética es aquella que busca esclarecer las sedimentaciones de sentido que permiten la presencia del objeto. Por este motivo, el aparecer del ser por medio de la representación no es el último sentido de la subjetividad. Así, el trabajo de Levinas va más allá de la propuesta fenomenológica tanto de Husserl como de Heidegger.

En la *Teoría fenomenológica de la intuición* el tema de una intuición no-teorética sólo se encuentra mencionado, pero este punto será abordado por Levinas de manera más explícita a partir de 1940. No obstante, la propuesta de la tesis doctoral posibilitó la reflexión hacia una relación con lo trascendente a partir de lo sensible. De tal forma que, es en textos posteriores que Levinas se preguntará por las estructuras necesarias para asumir la trascendencia fuera de los parámetros de la inmanencia.²⁴⁵ (Dabrinski, 2001, p. 44)

Es en los textos *La obra de Edmund Husserl* (1940), *La ruina de la representación* (1959) y posteriormente en *De la conciencia a la vigilia* (1974)

²⁴⁴ La reflexión sobre la fenomenología desde la perspectiva estática es posible encontrarla en varios textos de Edmund Husserl. Entre los más representativos, es posible referir los siguientes: *Ideas II*, *Lógica formal y Lógica trascendental*, el §38 y §39 de *Meditaciones Cartesianas* y años después en la *Crisis de las ciencias europeas*.

²⁴⁵ Se trata de una trascendencia en la inmanencia pero de un modo distinto a lo propuesto por Husserl, ya que para Levinas lo trascendente no se reduce a los parámetros de la inmanencia. Para el filósofo lituano, la trascendencia en la inmanencia consiste en la experiencia de lo trascendente en la temporalidad.

es donde Levinas plantea de forma explícita estos temas. En dichas obras, el filósofo lituano, replantea la posibilidad de la intencionalidad a partir de lo concreto, por ello analiza la intencionalidad desde la estructura de la sensibilidad. A partir de este momento, Levinas no limita su interpretación de Husserl a partir del intelectualismo, pues en esta época, el filósofo de la alteridad explora en la filosofía de Husserl los horizontes de la axiología, la materialidad y la pasividad, lo que al mismo tiempo le posibilitó una nueva lectura de la fenomenología y de sus posibilidades. (Dabrinski, 2001, pp. 52-53).

A juicio de Levinas, la fenomenología abre la posibilidad de reflexiones que no se limitan a lo teórico, a partir de la recuperación de la sensación en sí misma y no sólo en función del conocimiento. Lo anterior se manifiesta en textos como la *Conciencia interna del tiempo* y en la obra *Experiencia y juicio*, pues en ellas Husserl elabora reflexiones sobre la sensibilidad y la subjetividad. En dichos análisis se presenta la imposibilidad de la reducción del dato sensible en términos teóricos. Para Husserl las sensaciones se presentan con una intencionalidad distinta a la objetivante, que Levinas interpretará como intencionalidad más profunda (Levinas, 2004b, p. 75). La función de la sensibilidad es una clave que permite comprender una experiencia sin concepto, pues ella posibilita un movimiento capaz de generar la subjetividad a partir de la alteridad.

Por esta razón, para Levinas la fenomenología genética de Husserl es condición para el paso hacia una nueva manera de asumir a la fenomenología, la cual al tener como referencia la exterioridad, permitiría una reflexión sobre la experiencia de lo extraño desde una perspectiva propiamente ética. De esta forma, si la inmanencia del sujeto puede ser *quebrada* es porque en ella están

otorgadas dichas condiciones, lo que posibilita el paso de la fenomenología intelectualista hacia una fenomenología de la pasividad.²⁴⁶

4.2 La irreductibilidad de la experiencia sensible

El rompimiento de la estructura del pensamiento objetivante será posible a través de la búsqueda por lo concreto, y en este sentido, tal como lo afirma Dabrowski, la propuesta de Levinas requiere de otro tipo de fenomenología, la cual no se defina únicamente como un intelectualismo (Dabrowski, 2001, p. 47). En el texto, *La obra de Edmund Husserl* se replantea las posibilidades de la intencionalidad por la vía de lo concreto, específicamente a partir de la sensibilidad.²⁴⁷ Desde la perspectiva de Levinas, este es uno de los aspectos más relevantes de los análisis de Husserl sobre la intencionalidad, ya que se afirma que no sólo existe la objetivación teórica, sino que es posible otros modos de acceso a la realidad (Levinas, 1999b, p. 81), lo cual permitió que Levinas reflexionara en torno a la *intencionalidad del sentir*.

Se trata de una intencionalidad que se establece a partir de lo inmediato, en consecuencia, no es posible comprenderla a partir del ámbito reflexivo. Se trata de una intencionalidad no-objetiva que al mismo tiempo exprese una relación con la trascendencia. Pero que al mismo tiempo, no se reduzca a los parámetros de inmanencia/trascendencia propios de la reflexión, en otras palabras, se busca una trascendencia «más allá de la reminiscencia [...] que no entra en la unidad de la apercepción trascendental» (Levinas, 1999b, p. 215).

²⁴⁶ Es necesario preguntarse si el comienzo es propiamente un acto de conciencia o por el contrario dicho comienzo se encuentra precedido por aquello que de suyo no se puede sincronizar, por lo irrepresentable, que manifiesta una anarquía y una absoluta alteridad. (Levinas, 1999b, p. 246).

²⁴⁷ La propuesta levinasiana de 1940 a 1960 consiste principalmente en el análisis de los horizontes olvidados por la propuesta de la fenomenología trascendental. Pero se trata de horizontes que no fueron considerados ni por Husserl ni por el Levinas de la *Teoría de la Intuición*.

De esta manera, el horizonte de la sensibilidad implica una intencionalidad que accede a la trascendencia de una manera distinta a la propuesta idealista, ya que a juicio de Levinas, la alteridad encuentra su sentido en la trascendencia posibilitada por la sensibilidad.²⁴⁸

Por lo tanto, Levinas retomó de la fenomenología principalmente los conceptos de intencionalidad y sensibilidad, los cuales permiten nuevas reflexiones en el ámbito fenomenológico, específicamente en la propuesta de la fenomenología genética. Al analizar el tema de la sensibilidad, Levinas explica que de acuerdo a la fenomenología de Husserl, el ser se pone de manifiesto gracias a la intuición. Esto debido a que la intención de una palabra no produce que el objeto sea visto de manera directa, pues aunque es significativa, ésta se encuentra vacía. A la intención de significación le corresponden los datos aportados por medio de la intuición.²⁴⁹

De tal manera, que es *la intuición sensible* la que otorga la presencia del objeto en carne y hueso. A partir del dato sensible se rompe con la perspectiva del sujeto idealista, ya que éste se encuentra arrastrado por situaciones que no pueden ser entendidas bajo los parámetros del Yo puro, en otras palabras, el sujeto está inmerso en situaciones que no se solucionan en representaciones (Levinas, 2005b, p. 203). Se trata entonces de una noción de experiencia a partir de lo inmediato, y es debido a esto que se posibilita el sentido de la absoluta alteridad.

Lo sensible se caracteriza por ser dado de golpe antes de ser buscado, lo que implica que el sujeto, ya se encuentra en lo sensible antes de pensar

²⁴⁸ En concordancia con lo que afirma Dabriniski, la propuesta de Levinas continúa siendo una fenomenología que refiere a un movimiento intencional, específicamente a la intencionalidad de lo sensible, la cual es capaz de abrirse a la auténtica trascendencia (Dabriniski, 2001, p. 79).

²⁴⁹ Es por medio de la intuición que la cosa se da “llena” a la conciencia y esta presencia en la conciencia es lo que Husserl denomina como evidencia de la verdad. De esta manera, para Husserl la evidencia en Husserl se define como uno de los elementos centrales en el acceso a la verdad.

los objetos (Levinas, 2005b, pp. 202-203). Por este motivo, el volver a las cosas mismas consiste en el regreso a los actos en los que se manifiesten las cosas en *carne y hueso*, es decir, la referencia a una presencia intuitiva.²⁵⁰

Como se ha establecido anteriormente, la intuición sensible requiere de *lo sensible en cuanto tal*²⁵¹, lo que implica que la conciencia se encuentra sometida o afectada por la relación con lo sensible. A esto se añade que, en la intuición sensible «la presencia del objeto no es pensada como tal; remite a la materialidad de las sensaciones, a lo vivido no pensado» (Levinas, 2005c, p. 216). Así, la experiencia sensible refiere a una relación pre-reflexiva, que no se genera desde una perspectiva objetivante. Por este motivo, Levinas planteó la posibilidad de que los «seres puedan aparecer sin permanecer» (Levinas, 2001b, p. 33).

Para Levinas, la experiencia sensible tampoco puede ser entendida únicamente como *una percepción* ligada al ámbito teórico, ya que en esta última lo sensible se deforma en una cualidad del objeto, lo que implicaría que lo sensible se asume desde una posición intelectualista. Así, Levinas se enfoca en el *movimiento de la sensación*,²⁵² el cual al ser dinámico y transitivo se distingue radicalmente de la cualidad del objeto percibido.

Es importante aclarar que cuando Levinas habla de experiencia sensible, ésta se encuentra caracterizada por una inadecuación, que consiste en la imposibilidad de agotarla en todos los aspectos. Dicha idea, ya se encuentra en Levinas desde su tesis doctoral al afirmar que: «Los *aspectos*

²⁵⁰ Una de las formas en las que Levinas explica la intuición fenomenológica se encuentra en el artículo «Lenguaje y Proximidad», ya que sostiene que la intuición es entendida como el acto por medio del cual los objetos son entendidos *en tanto que* presentes de manera original, al grado de detrás de ésta no es posible buscar nada (Levinas, 2005g, p. 312).

²⁵¹ Dentro de los textos que abordan este tema se encuentra el artículo de Levinas titulado «De la descripción a la existencia» en el que se afirma que la fenomenología conduce a las cosas mismas sin romper con las percepciones sensibles que permiten la construcción posterior, de tal manera que la fenomenología busca el sentido de lo finito en lo finito (Levinas, 2005a, pp. 140-142).

²⁵² Esta es la razón por la cual Levinas habla de la sensación pero como cinestesia, ya que ésta refiere a la experiencia de la sensación en la corporalidad.

que vemos en un momento dado, apuntan siempre a otros aspectos por venir [...] La cosa nunca es totalmente conocida: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*» (Levinas, 2004b, p. 50).²⁵³

En esta perspectiva, es posible referir el texto de Levinas titulado «Intencionalidad y Metafísica» de 1959, ya que en él se afirma que «la fenomenología anuncia una metafísica de lo trascendental» (Levinas, 2005b, p. 199). Detrás de la intencionalidad objetivante se encuentra la *vida concreta*, la intencionalidad trascendental. Dicha intencionalidad se encuentra ligada a la sensibilidad y al cuerpo. Por consiguiente, el Yo no se encuentra cerrado esperando recibir al otro para elaborar una representación, pues el mismo acto de la sensación es de suyo transitivo.²⁵⁴

La intencionalidad transitiva a diferencia de la intencionalidad objetivante, no es inmóvil, sino cinestésica, pues el cuerpo se encuentra “*a la derecha de...*”, “*enfrente de...*”, “*en el interior de...*” el mundo. Se trata de una intencionalidad de lo sensible y trascendente, lo cual será asumido como lo *extraño de otro tipo*. Las sensaciones cinestésicas, a saber, las sensaciones del movimiento del cuerpo quiebran el idealismo de la intencionalidad objetivante, ya que ellas *soportan* al sujeto en su movimiento al objeto. El mismo acto del mover es la *intencionalidad de la cinestesia*, la cual posibilita una relación con un *otro distinto*, pues en este acto, el Yo no permanece inmóvil sino que se trasciende verdaderamente (Levinas, 2005b, p. 204).

En la medida en que los órganos de los sentidos están abiertos a lo sensible, se puede afirmar que las cinestesis al cumplir con su propia transitividad, constituyen *la intencionalidad del sentir*. Por este motivo, la fenomenología de la sensibilidad cinestésica no permanece en la inmovilidad

²⁵³ Las cursivas se encuentran en el texto original

²⁵⁴ Como afirma Dabrowski, la estructura de la sensibilidad constituye una estructura de la relación, la cual se asume como una relación pura, porque no se comprende bajo los parámetros de la constitución y la representación (Dabrowski, 2001, p. 110).

del sujeto idealista, ya que pone de manifiesto que el sujeto es de suyo movimiento.

Dentro de las reflexiones que Levinas elabora en relación a la búsqueda de una intencionalidad distinta a la objetivante, también es posible ubicar el texto titulado «Reflexiones sobre la técnica fenomenológica» de 1959. En este artículo, Levinas comienza afirmando que la fenomenología es ante todo una actitud que se enfoca ante el estudio de la conciencia que capta al ser. Por este motivo, la fenomenología no se reduce a un conjunto de normas. En esta propuesta, la intuición posee un lugar privilegiado, pues «*el retorno a los actos en los que se desvela la presencia intuitiva de las cosas es el verdadero retorno a la cosas*» (Levinas, 2005i, p. 169).²⁵⁵

Los datos hyléticos provenientes de la sensibilidad conducen hacia un movimiento al exterior, por lo que se despoja a la subjetividad de una simple representación del objeto y se posibilita una auténtica *relación*. Cualquier cualidad sensible es relación, pues su inteligibilidad no se limita a ser la reducción a un concepto, sino que se caracteriza por una *trascendencia* de la intencionalidad teórica (Levinas, 2005i, pp. 177-179). Este aspecto se vuelve fundamental en la medida que nos permite comprender la trascendencia de una manera distinta, ya que ésta será experimentada como una relación que no se asume a partir de la conciencia objetivante.

A juicio de Levinas, la actitud que mantienen los diferentes pensadores que se ubican dentro de la fenomenología consiste en efectuar una descripción de la realidad, que en última instancia termina comprendiéndose bajo los lineamientos de una estructura objetivante. Esta crítica se extiende incluso a aquellos autores que han abordado la importancia de la afectividad, pues se continúa con una tradición intelectualista, que se comprende a partir de los parámetros del *logos*.

²⁵⁵ Las cursivas se encuentran en el texto original

Levinas distinguiéndose de estos pensadores, pero sin negar su influencia fenomenológica, presenta un acceso a la trascendencia que no se limita a los parámetros teóricos. Por este motivo, la sensibilidad posee un lugar primordial, al punto de conferirle una intencionalidad, porque en la medida que lo sensible y la pasividad se mantienen a la base de la conciencia no-objetivante, es preciso referirles una intencionalidad distinta.

Desde esta perspectiva, lo sensible puede ser asumido como una proto-impresión, es «lo absolutamente no-modificado es la fuente de toda conciencia y de todo ser» (Levinas, 2005c, p. 218). La reflexión de la proto-impresión es otro aspecto que denota la relación entre Levinas y el Husserl, ya que para este último, la proto-impresión o *Urimpression* presenta una intencionalidad no-objetivante. A partir de la proto-impresión, Levinas presenta una nueva forma de *epojé*, la cual permita una experiencia de alteridad, que no refiera a una constitución trascendental.

En la medida que la proto-impresión no puede ser concebida a partir de la conciencia objetivante, ésta refiere a un *nuevo modelo de conciencia*. La proto-impresión posibilita una *conciencia del ahora*, del instante, el cual marca una dimensión que se encuentra fuera de una identidad simbólica. A esto se añade que en clara relación con el pensamiento de Husserl, Levinas sostiene que en la proto-impresión no hay distinción entre lo percibido y la percepción y por ello se posibilita la conciencia del *ahora*: «"No modificada", idéntica a sí misma pero sin retención [...] fuente originaria, "ella misma no es producida", que nace por *génesis espontánea*». (Levinas, 1999b, p. 80).²⁵⁶ Por este motivo, la proto-impresión se encuentra libre de idealidad (Levinas, 2005c, p. 223).

Todo lo que llega de la impresión original es *nuevo*, pues en ella no hay ningún tipo de horizonte que anticipe su recepción (Murakami, 2002, pp. 47-

²⁵⁶ Las cursivas se encuentran en el texto original

48). Elaborando una clara crítica a la conciencia objetivante, Levinas afirma que en esta nueva forma de asumir la conciencia: «lo “reteniente” o lo “proteniente” no permanecen inmóviles como en la intención objetivante; ellos *siguen* aquello hacia lo cual trascienden». ²⁵⁷ (Levinas, 2005b, p. 201).

Lo sensible al asumirse como una *proto-impresión*, refiere a una *conciencia atemática*, que no se defina por la representación, sino que signifique *de otra manera*. ²⁵⁸ (Dabrinski, 2001, p. 59). Se trata de un nuevo tipo de conciencia que Levinas también relaciona con un sujeto que se percibe como cuerpo, el cual consiste en el *punto cero* de la situación. Por este motivo, las relaciones pre-predicativas son intencionales a partir del cuerpo. Así, la sensibilidad da lugar a una doble perspectiva: En primer lugar, se entiende desde la intuición sensible, pues la sensación manifiesta el presente inmediato, flujo pre-intencional que se expone como pasividad, en segundo lugar, implica las cinestesis que remiten a una conciencia encarnada.

Por lo tanto, los horizontes olvidados, en el caso del cuerpo, implican el análisis de los contextos implícitos del sujeto, ya que las cualidades sensibles refieren a las situaciones en las que el sujeto ya se encuentra. El cuerpo no se limita a ser un objeto percibido, sino un sujeto que percibe. Esta es la razón por la cual la conciencia en situación se asume entonces como una conciencia encarnada. Entonces, el cuerpo marca una ambigüedad donde la actividad y la pasividad se relacionan, pues la conciencia *constituye* un mundo en el cual ya se sostiene.

De esta manera, la fenomenología, asumida desde una perspectiva genética, elabora una especulación fundamental sobre el papel del cuerpo en la configuración de la subjetividad, al grado de asumirlo como una nueva

²⁵⁷ Las cursivas se encuentran en el texto original

²⁵⁸ La importancia de una conciencia a-temática puede ser vislumbrada en la fenomenología de Husserl y es por este motivo que la propuesta de Levinas puede ser abordada desde una herencia fenomenológica que es analizada desde una nueva perspectiva.

manera de abordar a la conciencia. En razón de lo expuesto, Levinas sostendrá que en «la ambigüedad de la pasividad y de la actividad en la descripción de la sensibilidad fija en realidad ese nuevo tipo de conciencia que se llamará cuerpo propio, cuerpo-sujeto» (Levinas, 2005i, p. 175). De manera que, el punto cero de la subjetividad a partir del cual cobra sentido el movimiento de las cosas remite a una intencionalidad fundamentalmente encarnada (Levinas, 2005b, pp. 202-203).

A partir de dicha postura, es que para Levinas surge la necesidad de abordar una «filosofía del cuerpo propio, donde la intencionalidad revela su verdadera naturaleza, pues su movimiento hacia lo representado se enraíza ahí en todos los horizontes implícitos - no representados- de la existencia encarnada» (Levinas, 2005f, p. 191). La reflexión sobre la importancia del cuerpo como pre-teórico se encuentra también en el texto de Levinas titulado «De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty», en el cual se afirma que la encarnación original no puede ser expresada en términos de objetivación y por lo mismo es anterior a la toma de posición tanto en el ámbito teórico como práctico.

Ahora bien, Levinas en este texto reconoce la aportación fundamental de la propuesta de Husserl y la filosofía de Merleau-Ponty sobre la corporalidad y la constitución de la intersubjetividad a partir de lo sensible, sin embargo «a pesar de la originalidad de la estructura pre-teórica que Merleau-Ponty pone en evidencia –precisamente en calidad de pre-teórica – referido a lo teórico y es ya como la sombra de aquello a lo que se refiere» (Levinas, 1997b, pp. 114-115). En otras palabras, lo pre-teórico en dichos fenomenólogos se asume como un momento previo a lo teórico, en cambio para Levinas la proto-impresión no tiene que ser comprendida bajo los parámetros intelectuales y por ello es capaz de remitir a la experiencia de lo extraño en sentido radical.

En esta línea de investigación, es posible referir el artículo titulado «La ruina de la representación», el cual fue publicado por primera vez en 1959. En este texto, Levinas afirma que la fenomenología sale de los lineamientos del pensamiento tradicional porque desborda las categorías de sujeto-objeto y por ello destruye la soberanía de la representación. A juicio de Levinas, esta manera de asumir el pensamiento permite acceder al Otro sin valorarlo como una limitación del pensamiento y sin absorberlo en una representación. En este sentido, el filósofo lituano considera que a pesar del intelectualismo de Husserl, la noción de intencionalidad posibilita superar la primacía de la representación y da pie a nuevas formas de encuentro con la realidad que no se reducen a la representación.

El pensamiento no se reduce al presente ni a la representación, pues existe «una vida anónima [...] de paisajes olvidados que es necesario restituir al objeto mismo de la conciencia» (Levinas, 2005f, p. 189). Se abre entonces el camino hacia lo sensible que se remonta a la proto-impresión, hacia una filosofía del cuerpo donde la intencionalidad revela una naturaleza distinta, ya que «la intencionalidad significa que toda conciencia es conciencia de algo pero, sobre todo que *todo objeto llama y suscita a la conciencia por la cual su ser resplandece y, por ello, aparece*»²⁵⁹ (Levinas, 2005f, p. 193).

Este tipo de reflexiones continúan en el texto «Intencionalidad y Sensación» de 1965, publicado en *Revue Internationale de Philosophie*, en el cual se afirma que Husserl no sólo rehabilitó la importancia de la sensación, sino que la vinculó con el tiempo (Levinas, 2005c, p. 222). La conciencia interna del tiempo se asume a partir de que en *cada instante se retiene* la identidad de la sensación, pero al mismo tiempo ésta se manifiesta como un *porvenir*.²⁶⁰

²⁵⁹ Las cursivas se encuentran en el texto original

²⁶⁰ El porvenir es un elemento esencial que manifiesta el hecho de que se accede a la alteridad a partir de un horizonte que no está configurado por el sujeto. El porvenir se relaciona entonces con el tiempo diacrónico que se vincula con el Otro.

En relación con la proto-impresión se asume que ésta es creación original y al mismo tiempo es «completa pasividad, receptividad de un “otro” que penetra en lo “mismo”, vida y no “pensamiento”» (Levinas, 2005c, p. 224). De esta manera, si la novedad del acto intuitivo consiste en presentar al ser en original, resulta que *la intuición sensible* remite a un tiempo y a una *materialidad de sensaciones* que son vividas no-pensadas (Levinas, 2005c, p. 216). La importancia que tiene en la fenomenología la dimensión no-intencional de la conciencia, desarrollada en los análisis de la sensación y la temporalidad resulta para Levinas una línea de reflexión que apunta hacia la superación de la parte activa de la conciencia. En otras palabras, es a través de esta nueva dimensión de la intencionalidad de lo sensible, que se buscará superar la propuesta de la fenomenología trascendental.

Cabe destacar que, las relaciones pre-predicativas o vividas son actitudes tomadas a partir del punto cero, es decir, a través del cuerpo. Lo anterior pone de manifiesto la relevancia del cuerpo en dos sentidos: Por un lado, la sensación es analizada como lo que es sentido *sobre* y *en* el cuerpo, y al mismo tiempo el cuerpo se pone de manifiesto a través de la sensación (Levinas, 2005c, p. 225).

Así pues, la sensibilidad no sólo se encuentra ligada a la conciencia interna del tiempo, sino que presenta un aspecto fundamental en la conformación de la subjetividad. De esta forma, Levinas no se limita simplemente a confrontar la identidad con la diferencia, lo familiar con lo extraño, lo Mismo y el Otro, ya que en esta propuesta fenomenológica, que parte del punto de vista genético.

Este aspecto marca una diferencia fundamental entre Levinas y la manera en la que otros fenomenólogos han asumido la experiencia de lo extraño, ya que para Levinas la experiencia de lo extraño no parte del Yo; pues no se reduce a un *alter ego*, o a la posibilidad de un mundo en común, o

se establece la relación con él a partir de la empatía o la simpatía. Para el filósofo lituano, lo extraño es aquello que irrumpe al Yo en un ámbito pre-reflexivo posibilitándole el acceso a la alteridad. Esta nueva manera de entender la subjetividad posibilita una sustitución, que no se reduce a un acto de compasión o de endopatía, sino es aquella que posibilita una auténtica experiencia de alteridad.²⁶¹

4.3 La nueva manera de asumir la Trascendencia en la inmanencia

Como afirma Dabrinski, aunque Levinas hace referencia a que su filosofía marca una distancia en relación al pensamiento de Husserl, asevera que su propuesta es posible a partir de los horizontes abiertos por el padre de la fenomenología, lo que significa que Levinas ha abierto la perspectiva de la fenomenología al incluir una perspectiva más profunda (Dabrinski, 2001, p. 5).²⁶² Desde esta postura, se analizaron los datos hyléticos así como la conciencia interna del tiempo como un análisis propio sobre la intencionalidad.

Levinas recuperó entonces algunos aspectos de la fenomenología genética desde una perspectiva ética, específicamente el tema de la subjetividad como pasividad, la intencionalidad sin tematización, pues antes del *cogito* se encuentra el Otro (García Ruiz, 2012, pp. 208,215).

Con la finalidad de aclarar la diferencia entre fenomenología estática y fenomenología genética, y posteriormente ver la diferencia que Levinas

²⁶¹ Este tipo de reflexión marca una diferencia importante entre la manera de concebir la experiencia del otro en Levinas y los distintos fenomenólogos que han abordado dicho tema, específicamente con Edmund Husserl, ya que para el filósofo lituano la experiencia de lo extraño es posible en la medida que la subjetividad es fracturada, es decir, cuando el Yo pierde su lugar.

²⁶² Los textos que en el texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* analizan la posibilidad de ir más allá de la propuesta fenomenológica a partir de la misma son: *La filosofía y la idea del infinito, A priori y subjetividad, La huella del otro, Enigma y fenómeno y Lenguaje y proximidad.*

establece con la *trascendencia en la inmanencia* de Husserl, es preciso en primer lugar analizar en qué sentido es posible hablar de trascendencia en el Husserl de *Ideas I*. En primer lugar, para el padre de la fenomenología, la trascendencia en la inmanencia refiere a la actividad constituyente del sujeto trascendental, sin embargo Husserl buscó la salida de un solipsismo a partir de una fenomenología de la interacción social.²⁶³

Ahora bien, la recuperación de la dimensión social y comunicativa del ser humano, puede analizarse como una preocupación por la alteridad desde una relación ética. Se trata de una reflexión que encuentra su fundamento en el desarrollo de la fenomenología genética, y desde esta perspectiva, Merleau-Ponty pudo desarrollar una fenomenología enfocada en una intencionalidad pre-temática, en la cual la corporalidad posee un lugar esencial (García Ruiz, 2006, p. 126).

En relación con lo anterior, en el segundo tomo de *Ideas* se elaboraron varios análisis en donde el cuerpo posee un lugar fundamental, pues éste no se limita a ser un objeto constituido por la conciencia, sino la posibilidad permite la presencia de un mundo objetivo. En el Husserl de *Ideas II* el sujeto refiere a actitudes en la existencia, a partir de ellas el sujeto no se asume únicamente desde una postura teórica, sino también en el ámbito práctico y existencial. De esta forma, la fenomenología expuesta en *Ideas II* muestra que la objetividad no se limita al conocimiento de las ciencias naturales, porque la actitud teórica se complementa con la actitud personalista que recupera una dimensión existencial.

Como se mencionaba en el segundo capítulo de la presente investigación, la primera valoración que tiene Levinas sobre Husserl se encuentra influenciada por la propuesta de Martin Heidegger, ya que a juicio

²⁶³ Con base a la ordenación de Iso Kern es posible encontrar en Husserl unos lineamientos que permiten un análisis en torno a una fenomenología social, la cual puede ser analizada en los volúmenes de Husserliana dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad.

de Levinas una de las dificultades más importantes del Husserl de *Ideas I* consiste en no reconocer la dimensión concreta de la subjetividad. A juicio de Levinas, el sujeto no puede comprenderse únicamente a partir de la teoría, pues también es importante la dimensión temporal de la existencia humana.

Por este motivo, la vía concreta de la fenomenología será asumida desde una noción de intencionalidad que refiera a la trascendencia sin el referente de una actividad teórica. Así, es en la pasividad y en los estados afectivos que se explora la posibilidad de asumir nuevamente *la trascendencia en la inmanencia* (García Ruiz, 2006, p. 139).

El ampliar el tema de la intencionalidad implica que tener un sentido no significa necesariamente una representación, ya que «lo propio del objeto amado consiste precisamente en darse una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica» (Levinas, 2004b, p. 73), pero el descubrimiento de la intencionalidad en *la praxis* tiene su fundamento en la intencionalidad transitiva de una conciencia encarnada, la cual representa una conciencia que desborda su propia interioridad.

Esta forma de comprender al cuerpo implica que es posible asumir una estructura distinta a la intencionalidad objetivante, ya que existen otras formas de acceso a la trascendencia. El Yo no puede representar el único horizonte en el que se aparecen las cosas, porque la conciencia objetivante *se sostiene* en un mundo que no es representado por ella.²⁶⁴ Como se afirmaba anteriormente, la experiencia del cuerpo se encuentra relacionada con la intencionalidad transitiva, ya que las cosas materiales, antes de convertirse en objetos de experiencia, son vividas y experimentadas a través del cuerpo. La sensibilidad es interpretada para Levinas como *proximidad*, entendida como trascendencia no-intencional.

²⁶⁴ En la obra *De otro modo que ser* Levinas sostendrá que existe una no-indiferencia que nos obsesiona antes de cualquier otra tematización, «que el simple *ambiente* se imponga como *atmósfera* [...] todo ello significa una subjetividad que sufre y se ofrece antes de hacer pie en el ser» (Levinas, 1999b, p. 261).

En conclusión, la fenomenología que Levinas propone tiene como centro las reflexiones de aquellos horizontes olvidados²⁶⁵ a causa del modelo idealista de Husserl, porque el pensamiento no es únicamente representación, sino que existe una vida anónima que es necesario restituir, la cual implica horizontes ocultos, que son donadores trascendentales de sentido.²⁶⁶ Esta vida tiene un sentido que revela *de otra manera* la relación entre lo Mismo y lo Otro, pues éste no se entiende únicamente como objetivación. En «una fenomenología donde la actividad de la representación [...] ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera no había querido, [...] se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro» (Levinas, 2005f, p. 195). La *Sinngebung* ética será aquella que posibilita una experiencia con la trascendencia en parámetros distintos a la representación (Dabrowski, 2001, pp. 88,96).

Por lo tanto, el giro en el análisis de la intencionalidad se encuentra relacionado con la intención del otro, ya que la preocupación por la alteridad es posible a partir del desarrollo de la fenomenología entendida desde el punto de vista genético, en otras palabras, a partir de la fenomenología genética se sostiene una síntesis pasiva, que a juicio de Levinas, da apertura a la intersubjetividad. De modo que, la interpretación que Levinas otorga sobre la sensación y la donación de sentido por parte de lo sensible, manifiestan los aspectos fenomenológicos que posibilitan el paso del ámbito epistémico hacia una ética basada en la pasividad.

²⁶⁵ En el texto *La Filosofía y el Despertar*, Levinas sostiene la búsqueda de intenciones dormidas, las cuales se abrirán «reabriendo horizontes desaparecidos y siempre nuevos, descomponiendo el tema en su identidad de resultado, despertando la subjetividad de la identidad en la que reposa en su experiencia» (Levinas, 2001e, p. 107)

²⁶⁶ En clara referencia a la propuesta de Husserl, el filósofo lituano afirma la búsqueda de «nuevas reducciones, deshaciendo el dogmatismo, remanente o que retorna bajo las identidades ideales, reactivando las intenciones adormecidas, reabriendo los horizontes olvidados, perturbando lo Mismo en el seno de su identidad, allí donde el *velar* se convierte en *estado* del alma» (Levinas, 2001b, p. 50).

Como se indicaba anteriormente, la relación con la trascendencia será posible a partir de la experiencia sensible, pues a juicio de Levinas es a través de ella que se posibilita la superación del idealismo. Ahora bien, es importante aclarar que la concepción levinasiana de trascendencia presenta a la trascendencia en cuanto tal y no simplemente como una modificación de la inmanencia; esto es lo que permite afirmar que Levinas asume la trascendencia en su total radicalidad (Dabrinski, 2001, p. 85). Desde esta perspectiva, es preciso preguntarse por las estructuras necesarias que no sólo permitan el acceso a la trascendencia, sino que sean irreducibles a la inmanencia. Lo anterior pone de manifiesto que la relación ética con el Otro es posible, porque en el sujeto existen estructuras abiertas a la alteridad.

El tema de la trascendencia es un aspecto central en la filosofía de Levinas, pero dentro de él podemos analizar algunos matices. Como afirma Dabrinski, el problema de la trascendencia puede analizarse desde dos puntos de vista: Por un lado, el tema de la manifestación, expresada fundamentalmente en la obra *Totalidad e Infinito*, donde se manifestaba que el rostro del Otro se presenta por sí mismo; pero al mismo tiempo la trascendencia puede ser analizada desde la relación, y en este aspecto el gozo y el deseo se presentan como elementos esenciales (Dabrinski, 2001, p. 86). Es en este último punto, que resulta posible elaborar una reflexión de la trascendencia a partir de lo concreto, específicamente a partir de experiencias ligadas con la sensibilidad.

En el capítulo segundo se afirmaba que uno de los objetivos centrales de la propuesta levinasiana fue la crítica a la postura del idealismo trascendental. Aunque, como se ha indicado previamente, Levinas no termina rechazando la propuesta de Husserl en su totalidad. El filósofo lituano retomó la importancia de la intencionalidad como relación, pero critica el

hecho de que ésta sea concebida únicamente bajo los parámetros de la representación.²⁶⁷

Dentro de las experiencias que permiten el acceso a la trascendencia fuera de los parámetros reflexivos y que al mismo tiempo se encuentra ligada a la materialidad, es posible mencionar la experiencia del Eros, ya que a través de ella se genera una relación que no se entiende a partir de la reciprocidad y expulsa al sujeto fuera de sí mismo. En este sentido, el filósofo lituano critica fuertemente la idea de Eros como fusión, pues una de las características propias de Eros levinasiano consiste en ser una relación con aquello que se oculta y se muestra como misterio.

Estos temas son fueron abordados por Levinas desde el texto *El tiempo y el Otro*, en esta obra Levinas manifiesta que la fecundidad no sólo posibilita una relación con la trascendencia, además ésta descoloca al sujeto de la primera posición. La fecundidad orienta la vida más allá de sí, la fecundidad del yo implica su propia trascendencia. En consecuencia, dicha relación equívoca rompe con la lógica del Uno Parmenídeo.

De esta forma, la trascendencia también puede concebirse como aquello que excede el poder del sujeto y que al mismo tiempo nos permite *despertar* de nuestra identidad conduciéndonos fuera de nosotros mismos. Por este motivo, Levinas pregunta: «la posición como yo trascendental [...] ¿no está mandada en su unicidad por una luz distinta de la que ilumina las estructuras del fenómeno? ¿No se remonta acaso a la intriga ética anterior al conocimiento?» (Levinas, 1997a, p. 170) Ahora bien, tal como afirma Dabrinski, dentro de las experiencias que nos permiten el acceso a la

²⁶⁷ La interpretación de la intencionalidad en Husserl exhibe una trascendencia, la cual se limita a una perspectiva estrictamente teórica. Ya que la trascendencia se concibe a partir del propio ego.

trascendencia desde lo concreto, es posible referir la fecundidad, el eros, el gozo, la voluptuosidad y la caricia.²⁶⁸ (Dabinski, 2001, p. 64)

A partir de estas experiencias se posibilita un camino hacia una fenomenología que se asuma a partir de la experiencia de pasividad. Ellas nos muestra la importancia de la afección, la cual ya no se reduce al esquema de la intencionalidad objetivante, sino refieren a pura paciencia, que no puede ser entendida bajo los parámetros de las protenciones y las retenciones (Levinas, 2001c, p. 159)

En esta misma línea argumentativa, en el artículo *La ruina de la representación* se manifiesta claramente la función trascendental de la sensibilidad, en la medida que esclarece cómo la materialidad puede significar sin convertirse en una estructura predeterminada. La búsqueda por lo concreto debe entenderse a partir de una intencionalidad que se relacione con la pasividad, en otras palabras, lo concreto significa el ámbito pre-reflexivo, que posibilita el fundamento para la reflexión.

La experiencia del cuerpo es fundamental en la búsqueda de una nueva manera de comprender la trascendencia en la inmanencia, ya que éste no puede ser entendido a partir del modelo idealista. Como se mencionaba anteriormente, a través del cuerpo se encuentra la auténtica intencionalidad transitiva. De este modo, la trascendencia se produce por la cinestesia. El pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino a partir de la experiencia con el cuerpo. En este sentido, Levinas señala: «el cuerpo no es un accidente [...] sino el órgano de una contemplación realmente libre [...] el órgano de la trascendencia por excelencia, que pasa de la intención al acto y que transgrede los límites previamente dibujados de la estructura» (Levinas, 2005c, p. 230)

²⁶⁸ A través de la caricia se posibilita una relación que no regresa a la subjetividad trascendental. En este sentido, se comprender por qué para Levinas la caricia se manifiesta en una ausencia de horizontes. Se trata de una trascendencia radical que no se encuentra comprendida por el Yo, pues en esta experiencia el sujeto se encuentra fuera del él mismo.

El tiempo posee un lugar fundamental para la apertura de la inmanencia,²⁶⁹ pues Levinas propone la noción de temporalidad diacrónica como una alternativa a la inmanencia de la conciencia propia de la intencionalidad husserliana. Sin embargo, esta manera de comprender el tiempo diacrónico puede encontrar sus raíces en una nueva lectura del tiempo en Husserl, específicamente a partir de la noción de proto-impresión, pues a partir de la *Urimpression* el tiempo se asume fuera del dominio del pensamiento y la representación (Conesa, 2010, pp. 436-437). En esta propuesta, la diacronía es la ruptura de la conciencia, lo cual implica que el futuro no se asume en referencia al presente, que busca anticipar el futuro por medio de las protenciones. En esta propuesta, el futuro es lo novedoso, lo otro, aquello que se experimenta sin ningún referente previo. En este sentido, «el tiempo no es una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte» (Levinas, 2008a, p. 56).

Ahora bien, en el texto *De Dios que viene a la idea* Levinas analizará la posibilidad de asumir la alteridad como trascendencia en la inmanencia, porque, a juicio de Levinas, la propia estructura del Mismo ya se encuentra referida a lo Otro. Esta búsqueda no es ajena a una propuesta fenomenológica,²⁷⁰ ya que en el Prefacio de dicha obra se sostiene la importancia de abordar una «Fenomenología de lo Infinito» (Levinas, 2001a, p. 14) la cual esclarezca la posibilidad de la alteridad fuera de los parámetros trascendentales.

²⁶⁹ La relación entre temporalidad y alteridad se encuentra desde la obra de juventud *El tiempo y el Otro*, sin embargo este análisis no agota el sentido radical de la diacronía, pero sí coloca las bases para la búsqueda de la trascendencia a partir de experiencias que permitan la evasión más allá del ser.

²⁷⁰ En los textos de Husserl, *Experiencia y juicio* y *Psicología fenomenológica* Levinas encuentra en la filosofía de Husserl una intencionalidad que se encuentra afectada, por este motivo, «incluso en la pasividad de la conciencia, en donde todavía no cabe hablar propiamente de saber, el Yo vela» (Levinas, 2001b, p. 46).

A través de la experiencia del insomnio, Levinas hablará de la oportunidad de que la trascendencia desgarre la inmanencia y la conduzca hacia lo Infinito. Dicha experiencia consiste en una vigilia sin intencionalidad objetivante, «subjetividad como susceptión de lo Infinito» (Levinas, 2001b, p. 47). De esta forma, la trascendencia como un despertar que de suyo se encuentra inquietado por lo Infinito. (Levinas, 2001e, p. 112)

El tema del insomnio ya había sido abordado por Levinas en textos como *De la existencia al existente* al afirmar que éste se relaciona con el *il y a*, ya que ambos son una especie de vacío. Posteriormente Levinas relacionará el insomnio con la alteridad, en la medida que señala lo Otro en lo mismo, pero se trata de una alteridad que no aliena, sino despierta,²⁷¹ ya que para Levinas: «La presencia a sí como presencia viva a sí, en su misma inocencia, expulsa fuera de su centro de gravedad: siempre la presencia de sí a sí se *despierta* de su identidad de estado y se presenta a un yo “trascendente en la inmanencia”» (Levinas, 2001b, p. 43).

A esto se añade que, en la medida que la relación con el Infinito no es un saber, sino ante todo un *Deseo*, éste presenta una estructura paradójica que manifiesta la experiencia del Infinito en un acto finito. De esta manera, el *Deseo* metafísico que en última instancia es el *Deseo del Otro* conduce a una experiencia que va más allá de lo que piensa, en otras palabras, refiere a la alteridad en sentido pleno. Se trata de la experiencia de lo Otro en sentido radical, «heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado. Trascendencia en la inmanencia [...] que, así, en su inmanencia, no se anquilosan por ellos mismos» (Levinas, 2001b, pp. 44-45).

Es a partir de la experiencia del Otro que la esfera primordial pierde su privilegio. De esta forma, surge la importancia de una reducción

²⁷¹ El insomnio se experimenta como la desnucleación de la unicidad del Yo, en otras palabras consiste en el desgarramiento de la identidad, en la medida que el Yo se experimenta como ajeno a sí mismo, sin autoridad sobre sí y por ende, sometido a la vigilia. (Corres Ayala, 2009, p. 49).

intersubjetiva²⁷², la cual será efectuada a partir del Otro, quien termina sustrayendo al Mismo de la coincidencia consigo mismo y con el mundo. «La Reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo, de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental» (Levinas, 2001b, p. 51). La reducción intersubjetiva al tener como base al Otro, elimina la primacía del Yo y lo extrae del centro del mundo. Por lo tanto, es necesario salir de la complacencia de la propia subjetividad a fin de lograr un desnucleamiento a partir de la sensibilidad, se trata de la «no coincidencia del Yo consigo mismo, inquietud, insomnio más allá de las huellas del presente» (Levinas, 1999b, p. 121).

El ámbito de la ontología es quebrado, pues el despertar del sujeto es posible a partir del Otro.²⁷³ De esta manera, la filosofía se ha estrellado contra ella misma, en la medida que se presenta un nuevo modo de significatividad, el cual debe de vigilar, pero no para conocer, sino para relacionarme con el Otro. (Levinas, 2001c, p. 156). Se trata de la «desnucleación del *sujeto-substancia* [...] en donde lo Infinito [...] me despierta a la vigilia, me despierta para velar por el prójimo» (Levinas, 2001b, pp. 52-53). De esta forma, la relación ética para Levinas consiste en un incesante velar por el Otro, pero no se trata de una vigilia a partir del ámbito teórico²⁷⁴, sino una vigilia evocada desde la sensibilidad.

²⁷² En la propuesta levinasiana «la Reducción revela su verdadero sentido [...] en su fase final: la reducción intersubjetiva. [...] en este arrancarme de mi hipóstasis se revela el sentido último de mi yoidad» (Levinas, 2001e, pp. 109-110).

²⁷³ En una clara crítica a la propuesta de Fichte, quien afirma la importancia de entender el sentido de la realidad a partir del Yo. Levinas sostuvo que «Todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental para Fichte» (Levinas, 1999b, p. 165). Según Levinas dicha postura consiste propiamente en el *olvido del Decir* que busca aparecer en un orden unificable a partir de lo *Dicho*.

²⁷⁴ Como lo afirma Etienne Feron, la propuesta de Levinas no considera a la Ética simplemente como un trabajo irreflexivo, que eliminaría el conocimiento objetivo (Feron, 1977, pp. 65-66), sino únicamente se trata de un «ejercicio de razón distinto de su ejercicio espontáneo y no-

En el ámbito sensible, se descubre una intencionalidad que no se manifiesta a partir del sujeto, ya ésta proviene del exterior; de esta forma, el sueño del sujeto que supone la aprehensión de la realidad a partir de la reflexión es quebrada por la alteridad del Otro (García Ruíz, 2016, p. 101). A partir de dicha experiencia, el sujeto se asume en referencia con la trascendencia, la cual es una relación distinta a un estado de conciencia, en otras palabras, no reposa ni en la presencia ni en la representación. Es el sacudir de la primacía de la presencia y la simultaneidad, pues refiere al hecho de la subjetividad ya se encuentra expuesta y vulnerable frente al Otro (Levinas, 2001b, p. 54).

A diferencia de las diversas propuestas fenomenológicas que han buscado abordar el tema del Otro, Levinas sostendrá que la relación con la alteridad no se reduce a una simpatía, tampoco es una simple co-existencia del uno con el otro o un diálogo entre un Yo y un tú, que buscaría la prioridad de la semejanza sobre la diferencia. Al contrario, la relación con el Otro es una ruptura, un encuentro con lo novedoso, en otras palabras, no existe ningún horizonte que configure dicha experiencia. El Otro es aquel que *perturba al sujeto* en su identidad, logrando efectuar una *desconveniencia*.

Como afirma Yasuhiko Murakami la gran novedad del pensamiento levinasiano en torno a la experiencia del Otro, consiste en que para el filósofo lituano, éste no se reduce a un cuerpo, o a un ego distinto, o al sujeto que se relaciona con la subjetividad a partir del diálogo. Para Levinas el Otro es fundamentalmente distinto de mi yo y de mi mundo (Murakami, 2002, p. 118), pero al mismo tiempo dicha distinción es lo que posibilita una *auténtica experiencia de alteridad*, ya que el Otro *rompe estructuras* y al mismo tiempo *abre horizontes* que no habían sido considerados.

prevenido; que pueda haber necesidad de vigilancia contra la evidencia». (Levinas, 2001b, p. 34).

CONCLUSIONES

En la propuesta fenomenológica de Husserl el conocimiento se relaciona con lo que se muestra a la conciencia de manera evidente, desde esta perspectiva el conocimiento se asume como verdadero e incuestionable. En este sentido, no podríamos saber del mundo, si no es por mediación de la conciencia. Sin embargo, uno de los puntos centrales de la presente investigación consistió en exponer que no todo puede ser referido a la conciencia objetivante, en otras palabras, no todo dato de la conciencia es indubitable, pues la alteridad es precisamente lo que trasciende mi conciencia.

El padre de la fenomenología partió del hecho de que no tenemos una experiencia originaria del otro, por este motivo la empatía no es una percepción originaria; el otro es una representación de alguien que se trae al presente a través de la memoria. Por este motivo, la experiencia de lo extraño en la fenomenología trascendental refiere a la existencia de un *alter ego* evocado por transferencia aperceptiva, que posibilita una relación analógica. En este sentido, la propia subjetividad es la norma, el fundamento y la medida para la constitución del otro.

Por otro lado, también existe la posibilidad de entender la experiencia del otro como una subjetividad semejante, lo cual posibilitaría la experiencia de un mundo compartido. De esta manera, la experiencia del otro es condición de posibilidad de la objetividad del mundo y por este motivo, la experiencia de lo extraño pierde su lugar permitiendo la existencia de una familiaridad en común.

No obstante, como se afirmó en la presente investigación, en la propuesta de Husserl existe un impedimento epistémico, pues cómo puedo constituir al otro como otro y al mismo tiempo experimentarlo en su alteridad.

Desde esta perspectiva, se afirma que la propuesta epistémica es inadecuada para abordar la experiencia del otro, pues para el padre de la fenomenología, no existe una alteridad radical sólo hay otros yo; los cuales son comprendidos como lo semejante a mí mismo, como aquellos que vienen a corregir mis intencionalidades a fin de lograr un mundo objetivo o como aquello que posibilita el mundo circundante. En esta línea de investigación Edith Stein asumió la experiencia de lo extraño a partir de los parámetros de la empatía, marcando la importancia de la intersubjetividad en la constitución objetiva del mundo. Se afirma entonces que en Husserl y en Edith Stein la alteridad se da por lo conocido, pero nunca por una *ruptura*.

Ahora bien, es cierto que en el texto *Ideas II*, Husserl emplea la vía personalista para abordar la experiencia de lo extraño, en dicho texto se afirma que nosotros no experimentamos cuerpos ajenos, sino personas. Entendiéndose éstas como aquellas con las que comparto un mundo en común. Desde esta perspectiva se puede afirmar que para Husserl, porque somos seres sociales nos asumimos como seres éticos. En este punto, se puede destacar un aspecto que marca diferencia entre el pensamiento de Levinas y Husserl, ya que para el filósofo lituano, justamente porque somos seres éticos es posible hablar de relaciones sociales.

Una de las tesis fundamentales que se buscó afirmar en la presente investigación consistió en el hecho de que la alteridad no logra basarse en una semejanza, sino en una diferencia, en otras palabras, comprender al otro es comprenderlo en su condición misma de alteridad. Por este motivo, el modelo epistémico no es el correcto para describir al otro, ya que la intersubjetividad en Husserl se basa sólo en la semejanza y no en la diferencia.

Como una posible salida del impedimento epistémico, surge la propuesta de Max Scheler, quien buscó analizar el tema de la experiencia del otro desde una perspectiva ética, pues a diferencia de Husserl, afirma que sólo tenemos experiencia de alteridad con personas. De esta manera, nunca

captamos de manera meramente descriptiva al otro, sino a través de una red de entidades valorativas, por este motivo el otro no se limita a ser un cuerpo vivo. Así, para Scheler la experiencia del Otro se nos da en la esfera emocional. Ahora bien, aunque Scheler y Levinas presentan la experiencia del Otro desde la perspectiva de la ética, la diferencia entre ambos autores es fundamental, ya que para el filósofo lituano la experiencia del Otro no conduce a un mundo en común, ya que la alteridad radical conduce a una *ruptura* que me posibilita la experiencia ética. Además, a juicio del filósofo lituano, la vía de la empatía no es la adecuada para abordar la experiencia con el Otro, ya que en ésta se termina tematizando al Otro.

Al afirmar que la propuesta de Levinas es una filosofía que posee una relación con la propuesta fenomenológica, es posible buscar en el filósofo lituano el sentido de la experiencia de lo extraño. Desde esta perspectiva se afirma que la propuesta de Levinas es aquella que permite en su herencia fenomenológica asumir en sentido auténtico a la alteridad, pues buscó una alteridad que no se fusiona en la unidad.

De esta manera, para Levinas la experiencia del Otro es la experiencia de lo diferente, y en un primer momento es a partir del *Eros*, la *muerte* y la *fecundidad* que se posibilita una relación que por un lado, no se asume dentro de las estructuras de poder y al mismo tiempo permite una salida a la trascendencia, en otras palabras, permiten la exterioridad. De esta forma, Levinas elabora una crítica a la Ontología de la Identidad, pues afirma la experiencia de realidades, que no se refieren a los parámetros de la Unidad.

La experiencia con el Otro no es espacial, ni conceptual, por este motivo se asume como una experiencia de pasividad a partir del cuerpo. En este sentido, se entiende la relación que Levinas otorga a la sensación, pues es a partir de experiencias como la caricia, que se abre un acceso al encuentro con la alteridad, ya que ésta no conduce a un cumplimiento cabal, a diferencia del tacto que es de orden cognoscitivo.

Desde esta perspectiva, el Otro es asimétrico, es aquel que se resiste a la tematización, y por este motivo es en la heterogeneidad y no en la Unidad donde se hace posible una relación con el Otro. El Otro se expresa con independencia de la comprensión del sujeto. Este es una de las razones por las que el Otro no busca ser comprendido, sino ser escuchado; de ahí que la alteridad en Levinas no es lógica, ni ontológica, ni epistémica, sino ética.

Ahora bien, la experiencia del Otro no se remite solamente a la respuesta que el sujeto otorgue, pues Emmanuel Levinas presenta además la forma en que la subjetividad pueda comprenderse a partir de la experiencia ética con el Otro. Por este motivo, él no plantea, como la mayoría de los fenomenólogos, en qué medida el Yo constituye la alteridad, sino que invierte la dinámica cuestionándose cómo la alteridad constituye el Yo. Con base en lo anterior, el surgimiento del sujeto ético se establece a partir de ser afectado por el Otro.

Por otro lado, teniendo como base las reflexiones desde el punto de vista de la fenomenología genética, Levinas expone una propuesta que lo distingue de otras teorías fenomenológicas en torno a la experiencia de lo extraño. A fin de lograr lo anterior, Levinas utilizó conceptos de raíz fenomenológica como son el cuerpo, la sensación y la intencionalidad, los cuales le permitieron elaborar una reformulación de la fenomenología proponiendo ir más allá de Husserl.

Como modalidades de relación, el gozo y el deseo radicalizan la intencionalidad objetivante llevándola al ámbito de la vida afectiva, esto implica que Levinas pasa del Yo puro de Husserl a una *vigilia no-intencional* la cual posibilita el despertar del sujeto ético. A esto se añade, que para Levinas nuestro cuerpo es una forma de relacionarnos con la alteridad, pero las sensaciones no dependen de una conciencia teórica, ya que también es posible referirnos a una estructura de la conciencia, que permite el despertar ético.

Por este motivo, es posible hablar de una intencionalidad del Otro, la cual se manifiesta como pre-teórica mas no inconsciente. Así, Levinas

establece una subjetividad a partir de nuestro ser corporal, lo cual no significa una visión fisicalista o mecanicista del cuerpo, sino únicamente refiere a la importancia de una subjetividad encarnada, que posibilita un auténtico encuentro con lo extraño, pues la subjetividad trascendental termina reduciendo al Otro a los parámetros del Mismo.

A esto se añade, que para el filósofo lituano, la alteridad no se introduce en la experiencia del sujeto, ella ya está presente pero *oculta*; en otras palabras, en la misma finitud existen componentes de trascendencia, y en esto radica propiamente la experiencia de la trascendencia en la inmanencia. Por este motivo, se concluye que Levinas teniendo como referencia el horizonte de la fenomenología, específicamente las reflexiones en torno a la fenomenología genética, abre el camino para asumir la experiencia de lo extraño en su radicalidad, es decir, desde una perspectiva propiamente ética.

BIBLIOGRAFÍA

Aristizábal Hoyos, P. J., 2012. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá: Universidad Tecnológica de Pereira - San Pablo.

Bauw, C. D., 1997. *L'envers du sujet*. Bruxelles: Ousia.

Caballero Bono, J. L., 2002. Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein. *Burgense*, Volumen 43, pp. 395-419.

Conesa, D., 2010. Urimpression husserliana y diacronía levinasiana ¿Continuidad o Ruptura?. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Volumen 4, pp. 435-454.

Corres Ayala, P., 2009. *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*. México: Fontamara.

Corres Ayala, P., 2015. *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*. México: Fontamara.

Critchley, S. & Bernasconi, R. edits., 2002. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dabrinski, J., 2001. *Sensibility and singularity. The problem of phenomenology in Levinas*. United States of America: State University of New York press.

Derrida, J., 1989. Violencia y Metafísica. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 107-210.

Derrida, J., 1998. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.

Feron, E., 1977. Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique*, Issue 1, pp. 64-87.

Ferrer Santos, U., 2008. *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. Navarra: Eunsa.

García Ruiz, P. E., 2000. Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas. *Theoría*, Volumen 10.

García Ruiz, P. E., 2006. Fenomenología y ontología en el joven Levinas. *Revista de Filosofía*, 31(1), pp. 123-141.

García Ruiz, P. E., 2012. El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica. *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV, pp. 197-121.

García Ruiz, P. E., 2014. Él. Levinas-Dussel. En: J. Medina & J. Urabayen, edits. *Levinas confrontado*. México: Editorial Porrúa, pp. 63-82.

García Ruíz, P. E., 2016. *Situando al Otro. Subjetividad, Alteridad y Ética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras.

Gibu Shimabukuro, R., 2011. *Proximidad y Subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Editorial Itaca.

Husserl, E., 1988. Una conversación nocturna. Reducción al "yo" absoluto de la corriente originaria, que contiene el ser del propio yo y el del otro. La infinitud de egos originarios. *Monadología*. En: *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Argentina: Ediciones Carlos Lohlé.

Husserl, E., 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

Husserl, E., 2005a. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas - Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E., 2005b. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E., 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Husserl, E., 2009a. *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza.

Husserl, E., 2009b. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Segunda ed. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Husserl, E., 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas - Fondo de Cultura Económica.

Idareta Goldaracena, F., 2011. Del insomnio provocado por el hay, al despertar ético del rostro: tras las huellas de la vigilancia levinasiana como

actitud crítica y autocrítica gracias a la epojé. *Revista de Filosofía*, 36(2), pp. 85-107.

Kronzonas, D. E., 2015. *Emmanuel Levinas: Entre la filosofía y el judaísmo*. Buenos Aires: Biblos.

Levinas, E., 1993. *El tiempo y el Otro*. Barcelona - Buenos Aires - México: Ediciones Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Levinas, E., 1997a. *Fuera del Sujeto*. Madrid: Caparrós.

Levinas, E., 1997b. *De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau Ponty*. Madrid: Caparrós.

Levinas, E., 1999a. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.

Levinas, E., 1999b. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, E., 1999c. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, E., 2000a. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.

Levinas, E., 2000b. *La huella del Otro*. México: Taurus.

Levinas, E., 2001a. *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós.

Levinas, E., 2001b. De la conciencia a la vigilia. En: *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, pp. 33-55.

Levinas, E., 2001c. El pensamiento del ser y la cuestión del Otro. En: *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, pp. 185-200.

Levinas, E., 2001d. ¿Es fundamental la Ontología?. En: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

Levinas, E., 2001e. La Filosofía y el Despertar. En: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, pp. 98-112.

Levinas, E., 2001f. Sobre la idea de Infinito en nosotros. En: *Entre Nosotros*. Valencia: Pre-Textos, pp. 258-262.

Levinas, E., 2004a. *Difícil Libertad*. Madrid: Caparrós.

Levinas, E., 2004b. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, E., 2005a. De la descripción a la existencia. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 139-159.

- Levinas, E., 2005b. Intencionalidad y Metafísica. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 197-208.
- Levinas, E., 2005c. Intencionalidad y Sensación. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 209-233.
- Levinas, E., 2005d. La filosofía y la idea de lo infinito. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 238-254.
- Levinas, E., 2005e. La obra de Edmund Husserl. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 31-92.
- Levinas, E., 2005f. La ruina de la representación. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 181-196.
- Levinas, E., 2005g. Lenguaje y Proximidad. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 309-334.
- Levinas, E., 2005h. Martín Heidegger y la Ontología. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 93-121.
- Levinas, E., 2005i. Reflexiones sobre la técnica fenomenológica. En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, pp. 163-180.
- Levinas, E., 2006. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Levinas, E., 2008a. *Ética e Infinito*. Tercera ed. Madrid: La balsa de la medusa.
- Levinas, E., 2008b. *Nombres propios*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Libertson, J., 1981a. La récurrence chez Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 79(2).
- Lipsitz, M., 2004. *Eros y Nacimiento fuera de la Ontología Griega*. Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Lorda, A. S., 2001. *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Caparrós Editores.
- Malka, S., 2006. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Melich, J.-C., 2014. La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Caravero). *Ars Brevis*, pp. 313-331.
- Moran, D., 2000. *Introduction to phenomenology*. Londres: Routledge.
- Murakami, Y., 2002. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Millon.

Osswald, A. M., 2014. Afección y mundo en los manuscritos-C de Edmund Husserl. *Revista de Filosofía*, 39(2), pp. 101-119.

Peñalver, P., 2000. *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Caparrós.

Platón, 1998. *La República*. Madrid: Gredos.

Rabinovich, S., 2014. Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje. En: J. Medina & J. Urabayen, edits. *Levinas confrontado*. México: Editorial Porrúa, pp. 309-319.

Rabinovich, S., Otoño 2008. Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología). *Acta poética*, 29(2), pp. 461-479.

Rosenzweig, F., 1997. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.

Samonà, L., 2005. *Diferencia y alteridad*. Madrid: Akal.

Sánchez Hernández, F. X., 2014. La influencia de la fenomenología. Levinas-Husserl. En: J. Medina & J. Urabayen, edits. *Levinas confrontado*. México: Editorial Porrúa, pp. 83-114.

Scheler, M., 2001. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores.

Scheler, M., 2004. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.

Stein, E., 2002. Autobiografía. En: *Obras completas. Escritos autobiográficos y cartas*. Vitoria - Madrid - Burgos: Editorial de Espiritualidad - Ediciones El Carmen - Editorial Monte Carmelo.

Stein, E., 2005. Sobre el problema de la empatía. En: *Obras Completas. Escritos Filosóficos*. Vitoria - Madrid - Burgos: Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo - Ediciones El Carmen, pp. 55-204.

Strasser, S., 1977. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Issue 25, pp. 101-125.

Suazo, G., 2009. Notas sobre la génesis fenomenológica del concepto levinasiano de diacronía. *Tópicos*, Issue 18.

Theunissen, M., 2013. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

Urabayen, J., 2005. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Navarra: Eunsa.

Waldenfels, B., 1997. Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daimon*, Issue 14, pp. 17-26.

Waldenfels, B., 1998. La pregunta por lo extraño. *Logos*, Issue 1, pp. 85-98.

Waldenfels, B., Julio-Diciembre 2012. Fundamentos para una fenomenología de lo extraño. *Sincronía* , Issue 62, pp. 1-14.

Zahavi, D., 2013. La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Editorial UTP, pp. 83-102.