



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

**ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA ÉTICA DEL CARA-CARA Y DE SU POSIBLE
FUNCIÓN TRASCENDENTAL**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
EL LIC. HUGO MARTÍNEZ GARCÍA

TUTOR: DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

Mi más sincero agradecimiento a las personas que con su afecto, compañía, paciencia y consejos han permitido la realización de este modesto y pequeño trabajo.

A Elvia, por tu vida ejemplar, llena de fortaleza y entrega a una familia en la que crees y amas, por ello, gracias y amor infinito.

A la sincera y paciente amistad que ustedes, César y Axel, me han ofrendado compartiendo literatura, música, filosofía, entrenamientos, quesadillas y ping-pong. Gracias Rafa por la prontitud con que me aceptaste entre tus amigos, sin duda, muestra de que ves, en las personas, más allá de su primer rostro.

A Nayeli, porque sabes del temor que me provocan muchas cosas y, por cariño, me arrojas a ellas para que las viva; me quieres ver vivo constantemente llamándome a ello, lo que me ha permitido aprender tanto de tu mano. A Leo, por la amistad *sui generis* que tus versos conceden y, sobre todo, por la guía que encuentro en ellos. A ambos, gracias por las aventuras que compartimos y que los hicieron parte de mi vida.

A Susana, porque tu amistad es mucho más fuerte que el tiempo y la distancia; porque siempre estuviste aquí para ayudarme en lo que fuera, sin condiciones, por ello mi gratitud y cariño infinitos.

A Leslie, por enseñarme una razón más bonita que el estudio para visitar una biblioteca: música en unos audífonos blancos y, obvio, la amistad que venía con ellos. A Sergio, porque tu interés en las ciencias me hace presente la belleza que acompaña toda búsqueda de conocimiento, una búsqueda que siempre valdrá la pena. A José, por la bondad de tus intenciones y por hacerme ver que siempre podemos ser mejores. A Tere, por tu religiosidad, además de nuestros encuentros y desencuentros. A Gaby porque, de una manera increíble me enseñaste, con apenas un roce, la belleza de esta vida al enseñarme el valor del Océano; la forma en la que te consagras a esta vida es verdaderamente admirable, hermosa e inspiradora, ya quisiera yo un ápice de esa fuerza tuya.

A todos aquellos que en algún momento han tocado mi vida permitiéndome llegar hasta este punto de la manera en que lo he hecho, gracias a: Juana Castillo, Juan, Diego, Elaine, Ixchel, Alicia, Jaime, Rocío, Natalia, Davo, Godínez...

A Jorge, por la paciencia y todo el apoyo con que me has obsequiado a lo largo de estos años de trabajo académico. A Pedro, por tus consejos y, en general, por el apoyo que das a tus alumnos cuando necesitan una mano. A la Dra. Greta Rivara, a la Dra. Rosaura Martínez y al Dr. Gerardo de la Fuente por sus pacientes lecturas y puntuales observaciones.

Gracias a CONACYT por haberme otorgado una beca de maestría, sin la cual, la realización de esta tesis no se hubiese llevado a cabo.

Índice.

<i>Introducción.</i> -----	3
<i>Capítulo I. La fenomenología trascendental.</i> -----	6
I. Primer sentido de lo trascendental: modo de cuestionar. -----	6
II. Mundo natural cuestionado. -----	7
III. Mundo natural y ética. -----	13
IV. La reducción fenomenológica. -----	15
V. Subjetividad trascendental. -----	20
VI. Subjetividad trascendental. Análisis intencional del fenómeno. -----	23
VII. Eidos. -----	26
VIII. Ámbito trascendental. Primera caracterización. -----	30
IX. Hacia las condiciones del rendimiento intencional. -----	33
X. Hacia las condiciones del rendimiento intencional II. -----	36
XI. Conclusión. Primera caracterización del ámbito trascendental. En camino a una limitación del análisis intencional. -----	38
<i>Capítulo II. Más allá de la intencionalidad.</i> -----	40
I. Temporalidad como condición de la síntesis. -----	40
II. Predominio teórico desde tesis dóxica. -----	42
III. Vivencias no intencionales. -----	46
IV. Hyle como materia de la actividad intencional. -----	47
V. Vistazo a “proto-impresión”. -----	50
VI. Conclusión del capítulo. -----	54
<i>Capítulo III. La ética como experiencia trascendental.</i> -----	57
I. La fenomenología francesa contemporánea. -----	57
II. Subjetividad y reducción. -----	63
III. Subjetividad y reducción II. -----	64

IV. ¿Qué puede significar que la subjetividad se precise como desanudamiento entre el ser y lo más allá del ser?-----	69
<i>Capítulo III segunda parte.</i> -----	73
I. La ética como cara-cara.-----	73
II. Pregunta por el sentido de lo ético.-----	74
III. Significado.-----	75
IV. Sentido.-----	77
V. La noción de rostro como excedente de sentido.-----	79
VI. Diacronía y sincronía.-----	83
VII. Diacronía y Decir (lenguaje).-----	86
VIII. La explicitación de lo trascendental. Lo “Dicho”.-----	88
<i>IV. Conclusiones.</i> -----	96
I. Función trascendental del cara-cara.-----	96
II. Diacronía.-----	103
III. Sobre la alteridad como estructura diacrónica de la subjetividad.-----	105
<i>BIBLIOGRAFÍA.</i> -----	110

Introducción.

La búsqueda de los primeros principios puede considerarse una de las problemáticas más afines al desarrollo del pensamiento filosófico; en esa dirección, la pesquisa por lo originario¹ se vincula con una filosofía trascendental y más estrechamente con una investigación que puede calificarse, en nuestros días, de fenomenológica. Será necesario pues, para nuestro propósito, aclarar desde el inicio el significado mismo de la noción de “trascendental”² y cómo, en el sentido que le atribuimos, puede vincularse con el pensamiento de Emmanuel Levinas.

En determinados círculos de estudio el intento de establecer algún tipo de relación entre la filosofía levinasiana con un desarrollo de tipo trascendental puede considerarse además de polémico, sospechoso. Ciertamente tal sospecha no carece de razón desde que en varios momentos de la obra de Levinas lo trascendental aparece bajo la mácula de lo teórico³, como si esto último y lo trascendental se identificaran realizando, de esta manera, el predominio del Mismo que se cierra en una Totalidad. Sin embargo, habría que preguntar con justicia si al referirnos a lo trascendental estamos tan sólo mentando una instancia que nace de una actividad teórica; quizás la identificación automática entre lo trascendental y lo teórico no sea del todo exacta y justa, quizás sea más preciso plantear que el discurso teórico es meramente uno de los múltiples medios en los que lo trascendental se deja atisbar. Con esta problemática en mente abordamos la fenomenología

¹ Entendemos por originario aquello no modificado por ningún tipo de actividad cogitativo-objetivante; aquello cuyo aparecer mismo requiere del desbordamiento del discurso que lo presenta tematizado.

² La palabra “trascendental” invita a un rastreo que, dirigido a sus orígenes y a la aclaración de su sentido, implicaría un largo desarrollo histórico-etimológico del término; sin embargo, nuestra investigación se concentrará en el significado que se le atribuye a partir del pensamiento fenomenológico contemporáneo. Para una historia general de la palabra trascendental remitimos al trabajo del profesor Bernabé Navarro (cf. Navarro, 1969.).

³ Por ejemplo: “La tesis husserliana del primado del acto objetivante, en la que se ha visto el apego excesivo a Husserl a la conciencia teórica y que ha servido de pretexto a todos los que acusarían a Husserl de intelectualismo [...] conduce a la filosofía trascendental a la afirmación [...] de que el objeto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como “sentido” dado por ella, como resultado de la *Sinnggebung*.” (Levinas, 1961, p. 142.). A lo largo de nuestro trabajo veremos cómo, para Lévinas, la filosofía trascendental señala una suerte de actividad objetivante; sin embargo, en nuestra interpretación, la filosofía trascendental no se identifica necesariamente con este tipo de actividad.

de Levinas en la que, nos parece, podemos encontrar un sentido de lo trascendental que no lo identifica, de manera inmediata, con lo teórico; sentido que alcanzará su realización en una experiencia *sui generis* que coincide con lo ético.

En Marzo de 1975 Emmanuel Levinas fue invitado a las celebraciones de la Universidad de Leyde con motivo del aniversario de esta casa de estudios. Durante su participación en los festejos, el filósofo lituano, respondió a varias preguntas realizadas por sus colegas holandeses entre las cuales deseamos destacar la siguiente: “*En 1972 –así, pues, antes de De otro modo que ser, o más allá de la esencia– el profesor Dr. Th. de Boer escribió un artículo sobre su obra titulado Un trascendentalismo ético. Si se explica la condición trascendental no como un hecho, sino como un valor previo [...] ¿estaría de acuerdo usted con esta característica?*” (Levinas, 1982, p. 127). Como vemos, el intento por vincular la ética del lituano con algún tipo de trascendentalismo no es ninguna novedad, sin embargo, aunque este hecho no carece de relevancia, lo que atrae sobremanera nuestra atención es la respuesta dada al planteamiento: “Pues, bien, estoy absolutamente de acuerdo con esa fórmula, si “trascendental” significa una cierta anterioridad: excepto que la ética es anterior a la ontología. Es más ontológica que la ontología, más *sublime* que la ontología. De ahí procede un equívoco según el cual parece apoyarse sobre algo previo, mientras que es anterior. Se trata, pues, de un **trascendentalismo que comienza con la ética.**” (1982, p. 127, negritas mías.). Tal respuesta no significa un rechazo a lo trascendental, por el contrario, señala una cierta relación entre ética y trascendentalismo que debe ser problematizada e investigada, tarea a la cual consagramos este trabajo.

Lévinas no sólo ha adquirido fama por el atractivo de su postura ética, es también conocido por la complejidad de su exposición que, muchas veces, tiene por efecto lecturas superficiales o malinterpretaciones. Sin duda, cualquier estudio de la obra de cualquier pensador corre tal riesgo y nuestro trabajo no es una excepción, sin embargo, nos parece que si enmarcamos el pensamiento levinasiano al interior de la tradición fenomenológica y nos apegamos a tal desarrollo podremos sortear algunos obstáculos. Por tal razón, nuestro itinerario se abre con la siguiente pregunta: ¿opera algún tipo de función trascendental en la ética levinasiana? El intento de responder a esta cuestión nos tomará largos y complejos desarrollos por lo que nos parece adecuado delimitar un tanto nuestra marcha a través de una serie de preguntas (quizás un tanto poéticas si se las considera prematuramente aunque,

en el fondo, veremos que se acercan más a un pensamiento ontológico): ¿cuál es el comienzo del mundo?, ¿cómo se constituye el horizonte mundano en el que nos movemos en la inmediatez?, ¿dónde inicia la constitución de éste? Estos planteamientos nos permiten dirigir la metodología de la investigación, de esta manera, en nuestro primer capítulo abordaremos tales cuestiones y, simultáneamente, expondremos los elementos de la fenomenología necesarios para comprender la función trascendental de la ética levinasiana. Esta exposición, a su vez, nos permitirá arribar a la comprensión de un primer sentido atribuido al término trascendental.

En nuestro segundo capítulo, daremos un vistazo a los estratos más básicos de la vida de conciencia: temporalidad y sensibilidad. Gracias al contenido de este capítulo veremos cómo el término trascendental extiende su significado más allá del análisis intencional que le habrá caracterizado en el primero. Por último y basándonos en lo desarrollado previamente, analizaremos los componentes de la experiencia ética con la finalidad de explicitar la función trascendental que le es inherente. En este último punto nos interesa, sobre todo, señalar el papel ontológico que la experiencia ética posee para la realización de lo humano mismo. Así pues, habiendo planteado el problema y marcado metodológicamente el camino, demos paso a la exposición.

Capítulo I. La fenomenología trascendental.

La fenomenología se desarrolla como un pensamiento de carácter trascendental. Tal afirmación permite hacer cuestionamientos como los siguientes: ¿cuál es el sentido de lo trascendental al que apela Husserl? o: ¿qué significa que una filosofía se desarrolle como pensamiento trascendental? Cualquiera que sea la respuesta que demos a dichas interrogantes, es preciso aclarar desde ahora que, para Husserl, la fenomenología trascendental no se presentaba como un ejercicio intelectual análogo a algún tipo de constructo teórico estándar sino que, por el contrario, la fenomenología trascendental debe desarrollarse como la filosofía primera que funde todo saber y todo sentido posible. En esa dirección, consideremos el siguiente fragmento para tener una idea un tanto más precisa del peso que Husserl daba a una filosofía de este tipo: “La realización de un trascendentalismo auténtico y puro no es, ciertamente, la tarea de un *solo* hombre y de un “sistema”, sino la más exaltante de las tareas científicas que incumben a la Humanidad entera.” (1924, Husserl, p. 295, traducción mía⁴). Como vemos, un trascendentalismo resultaba capital para nuestro autor alemán, con ello en mente, nuestro propósito en el presente capítulo consiste en vislumbrar uno de los sentidos posibles aludido con el término trascendental para aclarar, posteriormente, cuál es su relación con el que hacer fenomenológico. Al final quizás podamos comprender en qué sentido puede llegar a ser una tarea tan importante para el quehacer humano.

I. Primer sentido de lo trascendental: modo de cuestionar.

En la obra de Husserl se encuentran varios momentos en que se hace referencia a la importancia de la filosofía trascendental, por mencionar un ejemplo, en 1924 en una conferencia a propósito del bicentenario de Kant y con relación a su filosofía, se dice que

⁴ Todas las traducciones hechas del francés al español han sido realizadas por mí salvo que se indique lo contrario. La citación efectuada en el cuerpo del texto corresponde a las ediciones originales en francés.

ésta –en tanto trascendental- designa una forma radicalmente novedosa de teorización filosófica cuyo acento se deposita en la función de fundamento⁵ que le es propia (cf. Husserl, 1924, p. 299-300.). Husserl se adscribió al espíritu kantiano y desarrolló su fenomenología como una filosofía trascendental, a partir de ello, la cuestión será aclarar en qué consisten la novedad y radicalidad de este tipo de pensamiento, es decir, en qué radica la importancia del pensamiento trascendental. Esta interrogante no sólo fue abordada por Husserl, Eugene Fink (su alumno y amigo) heredó el interés por la cuestión y nos dice con respecto al uso kantiano del término trascendental: “[...] este término no designa primariamente un ente de naturaleza *substancial*, ni un Yo, ni una subjetividad, ni una facultad, sino *una manera, para la filosofía, de conocer y de interrogar*, a saber, aquella en la cual la filosofía autofundándose deviene ciencia.” (1976, Fink, p.17). Por el momento no consideremos el problema de la autofundación de la filosofía y centremos nuestra atención en el hecho de que se apela a una nueva forma de cuestionar, situación que abre, en determinado momento, la posibilidad de nuevas formas de conocimiento. Ahora bien, si el pensamiento trascendental aparece, primeramente, como una pregunta de carácter radical, entonces cuál es el objeto de tal interrogación. Sin más miramientos digámoslo ya, una fenomenología trascendental cuestiona, en primera instancia, el sentido dado del mundo natural en que nos movemos cotidianamente; o, de manera más precisa, pregunta por la constitución del sentido (o sentidos) del mundo circundante inmediato.

II. Mundo natural cuestionado.

La vida consciente que somos se desarrolla, desde nuestro nacimiento, en un horizonte de sentidos que nos acoge, en él nos movemos cotidianamente, heredamos los significados⁶ que lo constituyen para relacionarlos unos con otros determinando y regulando nuestra experiencia del mundo. Así pues, nuestras vidas se realizan –primeramente– en un telón de fondo que acoge nuestra existencia y que parece coincidir con la existencia misma. De esta

⁵ “[...] con el hallazgo cartesiano del ego también se inaugura una NUEVA IDEA DE FUNDAMENTACIÓN, A SABER, LA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL.” (cf. Husserl, 1929, p. 15.).

⁶ Por ahora, sentido y significado deben considerarse como sinónimos refiriendo ambos: una unidad intencional objetiva e ideal. Más adelante en la investigación haremos una distinción de importancia para el planteamiento fenomenológico.

manera, el sentido común indica que el mundo experimentado de manera inmediata goza, en tanto lo primero dado, de cierta univocidad irrefutable. Lo podemos traducir aseverando que el mundo que conocemos y compartimos con nuestros congéneres, de manera natural, engloba todo lo efectuado en su interior, es decir, enmarca y da sentido a prácticamente todo tipo de actividad que en él se lleva a cabo. Si esto es así, pareciera que nada escapa de las estructuras de lo mundanamente constituido, de tal manera cualquier hecho se halla ya direccionado por su pertenencia al horizonte en el que surge:

“Si comenzamos por la vida humana y su desarrollo consciente natural, constatamos que se trata de una vida que se efectúa en el cuadro de una comunidad de personas humanas que despliegan sus vidas en un mundo infinito, es decir, lo perciben en tanto que individuos, en tanto común, se lo representan de maneras diversas, reflexionan sobre él por medio de juicios, le atribuyen cierto valor, le dan forma en función de fines determinados por sus voluntades y acciones. Para ellas, para nosotros en tanto hombres, **este mundo está constantemente y de hecho naturalmente ahí como un mundo ambiente que nos es común a todos; él está ahí naturalmente –puesto que es este mundo directamente asible y visible en la experiencia de hecho inmediata y espontáneamente susceptible de expandirse.** Comprende no solamente cosas y seres vivientes, entre los cuales se encuentran los animales y los seres humanos, sino también comunidades, instituciones sociales, obras de arte, obras culturales de toda especie.” (Husserl, 1924, p, 305, negritas mías.).

Decir que el mundo se nos da en una experiencia inmediata que abarca y engloba la infinidad de experiencias y actos que tienen cabida en él puede resultar una afirmación que raya en lo obvio, sin embargo, tal afirmación adquiere un matiz distinto si la vinculamos con la siguiente pregunta: ¿cuál es el status ontológico del mundo natural inmediato en el que, en un primer momento, se desarrolla nuestra vida consciente?

En dirección de responder el cuestionamiento anterior, consideremos la experiencia inmediata del mundo cotidiano y preguntemos cómo es que éste aparece ante la conciencia. Parece evidente que lo experimentado en el mundo –y en sí el Mundo⁷ mismo– se da como un correlato de la actividad consciente que lo vive. Así pues, en la vida cotidiana nos

⁷Al utilizar el término “Mundo”, referimos el horizonte último en que se da la apertura a todo sentido posible: “A este mundo, el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados.” (Husserl, 1913, p. 66.). De esta manera, la experiencia del mundo se da como correlato de la vida de conciencia, es decir, como sentido.

movemos en nuestro entorno efectuando una cantidad ingente de acciones, sean por ejemplo de orden valorativo, judicativo, afectivo, etc. Puedo moverme en mi horizonte inmediato relacionándome con un objeto al que atribuyo un valor elevado; ciertamente también puedo relacionarme con otro objeto en un acto de orden distinto, por ejemplo puedo decir: “la suma de los catetos al cuadrado es igual al valor de la hipotenusa al cuadrado” emitiendo, de tal manera, un juicio. Es posible, indudablemente, que en el mundo circundante me relacione con individuos que despierten sentimientos en mí a partir de los cuales me dirija a ellos. Así pues, la naturaleza de los modos de relacionarme con el mundo resulta ingente y variada, razón por la cual podemos decir que el rendimiento intencional⁸ que constituye los distintos sentidos de la experiencia de lo real apela a estructuras diversas.

Ahora bien, ya que las anteriores posibilidades –y muchas otras– se encuentran inmersas en el abigarrado entramado de la experiencia inmediatamente natural que nos acoge, cabe preguntar cómo se realizan tales experiencias o qué es el sentido al que remite cada una de ellas, es decir, cómo se constituye. Para clarificar el problema consideremos el siguiente ejemplo: el 7 de mayo de 1824 se estrena en Viena la novena sinfonía de Beethoven. Hoy en día se trata de un ícono de la música culta considerándose una de las manifestaciones más altas del espíritu humano; tal opinión resulta casi automática e incuestionable en nuestra época, de suerte que parece tratarse de un sentido ya sedimentado y sólido, incluso inamovible. Con ello en mente preguntemos: ¿siempre fue así?, ¿la novena posee un valor intrínseco e inherente de manera esencial? La respuesta, indudablemente, es negativa. Sabemos que el día del estreno hubo personas que salieron del teatro antes de terminada la sinfonía; días después, hubo reseñas críticas que tendían a hacer pedazos aquel trabajo musical de Beethoven (*cf.* Baricco, 2006, pp. 19-22). Ahora bien, si hemos señalado tal suceso es para hacer patente la posibilidad de relacionarse con un mismo objeto de dos maneras distintas o más, en este caso la novena de Beethoven. Por una parte, hubo quienes la consideraron una producción musical inferior y, por otra, hay quienes la consideran una

⁸ “Es patente que a la esencia propia de toda consciencia pertenece la característica más universal de *ser consciente de algo*, consciencia de un objeto que [...] es dado a la consciencia a través de modos cambiantes en función de la estructura particular de la consciencia. En consecuencia, consciencia y objeto dado a la consciencia –en un modo en que se corresponden– son indisociables.” (Husserl, 1924, p., 314.). Como sabemos, la característica de la consciencia referida por la proposición: “ser consciente de algo”, señala su estructura esencial denominada intencionalidad.

expresión irrefutable de la grandeza del ingenio humano; con relación a tal oposición, la pregunta es: ¿cómo es posible que se den ambos modos de relacionarse con el objeto en cuestión? Para explicarlo, debemos decir que se trata de dos modos distintos de dar sentido al mismo objeto; es decir, el rendimiento intencional que se dirige a la novena de Beethoven es, en los dos casos, diferente al constituir la experiencia de la sinfonía con un sentido opuesto.

El ejemplo anterior no sólo muestra la posibilidad de dar sentidos –significados– variados a un mismo objeto, también nos permite señalar lo siguiente: el mundo –más exactamente, la experiencia o distintas experiencias que conforman el horizonte del mundo– se nos da como sentido o sentidos. De tal manera, podríamos dirigir la atención a cualquier acto de la consciencia para descubrir que lo que aparece ante ella se da precisamente como sentido y, como tal, se da bajo la mácula de ciertas determinaciones que le son propias a la experiencia en cuestión. Así lo encontramos, por ejemplo, en Husserl:

“*Sum cogitans* – existo viendo, escuchando y percibiendo de alguna manera un mundo 'exterior', o relacionándome conmigo mismo, rememorándome, escuchándome, representándome alguna cosa en imagen o con la ayuda de símbolos o signos, figurando ficticiamente algo en la imaginación; reuniendo o distinguiendo, comparando o generalizando, juzgando o teorizando por medio de enunciados; o aun teniendo placer o disgusto según los modos de la afectividad, alegrándome o entristeciéndome, siendo impulsado por deseos o temores, decidiéndome en la práctica, moviéndome o realizándome. Todo lo anterior son **tipos ejemplares de estructuras particulares de la consciencia** transcurriendo en una trama continua y única en la cual 'vivimos, nos movemos y existimos' en medio de una comunidad instituida por actos de consciencia intersubjetivos.” (Husserl, 1924, p. 314, negritas mías.).

Al señalar que cada vivencia o experiencia posee una estructura particular, se apela a la posibilidad de que cada una de éstas, en virtud de su forma, constituya un sentido que al ser entrelazado con otros sentidos conforme la experiencia del horizonte del mundo; pero no sólo eso, también se abre la pregunta por la posibilidad del análisis de tales estructuras, con relación a lo cual cabe cuestionar cómo se realiza tal y dónde. Más adelante abordaremos esta cuestión.

Lo que nos interesa remarcar de lo dicho hasta aquí es lo siguiente: el mundo natural inmediato en que nos movemos se nos da a través de una gama de experiencias diversas, cada una de las cuales, por una parte, remite necesariamente a la consciencia y, por otra,

posee una estructura particular que le atribuye cierto grado de determinación⁹; así pues, cada experiencia del mundo –cada objeto de la consciencia– se da como un sentido:

“Todo lo que es presente en una consciencia lo es necesariamente con algún contenido de determinación a partir del cual, precisamente, se dirige a él la consciencia considerada. **Este objeto así aprehendido –para mayor claridad lo llamaremos 'sentido objetivo'– es dependiente ya del sólo hecho de presentarse con tales o cuales caracteres de validez [...] Todo objeto de consciencia (todo 'sentido objetivo') en el cómo de sus modos [...] puede ser asido como objeto.**” (Husserl, 1924, p. 315, negritas mías.).

Al decir que todo sentido puede ser considerado como objeto, se está dando una dirección muy particular a la problemática de la fenomenología trascendental, es decir, pareciera que su objeto de estudio coincide, precisamente, con dicho sentido; en esa dirección, hacer fenomenología es preguntar por la constitución del sentido (o sentidos) del Mundo.

Dicho lo anterior, es momento de preguntar cuál es la relación de tales sentidos con el mundo natural inmediato. Arriba preguntábamos por el estatus ontológico de éste, con relación a ello, podemos afirmar que se trata del horizonte de sentidos objetivos que heredamos en nuestro primer contacto con lo real; de esta manera, a cada experiencia particular le corresponde un sentido particular, mismo que se realiza en el entramado de remisiones intencionales que constituye el mundo natural inmediato; o a decir de Levinas: “El mundo es lo que nos está dado.” (Levinas, 1947, p. 45.). Veamos qué puede significar tal afirmación. Cuando nos movemos en el mundo –desde lo que Husserl llamó actitud natural– nos dirigimos a él como si se encontrara con carácter de último, como un supuesto no cuestionado; es decir que a partir de prejuicios –que en última instancia se constituyen como sentidos no cuestionados– emitimos juicios de valor (y de otros tipos) o regulamos nuestra *praxis* cotidiana. Para aclararlo retomemos el ejemplo arriba citado: la novena de Beethoven, en el horizonte de sentido que me circunda, posee un valor elevado en tanto alta manifestación de la música culta; éstas determinaciones constituyen su sentido objetivo, el cual, de manera natural, puede ser asimilado de modo inmediato sin ser cuestionado, es decir, como si se tratase de un sentido unívoco que se le atribuye al objeto novena sinfonía

⁹ El análisis intencional incluye los dos matices aquí aludidos, es decir, por una parte señala la estructura esencial de la consciencia y, por otra, su objeto es una estructura particular que orienta el sentido de la experiencia vivenciada.

y que permite la relación con éste, en un ámbito práctico, de manera inmediata y espontánea (sin embargo, hemos visto que la posibilidad de significar un objeto de diversas maneras es una posibilidad latente).

Así pues, el mundo natural en tanto dado, aparece como el punto de apoyo de la experiencia cotidiana, se trata pues de un horizonte de sentidos sedimentados que regulan la vida de la consciencia en la cotidianidad; de tal manera, estos sentidos forman el mundo, es decir, lo *in*-forman convirtiéndolo en el primer sostén de la experiencia de lo real. Levinas afirma de este hecho lo siguiente:

“[...] lo que caracteriza el ser en el mundo es la sinceridad de la intención; la suficiencia del mundo y la satisfacción. El mundo es profano y laico. Desde Aristóteles pensamos el mundo dentro del fenómeno de la forma, que viste perfectamente el contenido. Los puntos del objeto que constituyen la superficie iluminada, se disponen en perspectivas, y nos abren el objeto, cuyos azares y cuyos caprichos limitan. **El misterio insondable de la cosa se muestra, y nos da algo donde agarrarnos. El mundo, mediante las formas, es estable y está hecho de sólidos. Los objetos se definen por su finitud: la forma es precisamente esta manera de acabar donde lo finito es a la vez lo definido y se ofrece ya a la aprehensión.**” (Levinas, 1947, p. 48, negritas mías.).

Resulta indudable que el mundo natural –el mundo ya constituido que nos acoge como primer momento en la aventura ontológica– es necesario y posee un valor práctico irrefutable; en él se realiza la vida misma en su inmediatez abarcando la totalidad de la experiencia humana en lo mundano, desde el saludo dirigido al amigo hasta el ejercicio teórico más complejo y, sin duda, mucho más. Sin embargo, a pesar de su necesidad práctica, al mundo natural le es inherente el peligro de cortar la marcha ontológica de lo humano, por ello, es preciso aclarar su status correspondiente que, como hemos visto, parece identificarse con un soporte primero en el que se apoya la experiencia (infinita¹⁰) de lo real. Ahora bien, veamos en qué sentido se podría dar esta interrupción ontológica.

¹⁰ “Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan a otras posibles y así *in infinitum*.” (Husserl, 1913, p. 110.).

III. Mundo natural y ética.

Arriba tomamos como ejemplo la novena de Beethoven, ciertamente un ejemplo algo burdo que, no obstante, sirvió para mostrar cómo un mismo objeto puede ser significado de diversas maneras; consideremos ahora esta posibilidad con relación a un tópico más relevante: la relación intersubjetiva: ¿cómo se realiza el encuentro ético en el mundo ya constituido?

Hemos dicho que el abigarrado entramado que conforma lo real inmediato está constituido por una red de referencias intencionales mismas que, en su rendimiento, van sedimentado diversas capaz de sentido que nos dan la experiencia del mundo natural; en otras palabras, el mundo aparece a través de sentidos ya constituidos. Ahora bien, qué pasa con estos sentidos en la relación intersubjetiva. A partir de lo dicho podemos suponer que los primeros (significados) se encuentran mediando en la segunda; dicho de otra manera, podemos afirmar que en el encuentro entre subjetividades, al interior del mundo natural, puede encontrarse una unidad significativa (sentido) de por medio. Consideremos, al respecto, el siguiente ejemplo: un soldado partidario del régimen nacional socialista; su vida consciente se desarrolla en un horizonte en el que se le atribuye el sentido de “enemigo que debe ser erradicado” a toda persona judía con la que se relacione. Dicho soldado ha vivido de manera tal que lo “natural” en el encuentro con una persona de origen judío será atribuirle el sentido aludido y, por lo tanto, actuar con la violencia consecuente. Así pues, en nuestro ejemplo, el soldado hereda el significado de relacionarse con un judío a manera de prejuicio, esto es, un sentido sedimentado que regula su rendimiento intersubjetivo en el caso en cuestión. La caracterización esquemática de tal relación puede representarse como sigue:

Soldado nazi – “Sentido sedimentado: enemigo a erradicar” – Persona de origen judío.

En este esquema podemos ver que la relación intersubjetiva se ve mediada por un sentido, es decir, un significado perteneciente al horizonte natural en el que se realiza la relación. Levinas retoma esta problemática y señala los peligros inherentes al vínculo intersubjetivo que se realiza en el horizonte del mundo natural:

“En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y a sus prerrogativas; no es sólo que, siguiendo el ejemplo de las instalaciones que nos entregan las cosas, las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural –**el otro en el mundo es objeto ya por su mera vestimenta.**” (Levinas, 1947, p. 46, negritas mías).

Decir que el otro en el mundo es objeto es decir que se le atribuye un sentido objetivo; sentido que, como hemos visto, implica la posibilidad de constituirse de maneras diversas. Ahora bien, retomando la pregunta por el estatus ontológico del mundo-natural y relacionándola con lo anterior podemos suponer que al Otro, en el mundo ya dado, se le aborda como un supuesto más, es decir, como algo ya constituido.

Las afirmaciones anteriores nos llevan, irremediamente, al siguiente problema: hemos dicho que el mundo inmediato se vive a partir de unidades sintéticas de significado, es decir, sentidos sedimentados que, en su entrelazamiento, construyen un horizonte. Este horizonte suele aparecer como si se tratase de un supuesto irrefutable, como un mundo ya puesto y siempre disponible para nosotros:

“La 'realidad' la encuentro [...] *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí.* **Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural. “El” mundo está siempre ahí como realidad: a lo sumo es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo: tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre –en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí.**” (Husserl, 1913, p. 69, negritas mías.).

Así pues, el mundo que nos acoge y está a nuestra disposición supone una red –sin duda complejísima– de capas de sentidos que lo constituyen. Con relación a ello surgen, por lo menos, los siguientes cuestionamientos: ¿cómo se constituyen tales sentidos?, ¿en qué lugar de la aventura ontológica se realizan? y, sobre todo, ¿dónde tienen su génesis? Antes de intentar responder a tales interrogantes consideremos que si el mundo aparece bajo la mácula de “supuesto dado” y una investigación filosófica pretende objetividad en su búsqueda de la verdad, entonces, esta última se enfrenta al problema de deshacerse de dicho supuesto pues, de lo contrario, éste contaminaría su tarea; sin embargo, cómo deshacerse del mundo si en él nos desarrollamos y vivimos. A este respecto Levinas nos dice:

“La reducción fenomenológica de Husserl, la famosa *epoché*, vuelve a encontrar así para nosotros su significación. Ella reside en la separación que señala entre el destino del hombre en el mundo, donde hay objetos dados como seres y acciones que llevar a cabo –y la posibilidad de suspender esa 'tesis de la actitud natural', de empezar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde el sentido de la “actitud natural” como tal –es decir, el mundo– puede volver a encontrarse. **No es en el mundo donde podemos decir el mundo.**” (Levinas, 1947, p. 48-49, negritas mías.).

El descubrimiento de la tesis del mundo natural que nos es dado es logrado por el movimiento de la reducción fenomenológica, a partir de ésta podremos abordar los cuestionamientos sobre la génesis y constitución del sentido.

IV. La reducción fenomenológica.

El apartado anterior nos ha dado ya un punto de partida. Hemos visto que el mundo inmediato que vivimos en actitud natural resulta un estrato ontológico necesario de la experiencia de lo real, por una parte, en tanto horizonte en el que se realiza la vida cotidiana y, por otra, en tanto objeto del que hacer filosófico y fenomenológico¹¹. Así, el mundo natural, configurado como un entramado de capas de sentido, apareció como una suerte de certeza irrevocable, una creencia en que éste se encuentra simplemente ahí como ya dado y dispuesto; creencia propia de la “actitud-natural” previa al que hacer filosófico que, sin embargo, ya incluye su propio cuestionamiento como una de sus posibilidades.

Ahora bien, no obstante la dignidad ontológica inherente al mundo natural, la experiencia de lo real y la búsqueda de la verdad filosófica no terminan en este peldaño de la escala; el siguiente paso en la marcha ontológica consiste en dirigirse al mundo naturalmente constituido en un modo distinto al de la certeza, es decir, en un modo que no dé el sentido de éste como un supuesto; el movimiento de la consciencia que permitirá tal acceso a lo real es la llamada *epojé*.

Es sabido que una de las vías de la fenomenología y, en concreto, de la reducción es la llamada vía cartesiana. Husserl reconoció en la filosofía de Descartes uno de los

¹¹ “La actitud natural no es un fondo inmediatamente descriptivo, un fenómeno entre los fenómenos, no es un modo de comportamiento ordinario, habitual del hombre, **es la posición fundamental de la comprensión humana del ser.**” (Fink, 1976, p. 255, negritas mías.). Por *posición fundamental* entendemos el punto en el que se inicia y realiza la marcha ontológica.

primeros momentos en el desarrollo de la filosofía trascendental¹² para después readaptar la duda metódica llevándola al extremo. Recordemos que ésta se dirige al mundo como a su objeto, duda de él con la esperanza de arribar a un tipo de certeza indubitable; por su parte, la *epojé* fenomenológica se dirige también al mundo pero no dudando de él, lo que sería una malinterpretación, sino más bien como tomando cierta distancia. Para aclarar esto retomemos de manera general la noción de “tesis”.

En *Ideas I* Husserl afirma lo siguiente: “*Toda conciencia es o actualmente o potencialmente tética.*” (Husserl, 1913, p. 281.) Para comprender el contenido de esta aseveración consideramos el siguiente ejemplo: en mi vida de consciencia puedo dirigirme hacia infinidad de objetos, pongamos por ejemplo, una vez más, la novena de Beethoven. Puedo encontrarme en una sala de conciertos escuchándola directamente; puedo salir de aquella sala y recordar la música que escuché mientras estaba en ella; puedo encontrarme leyendo una novela o artículo en el que se mencione la sinfonía y representarla al modo de evocación. En estos ejemplos, el modo en que me relaciono con el objeto es distinto mientras éste permanece el mismo, así pues, puedo decir que la tesis que pertenece a cada uno de ellos refiere a su objeto de manera diferente. De tal manera, cuando se dice que toda consciencia es tética se significa que toda actividad consciente pone a su objeto de una manera distinta y particular; así por ejemplo, cuando afirmo recordar la novena de Beethoven, ésta –en tanto objeto de mi actividad *cogitativa*– es puesta precisamente bajo el modo del recuerdo; lo mismo sucede cuando la percibo y ésta se da en el modo de la percepción, y también cuando la evoco y aparece en el modo de la evocación; así, en cualquier acto de la consciencia, ésta pondrá a su objeto bajo un modo particular

¹² La vía cartesiana, es decir, la postulación del *ego cogito* como una de las vías del que hacer filosófico, es tan sólo una de las posibilidades que permite la apertura del campo de experiencia trascendental. Resta decir que en el desarrollo de la fenomenología husserliana se postulan otros caminos que llevan al ámbito trascendental, sean estos la vía del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) o la vía por la psicología, ambas desarrolladas en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Es posible que este desarrollo se debiera a una posible malinterpretación de la subjetividad trascendental derivada de la vía cartesiana; en esta malinterpretación, la subjetividad aparecía como una suerte de estrato vacío, es decir, carente de contenidos, como si la pureza lograda por la reducción fenomenológica apartara de manera radical a la consciencia del mundo, de suerte que sus contenidos vivenciales se perdían. No obstante, hoy sabemos que esta es una mala lectura y que la consciencia trascendental nunca pierde su contacto con el mundo concreto: “Husserl mismo supo que, en principio, el sujeto trascendental no podría ser sujeto constituyente sin la cooperación de la parte de sí mismo que ostensiblemente cuenta solamente como algo constituido. Pues varios análisis han indicado que con respecto a todas las funciones del cuerpo, el comportamiento corporal, tal como el movimiento, la cinestesia, sensación, y senso-percepción, son ya condiciones de posibilidad de toda constitución trascendental.” (Ströker, 1987, p.202.)

dependiendo de la estructura intencional que le sea propia; es decir, cada acto se realiza a partir de una tesis que pone a su objeto –en tanto existente– de una manera diferente.

Si relacionamos lo recién afirmado con la duda metódica cartesiana, podremos encontrar la diferencia radical que se encuentra en ésta de cara a la *epojé*. Si una tesis refiere al modo en que la consciencia pone a su objeto como existente, debemos preguntar si la duda –en tanto actividad consciente– no resulta solamente un modo más de dirigirse al objeto; si esto es así, la duda pone a su objeto como existente precisamente bajo el modo de la duda, es decir, a partir de una estructura específica. Esto revela que la duda posee ya una dirección tomando a su objeto como un supuesto, es decir, como si éste se encontrara ya dado. La duda metódica, en ese sentido, parece realizarse en actitud natural, lo que significa que el método cartesiano no es lo suficientemente radical como punto de partida en el análisis de lo real. Ahora bien, habíamos dicho que el análisis fenomenológico se encuentra dirigido precisamente al sentido y su constitución, es decir, cómo es que éste se estructura coordinando la experiencia de lo real; así pues, con relación al ejemplo de la duda cartesiana, el objeto de la fenomenología sería precisamente la estructura intencional del acto de dudar y cómo éste se constituye como un sentido en el entramado ingente de la experiencia de lo real.

Sin embargo, recordemos que la duda es sólo uno de los variados modos en que la consciencia puede poner a su objeto resultando, en ese sentido, sólo un ejemplo de actividad tética. Es necesario aceptar como evidente que, en la experiencia de lo real, la consciencia se dirige a sus objetos en una gama verdaderamente variada de modos, sean los de la afectividad, del juicio, etc.; cada uno de éstos se relaciona con muchos otros conformando un horizonte que se constituye al sedimentar diversas capas de sentidos, dinámica que, al final, nos proporciona el gran **supuesto** del “mundo-natural”. Ahora bien, el análisis fenomenológico –en tanto actividad filosófica crítica– no puede servirse de la duda pues, como hemos visto, ésta participa del supuesto del mundo como ya dado, es necesaria entonces una nueva vía misma que Husserl encontró en la *epojé*, para comprenderla consideremos, con relación al mismo ejemplo, lo siguiente: la duda, en tanto actividad consciente, se dirige a su objeto como ya dado, es decir, como un supuesto del que es posible dudar, actividad que puede dar cabida a la antítesis o negación del objeto dudado (*cf.* Husserl, 1913, pp. 70-71.). Con relación a ello preguntemos: ¿qué sucede si no

deseo dudar de determinado objeto sino, más bien, comprender cómo es que el acto de dudar se realiza, es decir, cómo constituye un sentido que, al final, regulará mi experiencia del mundo?, ¿cuál es la estructura intencional de la duda? La respuesta a tales cuestionamientos requerirá de un nuevo movimiento de la consciencia; no se trata ya de la actividad intencional de primer orden que aparece en el acto de dudar, sino de abstraerse de ella convirtiéndola en objeto de análisis. Con relación al acto de dudar y con relación a cualquier actividad cogitativa, el movimiento de la consciencia aludido se caracteriza por el hecho de tomar cierta distancia frente a las tesis que, en actitud natural, fungen como supuestos. Husserl lo caracteriza de la siguiente manera: “*No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos [...] la tesis [experimenta] una modificación –mientras sigue siendo lo que es, la ponemos, por decirlo así, 'fuera de juego', la 'desconectamos', 'la colocamos entre paréntesis'*”. (Husserl, 1913, p. 71.). Volviendo al ejemplo del dudar, este nuevo movimiento de la consciencia desactiva su ejercicio en el mundo inmediato abriéndonos así una nueva experiencia: la de la posibilidad de distanciarnos de la tesis en cuestión para, posteriormente, volverla objeto de estudio.

Ahora bien, el ejemplo del dudar refiere sólo a uno entre varios tipos de actividad tética, con relación a ello, es preciso decir que el movimiento de la consciencia que toma distancia frente a ella, es capaz de hacerlo frente a cualquier tipo de tesis: “Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *εποχή*, un *cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es puesta 'fuera de juego', colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación 'tesis colocada entre paréntesis' [...]*” (Husserl, 1913, p. 72, negritas mías.). Esto significa que no sólo el acto propio de la duda cartesiana es susceptible de análisis después de haber aplicado una *epojé*, sino que, prácticamente, cualquier actividad cogitativa puede aparecer bajo tal distanciamiento, ya sean modos de la afección, del juicio, etc.

Habiendo ya aclarado el papel de la noción de tesis en la fenomenología de Husserl, así como realizado un primer acercamiento al movimiento propio de la *epojé*, podemos preguntar por su relación con el problema de la “actitud natural”. Sobre esta última

recordemos que corresponde a la manera en que nos movemos en lo cotidiano, esto es: heredando estratos de sentidos sedimentados que regulan nuestra experiencia del mundo. La compleja red de remisiones intencionales que conforman estos estratos constituyen el sentido de la experiencia de lo real que se vive en “actitud natural”, formando a su vez, una tesis que nos da al mundo como ya dado y constituido.¹³ Esto significa que la consciencia que experimenta el mundo en “actitud natural” lo pone, en tanto tesis, como un hecho ya disponible, es decir, ya construido; se trata entonces de abstraernos de esta tesis dejando de suponer que el mundo es un horizonte ya dado y dispuesto, de tal manera que: “***Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural.*** Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, ***este mundo natural entero***, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y seguirá estándolo permanentemente, como 'realidad' de que tenemos consciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.” (Husserl, 1913, p.73, negritas mías.). El movimiento de consciencia que nos permite distanciarnos de los objetos de la actividad tética permite, a su vez, abstraernos del horizonte del mundo natural ya constituido (en tanto tesis general); este movimiento es llamado *epojé* y coincide con el primer paso del análisis fenomenológico.

Antes de señalar las importantes implicaciones que abre la *epojé* consideremos, brevemente, el siguiente caso para aclarar una posible malinterpretación. Existe cierta lectura en la que se acerca demasiado el sentido de la *epojé* al de una suerte de negación del mundo; como si este movimiento realizara una especie de escape del horizonte de la existencia concreta para jamás volver a ella. Nada más alejado de lo que en verdad representa tal movimiento, si recordamos lo dicho al respecto más arriba veremos en qué radica tal malinterpretación¹⁴. La *epojé* no niega al mundo ni expulsa a la consciencia de él, por el contrario, resulta un movimiento en el que ésta, al tomar distancia de lo ya constituido, abre la posibilidad de hacer tema de esto mismo, es decir, de lo ya dado en “actitud natural”. Dicho de otra manera, surge la posibilidad de preguntar por el cómo se ha

¹³ En un primer momento pareciera que el mundo que aparece en “actitud natural” se encuentra como ya constituido de manera unívoca, sin embargo, el desarrollo fenomenológico descubrirá que se trata de un horizonte de sentidos que, en una dinámica compleja, se reconstituyen *ad infinitum*.

¹⁴ “La tesis es puesta 'fuera de juego', colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación 'tesis colocada entre paréntesis' [...].” (Husserl, 1913, p. 72.); sin embargo, la tesis permanece siempre allí delante.

constituido el sentido (sentidos) del mundo extendiendo, de esta manera, la experiencia de lo real más allá de la inmediatez ya a disposición.

Habiendo aclarado lo anterior, acentuemos el valor de la *epoché* y consideremos el peso que tiene en tanto primer momento de la investigación fenomenológica, así pues, a decir de Husserl, una vez que se ha efectuado tal movimiento de la consciencia: “El mundo entero, puesto en actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente 'libre de teorías', tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de experiencias no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis.” (Husserl, 1913, p. 74.). A final de cuentas, la *epoché* permite que la consciencia operante no se deje llevar por la inercia propia de su actividad efectuada en el mundo natural. En la duda, por ejemplo, no se duda, sino que ésta pierde su ímpetu primero para ser contemplada a distancia; se participa de ella pero no en el mundo ya constituido sino, más bien, en una modalidad de conciencia diferente; en un ámbito en el que se puede preguntar por el cómo de la constitución, no ya sólo de la duda, sino de cualquier sentido que se realice en lo real. Hablar de este ámbito nos da la dirección de uno de los intereses cardinales de la fenomenología, a saber, el problema de la génesis de sentido, sin embargo, antes de llegar a ello pero ya en camino a abordar el problema, preguntemos: ¿si la *epoché* fenomenológica se dirige a la tesis del mundo natural en su totalidad, resta algún punto que escape a tal movimiento y que, por otra parte, sea la condición del mismo, es decir, que permita el distanciamiento de cara a lo ya constituido? La respuesta es positiva y coincide con la subjetividad trascendental.

V. Subjetividad trascendental.

El tratamiento de la subjetividad resulta uno de los problemas cardinales de la producción filosófica contemporánea y, en general, de la filosofía, por lo menos desde el horizonte de la modernidad abierto por el *cogito* cartesiano. Kant y los idealistas alemanes desarrollaron sus sistemas trascendentales dando preponderancia al papel de la subjetividad, sin duda a causa de las posibilidades de fundación que se relacionan con ella. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la moral en Kant coincide con la pregunta

por el fundamento, en ese sentido, se trata de saber cuáles son las estructuras ontológicas que permiten y regulan tales experiencias de lo real. Sabemos que Husserl desarrolló su fenomenología en la misma dirección buscando realizar una filosofía primera que fundara toda ciencia, así pues, su filosofía puede vincularse con la tradición moderna, quizás hasta el punto de considerarle el último gran defensor del papel fundamental de la subjetividad trascendental, para comprender mejor en qué sentido abordemos esta noción.

En el apartado anterior nos ocupamos del movimiento de la consciencia que se abstraía del mundo ya constituido, es decir, de la llamada *epojé*. En este movimiento, la vida de consciencia dejaba de participar de los estratos de sentido que constituyen el mundo cotidiano para, desde cierta distancia, convertirlos en objeto, es decir, considerarlos como unidades sintéticas de sentido. Al realizar esta dinámica se descubre que estas unidades de sentido (contenidos de las vivencias) se dan como un flujo que aparece ante el *ego*, pero no ya como partícipe del mundo natural y la actitud que le es propia, sino en una nueva actitud posibilitada por el ejercicio de la *epojé* fenomenológica. La vida de consciencia aparece ante ella misma en un nuevo modo, así:

“El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal *cogito*¹⁵. De esas *cogitationes* exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. Si yo me pongo a mí mismo por encima de esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia del mundo, entonces me gano a mí mismo como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*.” (Husserl, 1929, p. 29, negritas mías.).

De esta manera, el horizonte de sentidos que constituye el mundo dado es referido al *ego* como suyo; el mundo dado lo es en un flujo de vivencias, mismo que aparece ante el *ego* como el suyo propio una vez que se ha operado la *epojé*; cada una de estas vivencias refiere a una unidad de sentido que se constituye al interior del flujo mismo y que, a su vez, se encuentra relacionada con el resto de las unidades sintéticas formando, de esta manera, la

¹⁵ Husserl, retomando a Descartes, designa como *cogito* diversas vivencias de la consciencia: juzgar, valorar, percibir, recordar, etc. (cf. Husserl, 1929, p. 29.).

totalidad de la vida de consciencia. El movimiento de consciencia que realiza la *epojé*, permite hacer de tal corriente de vivencias objeto de análisis, abriendo la posibilidad de preguntar cómo es que se constituye cada una de las unidades de sentido que la conforman.

Para clarificar lo dicho hasta aquí consideremos el siguiente ejemplo: me encuentro frente a una escultura, pongamos por ejemplo *La Piedad* de Miguel Ángel (que puede darse como percepción, recuerdo, etc.). En el momento en que me acerco al objeto en cuestión puedo acceder a él como una unidad de sentido ya constituida y participar de ella en el modo de actitud natural; puedo tener consciencia de lo que significa o de lo que pretende significar apelando al contexto del cristianismo en el que surge, esto es: el dolor de María por la muerte de su hijo. Además de eso, sin duda, se añaden las connotaciones de sentido teológico que le son propias a tal capítulo de la vida de Jesús. Sin embargo, si abstraigo del sentido inmediato y hago de la experiencia anterior mi objeto de estudio puedo rastrear las distintas capas de sentido que han posibilitado que la viva tal cual la viví en un primer momento. Puedo, por ejemplo, percatarme de los estratos más básicos de sentido en los que se funda: el tiempo y el espacio en el que se realiza la experiencia; el mármol y su color blanco que posteriormente serán moldeados; puedo pensar en la figura de Miguel Ángel y su relación con el renacimiento italiano; puedo añadir el sentido religioso que le es inherente desde un contexto cristiano; puedo añadir el sentido de valor que se le atribuye a toda obra de arte, por ejemplo el de arte bello, etc. Los anteriores estratos de sentido y, sin duda, muchos otros conforman la unidad sintética de sentido que se nombra con el apelativo: *La Piedad*. Una vez que he abandonado la inercia propia de la actitud natural evitando dejarme llevar por su sentido inmediato, puedo contemplar cada vivencia a distancia –pero siempre como mía– para, así, analizar el modo en que se constituye como unidad de sentido.

De la misma manera que nuestra experiencia de *La Piedad* –en tanto vivencia– puede ser objeto de análisis, cada uno de los contenidos de consciencia que conforman el flujo de mi vida puede ser objetivado y estudiado en su constitución y aquí pongamos el acento, una vez más, en el hecho de que cada una de las vivencias susceptibles de ser objetivadas después de operar una *epojé*, son remitidas a un *ego* como suyas:

“Este universal poner fuera de validez [...] todas las tomas de posición con respecto al mundo ya dado [...] esta *èpokhé* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis*

del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los *fenómenos* en el sentido de la fenomenología. **La *èpokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.**” (Husserl, 1929, pp. 28-29, negritas mías.).

Así pues, la *epojé* permite ver el mundo desde una distancia filosófica que nos lo revela como un entramado complejísimo de unidades sintéticas de sentido, añadamos que estas vivencias no se encuentran puestas de manera caótica, por el contrario, remiten ya a un *ego* temporal cuya vida consciente se constituye precisamente por virtud de las mismas. Éste resulta un hecho capital, pues dicho *ego* se identifica con la subjetividad abriendo el campo de la experiencia trascendental. Por tal razón, arriba preguntamos si después de operar el movimiento de conciencia propio de la *epojé* fenomenológica quedaba algún residuo que le resistiese; es decir, un estrato ontológico que permaneciese aún después de haber tomado distancia frente al sentido inmediato realizado en actitud natural. Ahora sabemos que tal residuo señala en dirección de la subjetividad trascendental como punto a partir del cual se realizará el análisis fenomenológico, primero tomando distancia frente a lo ya constituido y, después, preguntando por el modo de su constitución.

VI. Subjetividad trascendental. Análisis intencional del fenómeno.

El campo de la experiencia trascendental alcanzado gracias al movimiento de conciencia que Husserl caracteriza como *epojé*, nos ha puesto ya en vías de abordar la pregunta por la génesis de sentido. Con la finalidad de delimitar y aclarar esta cuestión planteemos las siguientes preguntas: ¿cuál es el punto primero en el que surge el mundo? o: ¿si el mundo se vive a través de sentidos, dónde tienen su nacimiento, en qué punto inicia su constitución? Para responder a estas interrogantes –desde el pensamiento husserliano– es necesario explicitar una noción ya operante en parte de los desarrollos anteriores, a saber, la noción de intencionalidad.

Retomemos el siguiente hecho afirmado arriba: se dijo que una de las evidencias que proveía la *epojé* consiste en descubrir que el flujo de vivencias que conforma a la

consciencia lo es como perteneciente al *ego* en cuestión; así pues, cada una de las unidades de sentido –u objeto– que se constituye en su interior lo hace relacionándose irremediabilmente con la vida consciente. Este hecho resulta de gran relevancia pues da cuenta de la estructura esencial de la consciencia caracterizada por Husserl como *ego cogito cogitatum*. La consciencia lo es siempre de su objeto, posee siempre un contenido: “La intencionalidad es lo que caracteriza la consciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de vivencias y como unidad de una consciencia.” (Husserl, 1913, p. 198.) Ahora bien, relacionemos esto con algo mencionado arriba, a saber, que existen distintos tipos de tesis que ponen a su objeto como existente; sobre ello, decíamos que es posible relacionarse con el mismo objeto a pesar de que su estatus como existente cambie. Percibo el tulipán que se encuentra frente a mí; posteriormente recuerdo el mismo tulipán, precisamente, bajo el modo del recuerdo; o, simplemente, puedo imaginar el tulipán. En cada uno de estos actos la consciencia pone a su objeto como existente de un modo distinto, es decir, se dirige a él de una manera particular cuya estructura compete sólo al acto en cuestión; podemos decir, pues, que la causa de que cada uno de estos actos ponga a su objeto de modo diferente, consiste en que el acto de percibir el tulipán, por ejemplo, posee una estructura diferente de la que le es propia al acto de recordarlo. Así pues, el espectro de modos en que la consciencia puede dirigirse a su objeto es correlativo de la ingente gama de experiencias que conforman lo real mismo.

Decir que la consciencia se dirige a algo es decir que la consciencia es esencialmente intencional o, en otras palabras, que la consciencia se encuentra estructurada de tal modo que se halla direccionada intencionalmente hacia su objeto. El desarrollo de esta noción –que Husserl retoma de su maestro Brentano– es capital y ya nos proporciona un índice en el intento de responder a la pregunta por la constitución del sentido y de su génesis. Si hemos dicho que la consciencia se dirige a su objeto de manera diversa, podemos decir también que la estructura intencional de cada acto cambia dependiendo del objeto al que se dirige. Para comprender con mayor claridad esto consideremos lo siguiente: en la vida cotidiana nos relacionamos con amigos generando lazos afectivos de diversa índole (cariño, celos, decepción, fidelidad, entrega, etc.) que, sin duda, determinan nuestra experiencia del mundo; también hay momentos en que manejamos herramientas,

utensilios, me sirvo de lo que me rodea para realizar la vida misma; en otro ámbito, puedo también emprender investigaciones de orden teórico, etc. Cada uno de estos ejemplos se corresponde con vivencias concretas que se efectúan en el mundo cotidiano; con relación a ellas cabe preguntar: ¿cómo se constituye el sentido de cada una? Sobre el caso de la afectividad podemos suponer que el objeto en cuestión¹⁶ (el ser amado, el amigo, etc.) constituye un sentido dependiendo de la estructura intencional correspondiente. Del mismo modo, tanto el objeto del ámbito práctico como el del ámbito teórico constituyen su sentido dependiendo de sus estructuras intencionales propias.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí ya nos permite suponer cuál será la respuesta a la pregunta por la constitución de los distintos sentidos que nos dan el entramado de lo real, todo parece indicar que, si deseamos saber lo que estos sentidos son y cómo llegan a serlo, es necesario realizar el análisis de sus estructuras intencionales. Así pues, cada sentido, en tanto unidad sintética, posee una estructura intencional propia regulada por la región ontológica a la que pertenece, estructura que, si es develada, permitirá comprender cómo ha surgido y cómo se ha determinado la experiencia en cuestión. Recordemos que este análisis sólo es susceptible de ser realizado una vez que se ha operado una *epoché* fenomenológica, es decir, una vez que mi vida de consciencia ha tomado cierta distancia frente al mundo cotidiano e inmediato; de esta manera, el análisis intencional se realiza en el campo de la subjetividad trascendental, en el que el mundo que aparecía en actitud natural aparece ahora como contenido vivencial, es decir como *fenómeno*¹⁷. Propiamente hablando, son estos fenómenos los objetos a los que se dirige el análisis intencional, hecho que nos permitirá decir que la fenomenología es la pregunta por la constitución del sentido de estos.

En resumen: a la pregunta por el cómo se constituye el sentido de las diversas experiencias que conforman el ingente entramado de lo real, responderemos que dichos sentidos se realizan dependiendo de la variedad y complejidad de sus estructuras intencionales. De tal manera si deseo, por ejemplo, explicitar el sentido que posee el fenómeno del vínculo afectivo debo estudiar las estructuras intencionales que posibilitan tal fenómeno; es decir, debo preguntar cómo es que me dirijo al objeto de la afección; lo

¹⁶ Cuando decimos que la persona a quien se dirige el vínculo afectivo se comprende como objeto, apelamos a que existe un sentido de por medio operando en la experiencia, en ningún momento pretendemos hacer de la alteridad una objetividad cósmica.

¹⁷ El término *fenómeno*, como sabemos, refiere a todo aquello que aparece ante la consciencia, es decir, a todo contenido vivencial que se da al interior del flujo temporal en el que se constituye.

mismo será para el objeto teórico y, en general, para todo sentido objetivo. Así pues, el análisis intencional permite comprender cómo se constituyen y estructuran las distintas unidades de sentido que conforman el mundo cotidiano en que nos movemos.

VII. Eidos.

La pregunta por el cómo se constituyen las unidades de sentido a través de las cuales realizamos la experiencia del mundo ha llevado a Husserl a explicitar diversos ámbitos de la subjetividad; con relación a ello y considerando lo dicho hasta aquí podemos, por ejemplo, mencionar al *ego* perteneciente al mundo cotidiano, cuya característica será entregarse a la experiencia de lo real desde la llamada “actitud natural”. Sin embargo, la aventura ontológica –posibilidad esencial de este *ego* mundano– no termina en el horizonte de su vida natural inmediata, por el contrario, la riqueza de su vida de consciencia se dispara y proyecta más allá de lo que le es efectivamente dado; guiado por la nobleza de tal ímpetu, el *ego* bañado por los sentidos (unidades significativas) del mundo natural se abstrae de éstos gracias al movimiento de consciencia que Husserl describe con la noción de *epoché* abriendo, de esta manera, el campo de experiencia trascendental. Una vez en éste, la subjetividad trascendental puede dirigir su mirada a los distintos estratos de sentido que conforman la experiencia del mundo pero ya no dejándose llevar por su dictado sino preguntando cómo es que los mismos se han constituido. Esta pregunta llevó al análisis de las estructuras intencionales de la consciencia, es decir, al análisis del modo en que ésta se dirige, de manera particular, a cada objeto que aparece ante ella. Ahora bien, en la pregunta por la constitución del sentido, los diferentes modos de la intencionalidad llevan necesariamente a abordar el problema del *eidos* que, al final, remite a las estructuras necesarias que posibilitan que cada unidad intencional de sentido se constituya de la manera en que lo hace, veamos cómo se da esto.

La noción de intencionalidad nos permite comprender cómo se encuentra estructurada la consciencia, es decir, siempre volcada hacia el contenido de sus vivencias (fenómenos). Para dar cuenta de la ingente variedad de estas últimas, así como de sus diversas estructuras intencionales, Husserl señala la existencia de distintas regiones ontológicas que fundan tales experiencias. Estas regiones estarían, a su vez, determinadas

por estructuras esenciales (*eidos*), dando cuenta de los hechos singulares que caen bajo sus dominios; para comprender de qué manera se da esta dinámica profundicemos un poco en la naturaleza de tales objetos, en esa dirección, retomemos la noción de intuición. Cuando Kant desarrolla su estética trascendental nos dice que la intuición sensible remite al hecho de hallarse delante del objeto material, de tal manera, en el momento en que se es afectado por el objeto físico puede decirse también que éste es intuitivo; así pues, en el esquema kantiano la actividad intuitiva se reduce a este contacto con lo meramente físico hasta el punto de negar la posibilidad de toda intuición de carácter intelectual. Ahora bien, al llevar la noción de intuición al marco teórico de la fenomenología debe conservarse el sentido propio de esta actividad en tanto se realiza necesariamente hallándose delante del objeto en cuestión; sin embargo, en lo relativo al carácter preponderantemente físico de este último debe darse una ampliación. Así pues, cuando el fenomenólogo apela a algún tipo de actividad intuitiva, el objeto al que ésta se dirige no resulta únicamente un objeto físico sino que, por el contrario, debe incluir también la posibilidad de dirigirse a objetos ideales. Así pues, en el momento en que Husserl apela a estructuras esenciales las caracteriza, precisamente, como objetividades de este último tipo.

En sus *Investigaciones Lógicas*, donde luchaba contra la postura naturalista (en la cual la consciencia no pasaba de ser un simple efecto del mundo natural), Husserl demostró la existencia de objetividades ideales al señalar el papel de las formas categoriales; estas últimas, a grandes rasgos, funcionan como los eslabones que permiten la actividad sintética que nos da cualquier objeto como unidad de sentido. Para comprenderlo retomemos el ejemplo aludido arriba: me encuentro frente a *La Piedad* de Miguel Ángel; la percibo de un solo golpe, es decir, como la figura de María que tiene entre sus brazos el cuerpo de Jesús. Todo esto se me da como una unidad de sentido, sin embargo, si a partir de este objeto singular realizo un acto de abstracción (ideación) puedo percibir cada uno de sus componentes fuera de la unidad que me la entregó por vez primera; de esta manera, puedo percibir el mármol sin remitirlo necesariamente a la escultura; puedo también percibir los cuerpos de los personajes representados sin necesidad de abrazarlos en ninguna unidad sintética. El acto de ideación me permite, sin duda, separar los elementos de la unidad sintética que se me da en la percepción de un solo golpe; ahora bien, con relación a ello puedo preguntar: ¿qué es lo que permite que se pueda percibir el conjunto total como

unidad de sentido? La respuesta: las formas categoriales. Éstas resultan los objetos ideales que guían la actividad sintética, así pues, puedo preguntar: ¿qué nexo existe el cuerpo de María y el de Jesús en la representación de *La Piedad*? Pareciera que se trata de un nexo de conjunción, de suerte que ambos elementos deben darse como simultáneos para poder constituir el sentido de *La Piedad*; habiendo señalado lo anterior, el acto de ideación que nos permitió separar los componentes constitutivos de una unidad sintética ha develado el objeto ideal: nexo, conjunción¹⁸. Una vez hecho esto, podemos hacer de esta conjunción objeto de estudio, es decir, podemos emprender su análisis y atribuirle predicados.

Ahora bien, estamos de acuerdo en que una forma categorial es una suerte de objeto que, sin embargo, no se da de manera sensible. No obstante esto, es preciso aceptar que se trata de alguna forma de intuición en tanto nos encontramos delante de algún tipo de objeto, por esta razón, Husserl, amplía la actividad intuitiva al campo de las objetividades ideales. Es preciso decir que este campo no se limita a las formas categoriales, por el contrario, se ensancha al universo infinito de las estructuras esenciales, es decir, los *eidós*. La comprensión de esta noción resulta capital para el que hacer filosófico, de suerte que Husserl al inicio de *Ideas I* nos dice: “[...] se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia eidética); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a 'conocimientos esenciales' y no fijar, en absoluto, 'hechos'.” (Husserl, 1913, p. 10.). ¿Por qué la delimitación o aclaración de los *eidós* resulta tan importante? Recordemos que el análisis de las estructuras intencionales de las diversas vivencias de consciencia remite a regiones ontológicas; cada una de estas regiones se ve constituida por estructuras esenciales (*eidós*) que dan cabida a los hechos singulares que caen bajo su dominio.

La demostración de la existencia de las formas categoriales se realizó a través de un acto de ideación, el cual inicia siempre desde un fenómeno singular concreto, es decir, contingente; así pues, en nuestro ejemplo arriba aludido se utilizó la percepción de una escultura y después se realizó la intuición correspondiente fundada sobre el primer acto de percepción. Con relación a la intuición de esencias, señalemos que se trata también de un acto fundado; es decir, de un acto que parte de lo concreto para, posteriormente, realizar un acto de abstracción posibilitando la intuición de las objetividades ideales. Es necesario

¹⁸ Las formas categoriales suelen representarse en el ejercicio lingüístico con los elementos: y, o, también, etc.

acentuar que las estructuras esenciales intuitas en los *eidos* resultan verdaderamente relevantes desde el punto de vista ontológico pues, a partir de éstas, se delimitarán los distintos dominios de lo real. Para verlo, consideremos el siguiente ejemplo: me encuentro en mi habitación escuchando la obertura de Niels Wilhelm Gade conocida como *Echoes d'Ossian*. La experiencia musical en cuestión, sin duda, posee un sentido, dejemos por ahora de lado el problema de si tal sentido es reductible a la expresión lingüística y preguntemos, sobre todo, qué posibilita la experiencia. En concreto: ¿existe alguna estructura esencial sin la cual la experiencia musical no se realizaría? Para encontrar esta estructura, si es que existe, será necesario un nuevo acto de ideación sobre la experiencia concreta de la obertura; en este punto, la variación imaginativa adquiere un rol preponderante pues, a partir de ella, llegaré al límite de la experiencia concreta revelando aquella estructura sin la cual ésta no podría llevarse a cabo. El análisis muestra que la experiencia de la obertura es, en primer término, una experiencia auditiva por lo que debe remitirse a la región ontológica: fenómeno sonoro en general. Con relación a este último, en la imaginación ejecuto una suerte de variaciones que me revelan la estructura básica de todo hecho singular perteneciente a esta región; descubro entonces: sonido, volumen, frecuencia de onda, acento, intención y motivación del compositor, etc. De esta manera, descubro un conglomerado de elementos estructurales que hacen de la experiencia auditiva lo que es, elementos sin los cuales ésta simplemente no podría realizarse. Así pues, a partir de mi experiencia concreta de la obertura *Echoes d'Ossian* puedo descubrir el *eidon* y, con ello, la región ontológica fenómeno sonoro en general.

El anterior es sólo un caso en el cual, partiendo de una vivencia singular, es posible explicitar la estructura eidética que le da cabida¹⁹. Sin embargo, como hemos dicho arriba, la experiencia de lo real se constituye por un entramado ingente y verdaderamente complejo de remisiones intencionales, situación que supone la tarea de delimitar el infinito reino de las estructuras eidéticas que la conforman. En esa dirección podemos preguntar por ejemplo: ¿cuál es la estructura eidética de lo social, si es que la tiene? o: ¿cuál es el *eidon* de la conciencia?, etc. Como vemos, la tarea de la fenomenología –en tanto ciencia de

¹⁹ Por otra parte, estamos conscientes de que nuestro ejemplo resulta demasiado básico y no agota, en ninguna medida, el campo infinito de las estructuras eidéticas.

esencias– resulta verdaderamente amplia al hallarse dirigida a la totalidad de los sentidos que conforman la experiencia posible y actual del mundo.

VIII. Ámbito trascendental. Primera caracterización.

Caracterizar o definir el ámbito trascendental de manera unívoca resulta una tarea harto compleja e incluso, tal vez, imposible; habría que remitirse al desarrollo de la noción en el curso de la historia de la filosofía abarcando tanto el *cogito* cartesiano como las filosofías que le siguen e, incluso, las posturas previas al periodo de la modernidad, sean por ejemplo y entre otras, las reflexiones sobre el tiempo de Agustín. No obstante esta dificultad, los elementos que hemos expuesto de la fenomenología husserliana nos permitirán enmarcar lo que entendemos por trascendentalidad para, posteriormente, vincular esta noción con la fenomenología levinasiana.

Al inicio del capítulo mencionamos que la fenomenología –en tanto filosofía– surge con la pretensión de convertirse en un discurso fundamental queriendo arribar a los cimientos sobre los cuales se constituye el sentido de la experiencia de lo real; con relación a ello, la subjetividad aparece acentuada como uno de los estratos más importantes en la aventura ontológica, tal preponderancia no es el resultado de una imposición arbitraria sino, por el contrario, parece indicar un hecho evidente, a saber, que la experiencia de lo real (posible y actual) se encuentra anclada a una subjetividad que la vive como sentido; es decir, la aventura del ser, la marcha ontológica, necesita un lugar en el que desplegarse como interrogante, como afección, como praxis, como teoría, etc., este lugar señala en dirección de la subjetividad. Sin embargo, la complejidad de esta noción es patente, no se trata de señalar solamente a un sujeto concreto viviendo su vida en lo cotidiano sino, sobre todo, de encontrar en él un campo de experiencia infinito que no deja de tener relación con su vida mundana. De esta manera, el campo de la experiencia trascendental es una de las posibilidades del sujeto que se desarrolla en actitud natural, posibilidad que, como hemos visto, es abierta por un movimiento realizado desde la misma subjetividad: la *epojé* fenomenológica²⁰.

²⁰ “[...] dirigimos nuestra atención al hecho de que la *èpokhé* fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental.” (Husserl, 1929, p. 40.).

Hemos dicho también que el objeto de la fenomenología, a saber, la pregunta por el sentido, puede adquirir diversas direcciones: cómo se constituye el sentido, dónde tiene su génesis, etc.; la respuesta a estas interrogantes se vincula directamente con un quehacer trascendental, de suerte que la subjetividad aparecerá como el lugar original de toda formación de sentido. Vinculado con lo anterior, podemos decir que el mundo constituido – el entramado de remisiones intencionales que lo conforman– se da como correlato de la experiencia concreta de la subjetividad; en esa dirección, la pregunta por el sentido de lo real debe remitir necesariamente al estudio de la subjetividad, pues es en ella donde se realiza la constitución de unidades sintéticas significativas o sentidos. De esta manera, la vida de consciencia –cuyo horizonte vivencial es infinito– se abre como el campo de la investigación trascendental estableciendo, con ello, el horizonte de estudio de la fenomenología. El pensamiento husserliano pretendió realizar dicho estudio de manera sistemática a través del análisis de las estructuras intencionales de cada vivencia particular y de sus correspondientes regiones ontológicas, tarea que, sin embargo, se presenta como inconmensurable si se tiene en cuenta que la experiencia del mundo se abre como un infinito dinámico que se reconstituye constantemente.

Ahora bien, gran parte de la credibilidad del discurso fenomenológico estriba en acentuar el papel de la intuición, es decir, el papel del acceso directo al objeto de las experiencias vividas y estudiadas. En ese sentido, acentuar el ámbito trascendental como un movimiento de la subjetividad, no es meramente postular una hipótesis, no se trata de un enunciado teórico que fungiría como una suerte de axioma, de ideal regulativo o de una proposición formal vacía que albergara la esperanza de llegar a comprender el mundo en que vivimos; por el contrario, al hablar de una experiencia trascendental se está señalando una de las posibilidades concretas de la vida consciente de cualquier singularidad²¹; en esa dirección, debe recordarse el acento que la fenomenología pone en un cambio de actitud, lo que abre la posibilidad de que la experiencia trascendental sea susceptible de ser vivenciada por cualquier subjetividad concreta al operar una *epojé*. Ciertamente la dificultad de abstraerse de los prejuicios que nos dan el mundo inmediato –la inercia de lo cotidiano que aparece como un suelo firme e irrefutable– es patente, sin embargo, la experiencia

²¹ “La filosofía trascendental auténtica [...] no es ni apertura ni, subrepticamente, una empresa escéptica dirigida a destruir el conocimiento del mundo y al mundo mismo reduciéndolo a ficciones; [...] no es una filosofía del *como sí*.” (Husserl, 1923-24, p. 310.).

trascendental no se presenta como una abstracción vacía sino, por el contrario, como un movimiento concreto y posible de la consciencia gracias al cual preguntas como las siguientes son posibles: ¿cómo ha constituido su sentido este mundo que me acoge?, ¿por qué puedo dar sentidos diversos a diversos objetos en mi experiencia concreta del mundo?, ¿dónde surge el sentido de lo real, cuál es su génesis?, ¿desde qué lugar puedo estudiar esta mi vida misma en su fluir incesante y su relación con la trascendencia y la alteridad? La respuesta a estas interrogantes apunta hacia un punto del entramado ingente e infinito de la aventura ontológica, a saber: la subjetividad trascendental.

En este punto es menester aclarar que la subjetividad trascendental no significa una escisión de la vida consciente con relación a sí misma, se trata más bien de una suerte de desdoblamiento que se efectúa, en términos muy generales, como sigue: un *ego* mundano – como objeto del mundo– adquiere y realiza una identidad perteneciendo al horizonte que le baña; su personalidad y todo lo que le hace ser un ente idéntico del mundo se constituye a partir de la influencia de su medio ambiente circundante que, a su vez, se constituye como remisiones intencionales de sentido. Sin embargo, este mismo *ego* mundano posee la libertad esencial de volver la mirada sobre sí para preguntarse cómo es que él se ha constituido del modo en que lo ha hecho; pero no sólo eso, ese mismo movimiento de libertad²² le permite preguntar también cómo es que el mundo circundante ha constituido su sentido y cuál es la relación de éste con su vida consciente. Una vez que la subjetividad concreta ha realizado tal desdoblamiento, se encuentra ya en la marcha de la investigación trascendental y en camino a la pregunta por la génesis de sentido.

Ahora bien, para Husserl, la investigación trascendental –delimitada por el campo infinito de la vida de consciencia subjetiva– se guía, en un primer momento, por el análisis intencional cuya estructura básica responde al: *ego-cogito-cogitatum*; esto significa, como hemos visto, que la consciencia siempre se dirige a su objeto. En esta estructura sustituyamos, siguiendo a Husserl, el término *cogito* por el de nóesis y el de *cogitatum* por el de nóema; con el primero se refiere a la ingente variedad de actos en los que la

²² Husserl, a punto de introducir la noción de reducción, afirma: “[...] *modo sui generis* de *conciencia* [es decir, la reducción] que se agrega a la simple tesis primitiva [...] para darle el valor nuevo de un modo justo *sui generis*. **Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición**, pudiendo coordinarse con la tesis, pero no conciliarse con ella en la unidad del 'a la vez' [...]” (Husserl, 1913, p. 71, negritas mías.). Al final el movimiento de consciencia acusado en la reducción corre paralelamente al problema de la libertad; lamentablemente, el desarrollo de esta compleja cuestión desviaría demasiado la dirección de la presente investigación.

consciencia se dirige a su objeto, por ejemplo, percepción, recuerdo, añoranza, etc., cada uno de los cuales posee una estructura determinada; vinculado a la noción anterior de manera esencial e inseparable se encuentra la de nóema refiriendo, por su parte, el contenido u objeto de la nóesis. Sirva lo siguiente para comprender la correspondencia de ambas nociones: percibo, recuerdo, añoro, amo, etc.; cada una de estas actividades de la consciencia dan cuenta del estrato noético de la subjetividad; ahora bien, estas actividades poseen no sólo una estructura determinada cada una, sino que pueden referirse tanto al mismo como a diversos objetos que, a su vez, son susceptibles de darse a partir de variedad de estructuras. Por ejemplo: puedo recordar o imaginar el mismo objeto, quizás una orquídea; cada uno de los actos en cuestión debe poseer una estructura que necesita ser explicitada en el análisis intencional, así, tanto la nóesis de mi acto de recordar como el de imaginar la orquídea se convierte en objeto de estudio. Por otra parte, el objeto de la nóesis, en este caso la orquídea en tanto nóema, provee el otro aspecto del vínculo intencional cuyas estructuras deben ser también explicitadas. Es evidente que el contenido de la nóesis, el nóema, puede remitir a cualquier tipo de objeto, de la misma manera que las nóesis pueden remitir a cualquier tipo de acto. Así pues, las unidades de sentido que se constituyen en el flujo temporal de la consciencia lo hacen a través de una interrelación noético-noemática. De esta manera, si el análisis intencional debe revelar cómo se constituyen los diversos sentidos que constituyen lo real, debe realizarse en términos de relaciones noético-noemáticas, mismas que, en su dinámica, revelarán cómo se conforma el objeto de la experiencia en cuestión.

IX. Hacia las condiciones del rendimiento intencional.

La sistematicidad que Husserl acusa en el quehacer fenomenológico se dirige a la explicitación de los vínculos noético-noemáticos mencionados. La *epoché*, una vez que ha develado el campo de la experiencia trascendental permite, a través del movimiento reflexivo, analizar los rendimientos intencionales de la consciencia explicitando, de esta manera, tanto los diferentes tipos de nóesis como sus inherentes y correspondientes nóemas; esta dinámica, como sabemos, constituye unidades objetivas de sentido. El campo de la experiencia trascendental revela ya, por lo menos, dos estratos inseparables, tanto el

de los tipos de actos referidos por las nóesis, como el de las objetividades que funcionan como sus contenidos o nóemas; así pues, será tarea de la fenomenología explicitar las diversas estructuras correspondientes a ambos estratos así como su correlación para dar cuenta de las formaciones de sentido en tanto unidades sintéticas.

Sin embargo, lo anterior sólo indica un momento de la investigación trascendental, en este mismo campo es necesario ser más radical y preguntar aún por las condiciones de posibilidad de la constitución de sentido en tanto rendimiento intencional; planteado de otra manera: ¿qué posibilita que una consciencia dé sentido a los objetos del mundo? A este respecto es necesario remitirse a los análisis realizados por Husserl con relación al tiempo inmanente; estos poseen una complejidad notable, no obstante, podemos decir que es la temporalidad de la consciencia la condición de la formación de unidades sintéticas significativas. Husserl se da cuenta que la vida de consciencia transcurre como un flujo temporal, acentuemos que se trata de un flujo de tiempo y no en el tiempo; la vida de consciencia es un transcurrir perpetuo que puede comprenderse como análogo de una melodía musical. La percepción de una obra musical supone una dinámica en la que se escucha la totalidad de la obra como una unidad dinámica; ésta a su vez se encuentra formada por unidades menores (notas, silencios) que pueden ser estudiadas de manera aislada pero que, sin embargo, deben ser remitidas a la totalidad de la obra para que adquieran su función musical plena. La vida de consciencia se realiza de un modo similar, ella misma es un flujo total al interior del cual cada vivencia puede ser estudiada como unidad sintética (cf. Husserl, 1929a, pp. 89-92.) que, sin embargo, remite de manera esencial al resto de las vivencias del flujo, en el sentido de ser potencialmente copresentes²³. Ahora bien, este flujo de vivencias infinito en su complejidad es el objeto de la investigación trascendental²⁴, pues en él se constituyen los diversos sentidos de lo trascendente y, sobre todo, es la condición de posibilidad de tal constitución; es decir, es el campo original de toda formación de sentido.

²³ “[...] tampoco con el círculo de esta *copresencia*, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente 'ahí delante' en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*.” (Husserl, 1913, p. 65.).

²⁴ “El *cogitatum* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita. (Husserl, 1929, p. 59.).

Los análisis de la consciencia del tiempo inmanente revelan que la consciencia es tiempo; su estructura primaria puede ser entendida como “presente viviente” señalando con ello que el presente es el punto a partir del cual se accede a la experiencia de lo real pero que, sin embargo, jamás se realiza como un momento estable; así pues, el presente se encuentra vinculado inherente y esencialmente tanto a la retención como a la protención, situación que puede esquematizarse como sigue: retención/presente/protención; estos tres momentos inseparables constituyen el “presente viviente” a partir del cual se realiza la experiencia de lo real. Para comprenderlo retomemos la noción de impresión originaria (*Urimpression*); en mi experiencia cotidiana un objeto cualquiera se me da de manera presente y originaria; es evidente que este objeto no se me da en un instante efímero sino que permanece, tiene duración; esta última es posible precisamente por el flujo temporal que constituye mi consciencia, así pues, el presente que me da el objeto se extiende hacia lo inmediatamente pasado y le retiene, de la misma manera protiende hacia el futuro suponiendo que el objeto permanecerá ahí como idéntico. En este proceso sintético –que se efectúa en prácticamente la totalidad de las vivencias de consciencia– los distintos niveles de la síntesis de identificación juegan un papel preponderante, tanto en el de síntesis de la vivencia como unidad objetiva²⁵ en cuestión, como en el de la síntesis de la vida de consciencia toda²⁶. Ahora bien, la pregunta por la condición de posibilidad del rendimiento intencional parece encontrar su respuesta en la temporalidad de la consciencia y los procesos sintéticos que posibilita:

“La forma fundamental de esa síntesis universal [es decir, la síntesis de la totalidad de las vivencias en un flujo temporal], que posibilita todas las demás síntesis de la consciencia, es la consciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del *ego*, que en cada caso pueden encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente. (Husserl, 1929, p. 59.).

²⁵ “El objeto de la consciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la consciencia desde afuera, sino que yace en ella implicado como sentido, esto es, como *efectuación (Leistung) intencional* de la síntesis de la consciencia.” (Husserl, 1929, p. 58.).

²⁶ “[...] la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la consciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, la vida entera de la consciencia [...] está *unificada sintéticamente*. (Husserl, 1929, p. 59.).

Así pues, en la pregunta por la génesis del sentido, la temporalidad aparece como un estrato más originario sobre el cual se funda el vínculo intencional que relaciona a la consciencia con el horizonte del mundo.

X. Hacia las condiciones del rendimiento intencional II.

Lo anterior ya nos da un índice sobre las posibles limitaciones o virtudes del análisis intencional, tratemos primeramente de las segundas. Hemos dicho que lo real se nos da como unidades sintéticas de sentido, idea que podría malinterpretarse como si con ella se quisiera decir que lo real aparece fijado y determinado de manera unívoca a partir de tales significaciones; esto supondría que los objetos de mi vida de consciencia aparecen en ella como sentidos dados bajo el modo de irrefutables, inamovibles e incuestionables, sin embargo, la experiencia cotidiana se realiza como dinámica, lo que en un momento aparece con cierto significado es re-significado en el siguiente; movimiento perpetuo de lo real efectuado *ad infinitum*.

El análisis de la percepción provee los elementos necesarios para comprender la dinámica anterior; un objeto nos es dado en ésta desde una sola perspectiva, pongamos por ejemplo el tulipán que tengo frente a mí, indudablemente tengo acceso a él como un objeto en el espacio, como tal, puede ser percibido desde un solo punto de referencia²⁷ que supone múltiples posibles determinaciones, digamos por ejemplo: mi posición en el espacio, la orientación de mi mirada, etc. Estas últimas pueden ser sometidas a cambio, lo que supondría una modificación en la realización perceptiva del objeto en cuestión; así pues como la orientación o escorzos que constituyen la percepción del tulipán se muestran como móviles *ad infinitum*, puedo considerar como posible el que la experiencia que me da al objeto cambie plenificando el contenido del *cogitatum* (nóema). Así pues, las unidades sintéticas a través de las cuales accedo a los distintos objetos y experiencias de lo real nunca se dan como acabadas, por el contrario, de manera esencial a su constitución se encuentra la posibilidad de re-significar o re-constituir el sentido de éstas: “El análisis intencional está dirigido por el conocimiento fundamental de que todo *cogito*, en cuanto consciencia, es sin duda, en el más amplio sentido, mención de lo mentado en él, pero que esto mentado es en todo momento más (mentado con un plus) que lo que en cada momento

²⁷ El análisis de este punto de acceso a lo real señala en dirección de la consciencia encarnada y concreta: *kinestesis*.

se halla como mentado *explícitamente*.” (Husserl, 1929, p. 63.). Decir que cada *cogito* –en tanto unidad intencional objetiva e ideal– incluye en sí la posibilidad de exceder el sentido actual dado es decir que el horizonte del mundo –constituido como remisiones intencionales– es susceptible de ser re-significado. El análisis intencional no determina el horizonte del mundo como si se tratara de una suerte de omnipotencia, simplemente revela la manera en la que éste se encuentra estructurado y constituido. Podemos decir que el análisis intencional permite el análisis del sentido (sentidos) del mundo.

La distinción entre consciencia actual y potencial ayuda a comprender de manera más precisa la cuestión. Puedo percibir el tulipán que se encuentra frente a mí como una unidad sintética aislada, en ese sentido, mi consciencia actual se halla dirigida directamente hacia este fenómeno²⁸; sin embargo, es esencial a todo *cogito* presentarse acompañado de un horizonte potencial, es decir, en calidad de implícito²⁹. De esta manera, puedo percibir, en un primer momento, el objeto tulipán como unidad fenoménica pero, en un momento posterior, puedo también cambiar la dirección de mi atención e iluminar el horizonte que le rodea, pongamos por ejemplo la maceta en la que se encuentra. La dinámica anterior puede aplicarse de manera análoga a cualquier *cogito* pues éste siempre supondrá un horizonte de vivencias implícitas: “[...] este análisis intencional sobrepasa las vivencias aisladas que se trata de analizar [...] no sólo las vivencias actuales, sino también las potenciales, como las que están implícitas, pre-delineadas en la intencionalidad efectuada de sentido de las vivencias actuales, y que al ser expuestas, poseen el carácter evidente de explicitar el sentido implícito.” (Husserl, 1929, pp. 65-66.). El acento se encuentra en la estructura de horizonte que presenta la actividad intencional, como sabemos, un horizonte nunca se alcanza, se mueve siempre con relación al observador que se dirige a él; de la misma manera, el análisis intencional apela a un punto, una subjetividad que intuye el contenido de su *cogito* (fenómeno) desde diversas perspectivas y con diferentes niveles de gradación. Lo anterior no señala en dirección de una hipótesis de trabajo, por el contrario, se basa en la experiencia misma, la vida cotidiana, la vida de la consciencia es siempre dinámica, un

²⁸ Recordemos que fenómeno significa todo lo que aparece ante la consciencia en tanto unidad intencional sintética.

²⁹ “Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de intuiciones de fondo (o de simples visiones de fondo, en el caso de que se admita que en el intuir empieza el estar vuelto hacia las cosas), y también esto es una 'vivencia de conciencia', o más brevemente, 'conciencia', y conciencia 'de' todo aquello que hay de hecho en el 'fondo' objetivo simultáneamente visto.” (Husserl, 1913, p. 79.).

flujo perpetuo: “Sería una locura pretender determinar una vivencia de conciencia en base a la experiencia, tal como si se tratase de un objeto natural [...] Y ello es así [...] porque las vivencias de conciencia no tienen *a priori elementos* ni relaciones últimas que puedan subsumirse bajo la idea de objetos determinables en conceptos fijos [...]” (Husserl, 1929, p. 67.). De esta manera, el análisis intencional revela no sólo el modo en que las unidades de sentido constituyen lo real, también revela que lo real mismo, el horizonte del mundo, se constituye y re-constituye en una dinámica de re-significación perpetua.

XI. Conclusión. Primera caracterización del ámbito trascendental. En camino a una limitación del análisis intencional.

Al inicio de este capítulo nos propusimos como meta dar una caracterización de aquello en lo que consistía una filosofía trascendental desde el horizonte de la fenomenología. Con ello en mente, nos hemos dado a la tarea de desglosar las características esenciales de este tipo de pensamiento desarrollado por Husserl, así pues, replanteemos: ¿en qué consiste una fenomenología trascendental? Responder tal cuestión de manera plena, sin duda, requiere de desarrollos verdaderamente extensos y complejos, sin embargo, aventuremos una primera respuesta. El primer objeto al que se dirige la fenomenología es el mundo dado, la experiencia cotidiana resulta punto de apoyo para iniciar la investigación; con relación a ella, es menester preguntar cómo está constituida, qué regula mis vivencias en el fluir de lo diario; sobre este tópico –y como una afirmación verdaderamente importante– hemos visto que lo real se halla estructurado a partir de unidades de sentido:

“En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: 'todas las unidades reales en sentido estricto son unidades de sentido'. Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido.” (Husserl, 1913, p. 129.).

Hemos visto que la experiencia cotidiana se realiza a través de donaciones de sentido; en esa dirección, los contenidos de mi vida, los objetos de mi experiencia, se constituyen como unidades significativas, desde el objeto práctico hasta al afectivo y aún

más abarcando la totalidad de experiencias actuales y posibles. Dicho lo anterior, la fenomenología trascendental investiga precisamente cómo se han constituido tales unidades de sentido rastreándolas hasta sus orígenes. Así pues, la consciencia trascendental apareció como el lugar privilegiado en el que se constituyen dichos sentidos a través de una gama ingente de estructuras intencionales.

La investigación trascendental se dirige a lo real, al mundo ya constituido y a las posibilidades ya implícitas en él; todo esto lo hace estudiando –en el campo infinito de la vida consciente– cómo se nos da el mundo o, a decir de Husserl: “[...] el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto 'sentido' que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido; y cuando a una con esto no se nota que este campo, esta esfera del ser de orígenes absolutos, es accesible a la investigación intuitiva, con una infinita abundancia de conocimientos intelectualmente evidentes de la más alta dignidad científica.” (Husserl, 1913, p. 130). Los sentidos que conforman el mundo se constituyen en la consciencia trascendental, razón por la cual, ésta aparece como el campo de investigación de la fenomenología. De esta manera, la fenomenología trascendental –según lo expuesto hasta aquí– se encarga del estudio de la vida de consciencia y del cómo ésta se realiza como vida que da sentidos a través de los cuales vive y tiene experiencia del horizonte del mundo. En esa dirección, podemos decir que el objeto de análisis de la filosofía trascendental es: la vida consciente que constituye y dona sentido.

Como hemos visto, lo anterior se efectúa a partir del análisis de las estructuras intencionales de la consciencia; ahora bien, no obstante las posibilidades ontológicas y epistemológicas que abre tal análisis, es menester decir que, desde ciertas interpretaciones, posee algunas limitaciones. Sin embargo, por ahora mantengamos la caracterización de lo trascendental a la que hemos arribado para –en el siguiente capítulo– considerar qué cambios pueden efectuarse en ésta a partir de la diferencia entre síntesis activa y pasiva; una vez desarrollado lo anterior, podremos adentrarnos en la fenomenología levinasiana y considerar qué sentido de lo trascendental puede ser rastreado en ella.

Capítulo II. Más allá de la intencionalidad.

La investigación fenomenológico-trascendental parte del siguiente hecho: lo real –el horizonte del mundo– se experimenta en virtud de las unidades sintéticas de significado constituidas desde el rendimiento de una subjetividad trascendental concreta. Con ello en mente, el análisis intencional parecía la herramienta adecuada para abordar el problema de la constitución del sentido, sin embargo, en este capítulo nos daremos a la tarea de cuestionar el alcance de dicho tipo de análisis para, posteriormente, vincular nuestros resultados con la ética levinasiana. Así pues, decir que el mundo constituido se vive gracias a unidades sintéticas significativas puede acarrear diversos problemas, primeramente puede interpretarse como si la actividad sintética –en tanto teoría– tuviese cierta preponderancia en las diversas experiencias que nos entregan lo real o, incluso, en una interpretación deficiente, podría suponerse o entenderse que ésta agota la totalidad de la vida de consciencia, sin embargo, nada más alejado de lo real. El análisis intencional –al hacer de las vivencias de consciencia objetos de estudio– permite tematizar y explicitar las distintas determinaciones bajo las cuales se realizan las unidades de sentido que entregan lo real mismo, no obstante, es preciso decir que la vida de consciencia se extiende mucho más allá de tal rendimiento intencional. Con la finalidad de comprender mejor la cuestión retomemos lo dicho en el capítulo anterior con relación al tiempo y la síntesis.

I. Temporalidad como condición de la síntesis.

La vida consciente se realiza como un flujo temporal dinámico, al interior de éste las vivencias se constituyen como unidades de sentido; éstas, a su vez, se vinculan entre sí constituyendo la totalidad de la vida de consciencia como una unidad. En la afirmación anterior hay una idea implícita que, por su relevancia para comprender el papel del análisis intencional, debe ser considerada con sumo cuidado, se trata de la idea de síntesis. Con la finalidad de aclarar este problema planteemos los siguientes cuestionamientos: si la

consciencia se realiza como vida dinámica perpetua, cómo puedo identificar un objeto (vivencia) como el mismo; es decir, cómo es posible que cada unidad sintética de sentido permanezca como idéntica al interior del flujo temporal. La respuesta a estas cuestiones se encuentra en la noción de duración.

Arriba mencionamos que el punto desde el cual se realiza la experiencia de lo real se encuentra en lo que Husserl llamó: presente viviente. La estructura de lo que se mienta con este término puede ser representada bajo el siguiente esquema: retención/presente/protención. Recordemos y amplíemos lo dicho sobre ello a partir del siguiente ejemplo: evoquemos una vez más la imagen de *La Piedad* de Miguel Ángel. La vida consciente que se encuentra dirigida a esta unidad de sentido (a la vivencia como contenido de la experiencia en cuestión) se da como un flujo; de esta manera, en la dinámica permanente del transcurrir de esta vida misma se realiza la unidad significativa: *La Piedad*; esta última no se da como un momento efímero e inmóvil, sino como una unidad susceptible de ser identificada al interior del flujo mismo; es decir, como unidad que permanece idéntica en virtud de su duración. Ahora bien, la estructura aludida con relación al presente viviente nos ayudará a comprender el acontecimiento de la duración, en ese sentido, consideremos que el primer momento en que la vida consciente se dirige a la unidad de sentido *La Piedad* se realiza desde un punto presente; en éste, la percepción de *La Piedad*, por virtud del flujo temporal en que aparece se desliza hacia el pasado, tiempo en el que es retenido por la facultad de la retención; por otra parte, el presente viviente incluye como uno de sus momentos esenciales la proyección hacia el futuro, es decir, protiende hacia lo que ha de venir. Así pues, *La Piedad* —en tanto unidad sintética— que ha sido retenida en el pasado, es esperada como la misma unidad objetiva que ha de venir del futuro inmediato (protendida). Recordemos y acentuemos que se trata de un flujo dinámico de vivencias cuyas partes se encuentran esencialmente vinculadas, lo que significa que la identidad objetiva de la vivencia en cuestión se realiza en virtud de la duración de la misma.

Por otra parte, es necesario decir que el ejercicio descriptivo de la estructura del presente viviente corre el peligro de sufrir la siguiente malinterpretación: pudiera entenderse que estas unidades se constituyen como elementos ajenos e independientes el uno del otro; es decir, como si la unidad de sentido que percibo en el presente fuese ajena a

la que corresponde tanto a la protención como a la retención. Sin embargo, se trata de la misma unidad objetiva que se extiende hacia el pasado inmediato y a su vez protiende hacia el futuro. Esta unidad objetiva es posible precisamente por la actividad sintética de la consciencia o, dicho de otra manera, por la síntesis identificadora que hace de un objeto el mismo³⁰. Ahora bien, relacionemos la idea anterior con la de intencionalidad, si esta última refiere a la estructura esencial de la consciencia en tanto siempre dirigida a su objeto, debemos suponer que tal objeto es susceptible de identificación o, a decir de Levinas: “[...] decir que toda conciencia es conciencia de algo, es afirmar que a través de estos términos correlativos, de una multiplicidad de pensamientos subjetivos, **una identidad que, así les trasciende, se mantiene y se afirma.**” (Levinas, 1949, p. 147, negritas mías.). En ese sentido, la actividad intencional constituye unidades de sentido identificables, es decir, objetividades idénticas.

Ciertamente decir lo anterior no presenta un problema desde que en mi experiencia cotidiana –en mi experiencia de lo real– me dirijo a objetos que, evidentemente, identifico como los mismos sin mayor dificultad; sin embargo, recordemos que el móvil de la fenomenología es la pregunta por la génesis y constitución del sentido, en esa dirección, se trata de dar cuenta del cómo han llegado a constituirse los sentidos a través de los cuales tengo experiencia del mundo, tarea para la cual el análisis intencional proporcionaba el medio adecuado; no obstante, es necesario preguntar si éste es la última respuesta posible a la pregunta por la génesis del sentido o, planteado de otra manera: ¿el rendimiento intencional de una consciencia es el punto primero a partir del cual se inicia la constitución de sentidos?, ¿existe un momento más originario que el señalado en la actividad de síntesis identificadora? Para comprender a detalle esta problemática abordemos una de las primeras críticas que Levinas levanta contra su maestro Husserl.

II. Predominio teórico desde tesis dóxica.

Sabemos que Levinas fue uno de los primeros pensadores franceses que retomó la fenomenología husserliana. En 1930 se publica su tesis doctoral intitulada *La teoría de la*

³⁰ “A través de la multiplicidad de momentos en que la conciencia se desarrolla como 'lapsos de tiempo', se identifica y se mantiene en su identidad, un aspecto del objeto; y, a través de la multiplicidad de estos aspectos, un polo objetivo, idéntico e ideal.” (Levinas, 1949, p. 147.).

*intuición en la fenomenología de Husserl*³¹, este texto se presenta preponderantemente como un trabajo de orden monográfico, sin embargo, cerca del final de la obra, Levinas aventura una crítica³² a su maestro que, en líneas generales se desarrolla de la siguiente manera: partamos de la noción de tesis expuesta en el capítulo anterior. Sobre ella dijimos que consiste en el hecho de que la consciencia pone a su objeto como existente, de esta manera, teníamos que la consciencia puede poner a su objeto al modo del recuerdo, de la percepción, etc. Ahora bien, teniendo en mente la ingente gama de actos en los que la consciencia se dirige a su objeto, es necesario preguntar: ¿qué subyace a cada uno de estos actos, es decir, acaso la diversidad de estos posee algún sustrato común? A este respecto, Levinas retoma una afirmación realizada por Husserl en *Ideas I* en la que se establece que bajo cada tesis de la consciencia –ya sea relativa al modo del recuerdo, de la afección, de la praxis, o cualquier otra–, se encuentra una tesis de orden *dóxico* fundándola:

“Aun cuando el sentido de la existencia (o de la objetividad, para hablar lenguaje husserliano) sea diferente según las distintas categorías de objetos, aun cuando cada una de ellas se constituya de una manera diferente en la vida, el acto que plantea como existente estos distintos objetos incluye siempre una posición de orden teórico, a la que Husserl llama tesis dóxica. '*El acto de poner pone (ein positionaler Akt setz)*, pero sea cual sea la cualidad de esta posición también es dóxica'. **Esta tesis dóxica es el elemento de la intencionalidad, que, según Husserl, piensa el objeto como existente.** Gracias a la tesis dóxica, que envuelve a todos los actos de la consciencia, los objetos de ésta –valores, objetos estéticos, objetos útiles, etc. – existen.” (Levinas, 1930, p. 166, negritas mías.).

Para comprender en qué sentido se encuentra una tesis de orden *dóxico* fundando cualquier tipo de tesis, es necesario considerar la función representativa y su vínculo con el acto nominativo.

Es sabido que la fenomenología husserliana ha sido criticada por su pretendido intelectualismo, tal postura parece tener su causa en una afirmación que puede ser encontrada en el corpus del filósofo alemán, a saber, que todo acto se funda o tiene su base en una representación. El origen de este punto de vista puede ser rastreado desde Husserl hasta el pensamiento de su maestro Brentano y, probablemente, también hasta el

³¹ La traducción de esta obra al español se publicó bajo el nombre de: *La teoría fenomenológica de la intuición*. (cf. Levinas, 1930.).

³² Es posible que esta crítica, así como algunos fragmentos de la obra, se encuentre influenciada por la filosofía heideggeriana.

pensamiento escolástico, sin embargo, para ello habría que considerar las distintas concepciones del término, tarea que desborda nuestro cometido presente. Para Husserl, en concreto, decir que una representación se encuentra a la base de toda actividad de la conciencia significa que cada vivencia se realiza como tal apoyándose en un acto objetivante. Así pues, si el contenido de la experiencia es la percepción que se tiene de *La Primavera* de Botticelli, esta última funge como el objeto que, precisamente, dirige la experiencia. Incluso en el acto afectivo, por ejemplo, si la intención afectiva se dirige a cualquier persona, ésta funge como el objeto polo que regulará el desarrollo de la experiencia intersubjetiva³³. En este punto es necesario preguntar por la característica que nos permitirá identificar la mencionada función objetivante, a este respecto considérese lo siguiente: en el momento en que la conciencia se dirige a su objeto –no importando que éste aparezca bajo el modo del recuerdo, de la percepción, de la afección, etc. – lo hace como si se tratase de una intención directa, como una suerte de halo dirigido hacia su objeto de un solo golpe. Por esta razón, cuando percibo el tulipán que se encuentra frente a mí lo percibo como una unidad sintética, es decir, como un objeto idéntico; sucede lo mismo si me dirijo a él en el modo del recuerdo, se trata de la misma unidad objetiva³⁴. Ahora bien, lo común a estos dos tipos de acto (y en general a todo tipo de acto) es el hecho de dirigirse a su objeto en un solo halo de aprehensión (lo que ya realiza la síntesis activa); sobre esto es necesario acentuar que tal movimiento se posibilita precisamente en la nominación, así pues, se realiza una equivalencia entre el acto nominativo y el acto objetivante; es decir, en el momento en que se nombra³⁵ algún objeto³⁶, este último se hace susceptible de determinación. En resumen, nombrar un objeto es identificarlo, e identificarlo es atribuirle determinaciones; es esto lo que se tiene en mente cuando se dice que una representación es

³³ Es importante considerar que en la fenomenología de Husserl el desarrollo de la experiencia intersubjetiva jamás hace del Otro una determinación cósmica; sin embargo, ésta suele ser una interpretación común relacionada con la obra del filósofo alemán.

³⁴ “Podemos comprender bajo el título de representación, todo acto por el que algo se convierte en nuestro objeto (‘in welchem uns etwas gegenständlich wird’), en un sentido más estricto, sentido tomado de las percepciones o de las intuiciones paralelas a las percepciones que **aprehenden el objeto de un solo golpe** (‘in einem Griff’) o en un solo rayo de significación, como en el acto de una sola articulación que expresa el sujeto de afirmaciones categóricas [...]” (Levinas, 1930, p. 88, negritas mías.).

³⁵ “Bajo el título de nombre, Husserl no comprende únicamente a los sustantivos. **Al analizar el papel del nombre en la proposición encuentra que su función primitiva consiste en ser el sujeto de la aserción.**” (Levinas, 1930, p. 88, negritas mías.).

³⁶ “Objeto” para el que hacer fenomenológico no significa la mera cosa física señalando, sobre todo, cualquier “estado de cosas” susceptible de predicación.

la base de toda actividad de la conciencia. Es esta idea la que subyace cada vez que en la obra levinasiana se encuentra una crítica al predominio teórico de la representación; sin embargo, es importante recordar que, en su crítica, Levinas no intenta negar la dignidad de ningún tipo de actividad teórica, recordemos que su filosofía se dirige hacia la ética, por lo que la crítica a la representación debe estar guiada por la pregunta: ¿cuáles son las implicaciones de la actividad representativa en el vínculo ético? Sin embargo, no es el momento de abordar esta cuestión, ya tendremos tiempo de encargarnos de ello en el siguiente capítulo.

Antes de continuar, y considerando que nuestra investigación se vincula con una filosofía de carácter trascendental, parece adecuado apuntar una de las críticas que se levantan en contra de este tipo de pensamiento; el desarrollo de la misma se vincula con lo recién expuesto relativo al papel de la tesis *dóxica* operando como sustrato de la vida consciente. La crítica surge del mismo Levinas y es preciso decir que no necesariamente resulta de una interpretación adecuada o justa sobre la filosofía de su maestro de Friburgo; a grandes rasgos, la crítica parece hacer de la fenomenología trascendental de Husserl un quehacer meramente teórico y, como consecuencia de ello, un acto de poder y violencia:

“La tesis husserliana del primado del acto objetivante, en la que se ha visto el apego excesivo de Husserl a la conciencia teórica y que ha servido de pretexto a todos lo que acusarían a Husserl de intelectualismo –¡como si eso fuera una acusación! – conduce a la filosofía trascendental a la afirmación –tan sorprendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de intencionalidad- de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como 'sentido' dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*.” (Levinas, 1961, p. 142.).

Ciertamente lo que hemos visto hasta el momento nos permite hacer otra lectura de la fenomenología husserliana, si hemos decidido hacer mención de la presente crítica es para desvincularnos de la interpretación de lo trascendental que se deduce de ella. Más adelante veremos que lo trascendental, tal cual lo entendemos, no se identifica con un mero que hacer teórico, de tal manera, haremos una interpretación trascendental de la misma fenomenología levinasiana que desborda el modelo objetivante que Lévinas mismo ha criticado.

Hasta este punto hemos señalado cómo al interior del flujo temporal de la conciencia se constituyen unidades de sentido en virtud de su duración; hemos visto también cómo estas unidades, gracias a la identificación que se concreta en la actividad nominativa, se realizan como el correlato del rendimiento intencional efectuado por una vida de conciencia concreta. En resumen, pareciera que todo contenido de la actividad intencional (es decir, toda vivencia de la conciencia) debiera realizarse como unidad sintética y, por ello, como un objeto identificable a partir de sus múltiples determinaciones; es decir, gracias a la síntesis activa. Sin embargo, ¿qué pasaría si, en el flujo infinito de la vida de conciencia, se buscaran estratos irreductibles a la síntesis de identificación, es decir, vivencias no susceptibles de darse como objetos o sentidos ya determinados?, ¿acaso la vida de conciencia se extiende más allá de la vida intencional? Los cuestionamientos anteriores abren la posibilidad de vivencias cuyo grado de determinación sea verdaderamente bajo o nulo. Ciertamente no hay vivencia cuya intuición sea totalmente adecuada, no obstante, es posible predicar de los objetos que conforman la experiencia mundana hasta el grado de identificarlos como unidades sintéticas significativas; sin embargo, ¿es posible hablar de experiencias que desborden todo grado de determinación y con ello de identificación?, ¿existen vivencias no intencionales? A esta cuestión consagramos el siguiente apartado.

III. Vivencias no intencionales.

La dinámica de la vida consciente nos la muestra como afectiva, teórica, práctica, etc.; el movimiento que realiza la vida se da como un espectro infinito siempre abierto a las posibilidades de la experiencia jamás acabada; en esa dinámica, la estructura de horizonte propia de la intencionalidad se abre al terreno del mundo significándolo y constituyéndolo³⁷ como un espacio ya dispuesto, no obstante, al final del apartado anterior hemos preguntado si existen vivencias que desborden el modelo de la intencionalidad, es decir, cuyos contenidos no sean susceptibles ni de objetivación ni de identificación. En dirección de encontrar una respuesta a tal cuestionamiento habría que preguntar primero cuál es el lugar de la actividad intencional en la vida de conciencia, no sea que la intencionalidad señale

³⁷ Significación y constitución que, de manera esencial, parecen estar llamados a la re-significación y re-constitución *ad infinitum*.

tan sólo a un pequeño estrato del flujo temporal que conforma a la última. Planteado de otra manera: ¿existe algo previo y más originario que los sentidos sedimentados realizados por el rendimiento intencional?, ¿cuál es la materia de este rendimiento? A este respecto podemos retomar lo dicho por Levinas: “**La intencionalidad, apertura de la conciencia sobre el ser, juega, a partir de ahora, el rol de una aprehensión (*Auffassung*) con relación a estos contenidos, a los cuales presta un sentido objetivo**, animándolos (*beseelt*) o inspirándolos (*durchgeistigt*).” (Levinas, 1949, p. 149, negritas mías.). Este fragmento ya nos proporciona un índice sobre el papel de la intencionalidad en la vida consciente, se trata de una aprehensión que anima dando sentido a cierto tipo de contenidos, sin embargo, de qué clase son estos, sobre ello, el mismo Levinas nos proporciona una respuesta: “Los datos hiléticos se encuentran a la base de la intencionalidad.” (Levinas, 1949, p. 148). Esta afirmación resulta verdaderamente notable pues, si se comprende a profundidad, es posible realizar la reivindicación de la sensibilidad como un elemento constitutivo de la experiencia de lo real, sin embargo, antes de llegar a la clarificación de esta idea es necesario desarrollar la noción de hyle.

IV. Hyle como materia de la actividad intencional.

El método fenomenológico inicia con la reducción, a través de ésta se abre el campo de la subjetividad trascendental como lugar originario de toda formación de sentido; desde él es posible explicitar el rendimiento intencional de la conciencia, es decir, el cómo ésta constituye unidades significativas que conforman el horizonte mundano de la experiencia de lo real; esencial a estas unidades significativas es que el movimiento de constitución – donación de sentido–, al generar objetividades, lo hace a partir de la atribución de determinaciones. Puedo por ejemplo percibir una orquídea desde una sola perspectiva; posteriormente puedo cambiar mi posición para abarcar el mayor número de perspectivas posibles, con lo que se logrará un mayor grado de intuitividad y con ello de determinaciones. Dichas determinaciones nos permiten atribuir predicados que hacen de la unidad sintética “orquídea” un objeto identificable a través de los distintos sentidos sedimentados y perspectivas que la conforman, por ejemplo: objeto perteneciente al reino vegetal; familia de plantas monocotiledóneas; quizás incluso la seducción que suele

atribuírsele en el lenguaje de las flores; etc. Todos estos sentidos se corresponden con una unidad sintética que puede ser atribuida al mismo objeto o, dicho de otra manera, cada una de estas determinaciones resulta un sentido constituido –gracias al rendimiento y estructuras intencionales de la conciencia– que en la correlación generan una objetividad idéntica. Dicho lo anterior, es necesario acentuar que lo esencial a este proceso de objetivación es, precisamente, la presencia de determinaciones; con ello en mente cabe preguntar: ¿es posible algún tipo de experiencia que carezca de todo grado de determinabilidad tal cual la provee la intencionalidad? Si la respuesta a esta cuestión resultase positiva, indicaría que la síntesis activa efectuada en el rendimiento intencional no agota lo real, más aún, indicaría que la experiencia de lo real se extiende más allá del horizonte de lo determinado.

En resumen, el problema parece ser el siguiente: las unidades significativas que constituyen el horizonte del mundo se realizan a partir de atributos, predicados, es decir, determinaciones; la descripción de éstas se realiza en el análisis intencional, el cual explícita el sentido particular de cada vivencia en tanto objetividad identificable. Sin embargo, si hemos abierto la posibilidad de que la vida de conciencia sobrepase la actividad intencional, es para señalar en dirección de sus estratos más profundos y originarios, es decir, aquellos en los cuales la vida se realiza carente de determinaciones. Esta problemática cuestiona las conclusiones a las que llegamos en el capítulo anterior, a saber, que el problema de lo trascendental remite al análisis intencional con la finalidad de rastrear el modo de constitución de los distintos sentidos que constituyen lo real; no obstante, si hemos planteado la pregunta por la posibilidad de que en el flujo infinito de la vida consciente existan estratos originarios, estratos en los cuales no se realiza ningún tipo de constitución, pareciera que el problema de la génesis de sentido –el problema trascendental– nos lleva más allá del análisis intencional. Así pues, lo dicho hasta aquí nos lleva a suponer que en el flujo infinito de la vida de conciencia la actividad intencional señala tan sólo a un estrato, digamos un periodo en la totalidad de la vida consciente. Ahora bien, ciertamente la preponderancia de este tipo de actividad es notable si se considera su función práctica en lo cotidiano, pues gracias a ésta significo el mundo efectuando el rendimiento que permite el desarrollo de mi vida natural. Sin embargo, la vida consciente no se efectúa tan sólo en el hecho de dar sentidos o significados, es necesario preguntar

dónde surge o qué posibilita tal constitución. Levinas, retomando el pensamiento de Husserl, es uno de los fenomenólogos que abordan esta problemática con relación a la cual nos proporciona la siguiente respuesta: “Los datos hiléticos se encuentran a la base de la intencionalidad”. (Levinas, 1949, p. 148.). Desde que se ha hecho esta afirmación, la noción de intencionalidad debe ser extendida para comprenderse a partir de su relación con la capa hilética de la conciencia, lo que significa que la constitución de sentidos requiere, necesariamente, de una materia a partir de la cual realizarse. Este nuevo ámbito de la conciencia se explica desde la relación existente entre hyle-sensible y morfe-intencional, correlación que nos proporciona un índice para comprender la noción de hyle mencionada arriba. Así pues, la capa hilética de la conciencia se encuentra formada por datos de sensación, datos de sonido, de color, de sabor, etc.; es necesario remarcar que estos indican contenidos brutos, es decir, meros datos aún sin formar por ningún tipo de actividad cogitativa, situación que nos da la pauta para iniciar la comprensión de su vínculo con la actividad intencional, así pues: “Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido (en una acepción muy amplia). **Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados [...].**” (Husserl, 1913, p. 203, negritas mías.). Como mero ejercicio descriptivo podríamos decir que la capa sensible de la conciencia es un estrato separado de la actividad intencional, estrato que propiamente hablando no posee intencionalidad, es decir, no puede ser comprendido a partir de unidades significativas, todo lo contrario, es precisamente esta capa la que posibilita la constitución en tanto donación de sentidos: “[...] sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, 'animadora', que les da sentido (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce **lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad [...]**” (Husserl, 1913, p. 203, negritas mías.). Comprender el acontecimiento de la sensibilidad de cara a la actividad intencional ayuda a clarificar el estatus de ambos polos, sin embargo, no se trata de señalar dos instancia separadas de manera radical, sino de explicitar la interrelación de dos elementos constitutivos de la vida consciente. Así pues, en el análisis del flujo temporal de la conciencia parece metodológicamente adecuado iniciar exponiendo la función de la actividad intencional, pues es a partir de ella que se realiza la explicitación de los ámbitos más originarios e irreductibles a la determinación lingüística, sin embargo, este punto lo

trataremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, sirva por el momento considerar lo siguiente: si el rendimiento intencional de la conciencia nos entrega lo real a partir de sentidos constituidos, cómo comprender aquel estrato previo a tales sentidos; o, planteado de otra manera, podríamos preguntar lo siguiente: ¿dentro de la vida de conciencia existen contenidos que no se realizan como unidades significativas? Si la respuesta a esta pregunta es positiva, entonces es necesario ampliar lo que hemos venido diciendo a lo largo del capítulo previo, a saber, que la experiencia de lo real se vive a través de unidades significativas. Sin embargo, no es el momento de responder a estas cuestiones, por ahora sólo acentuemos que en la vida de conciencia existen otros ámbitos además del referido por la intencionalidad.

V. Vistazo a “proto-impresión”.

Decir que la influencia efectuada por el elemento intencional sobre la capa hilética constituye sentidos es una afirmación que tiene fuertes implicaciones, con ello en mente, parece adecuado preguntar cuál es el estatus de la actividad intencional en la vida de conciencia o, más claramente, cómo y qué implica que la intencionalidad realice la identificación a partir de unidades de sentido. Para abordar esta cuestión será necesario incluir la noción de proto-impresión o impresión originaria (*Urimpression*) desarrollada por Husserl con relación a sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo: “La proto-impresión (*Urimpression*), lo absolutamente no modificado, es la fuente de toda conciencia y de todo ser.” (Levinas, 1949, p. 151.). Para comprender lo que es una proto-impresión y su relación con la actividad intencional considérese lo siguiente: la vida consciente se desarrolla como un flujo temporal, al interior de éste se constituyen unidades de sentido identificables, con relación a este hecho cabe preguntar qué sucede con el flujo antes o independientemente de la presencia de tales objetividades significativas. Partamos de la siguiente afirmación: la vida de conciencia se desarrolla como un transcurrir perenne, si nos permitimos un pleonasma podremos decir que la vida de conciencia vive aun a pesar de la presencia o ausencia de unidades de sentido identificables. Antes de que se realice la donación de sentido, el flujo de la conciencia transcurre como pura sensación; en este ámbito, lo real se da a través de la sensibilidad cuyos contenidos no han sido formados ni

modelados por *cogito* alguno. Lo característico de la sensibilidad es la no-determinación, en ese sentido, la proto-impresión es lo indeterminado por antonomasia, es decir, aquello que coincide con lo jamás modificado. Por oposición a esta última, el estatus del elemento intencional en la vida consciente se deja atisbar de un modo más claro, de esta manera: **“la intencionalidad es la producción de este estado primordial en la existencia que se llama modificación”** (Levinas, 1949, p. 153, negritas mías.). Si se trata de comprender cómo el rendimiento intencional forma unidades significativas actuando sobre una materia sin forma, debe decirse que esto se logra en virtud de la constitución (donación de sentido), lo que ya supone el haberse efectuado una modificación sobre el dato bruto; dicho de otra manera, dentro del flujo temporal –efectuación de la vida consciente– se encuentra una capa hilética, este estrato –básico y fundamental de la conciencia– sufre alteraciones a partir de la actividad intencional, es decir, es in-formado por ésta.

La actividad intencional –en tanto síntesis de identificación– se realiza en el flujo mismo gracias a la estructura del “presente viviente”, de suerte que es éste la condición de la síntesis activa; así pues, la “proto-impresión”, momento originario que se realiza como lo no-modificado, se da en el flujo dinámico de la conciencia como dato bruto, sin embargo, la vida consciente, que jamás detiene su marcha, abre la posibilidad de **retener** lo que “ha sido” extendiendo con ello el contenido de la vivencia y posibilitando, a su vez, la constitución de una unidad identificable: **“La sensación que dura se encuentra instalada en esta corriente pero, si es sentida como unidad identificable [...] se debe a que a partir de cada instante –gracias a una intencionalidad inmanente y específica– es retenida como escorzo el conjunto de la sensación.”** (Levinas, 1949, p. 152, negritas mías.). De esta manera, el origen de la actividad intencional puede ser rastreado en el punto a partir del cual surge la retención, lo que haría de ésta la primera modificación efectuada sobre la capa hilética originaria; en ese sentido, retención y protención, que junto al presente constituyen una estructura originaria de la conciencia, aparecen como la condición de posibilidad de todo rendimiento intencional: “Ella es vida individual [la conciencia], única; su **“presente viviente” es la fuente de la intencionalidad.**” (Levinas, 1949, p. 152, negritas mías.).

Tenemos pues, por una parte, que la proto-impresión, en tanto lo absolutamente no-modificado surge en la temporalidad y, por otra, la actividad intencional –al retener y

protender el contenido de la hyle— dispara la determinación realizando la constitución de objetividades; ahora bien, es necesario acentuar que ambos momentos se efectúan al interior del tiempo mismo lo que señala el valor ontológico del flujo temporal que constituye la vida consciente. Cuando se dice que el tiempo es el estrato más originario de la vida, al interior del cual fluyen las sensaciones y se realizan los sentidos vivenciados —en tanto significación—, no se está señalando un tiempo ajeno a esta vida misma, no se trata de un tiempo metafísico detrás del contenido de mis vivencias, por el contrario, es el tiempo mismo el fluir de mis vivencias y de mis sensaciones; de esta manera, la temporalidad como estructura más básica de la subjetividad se presenta como la condición de posibilidad de toda experiencia posible, con lo que adquiere una función trascendental verdaderamente relevante. Planteado de otra manera: con relación al problema de la génesis de sentido, hemos de establecer que el flujo temporal inmanente resulta una de las estructuras más originarias de la experiencia, pues ésta aparece como el escenario primordial en el que se constituyen los sentidos que entregan lo real, y no sólo eso, también es este flujo mismo el lugar en el que transcurren las sensaciones que fungen como materia para la constitución. Este hecho concede a la subjetividad, y sobre todo al flujo temporal que la realiza, un carácter trascendental y ontológico incuestionable; es decir, si la fenomenología aborda primordialmente el problema de la génesis de sentido y hemos visto que el flujo temporal originario es la estructura que permite la constitución, debemos decir que la subjetividad posee un valor trascendental innegable como lugar originario de toda formación significativa y aun como el lugar en que transcurre la materia de dicha constitución : “La conciencia es el acontecimiento constituyente³⁸ y no solamente, como en el idealismo, pensamiento constituyente. **El flujo que es el sentir mismo de la sensación, Husserl lo llama subjetividad absoluta, más profunda que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje.**” (Levinas, 1949, p. 154, negritas mías.). Hablar de un estrato más básico que el realizado por la actividad intencional, es decir, por el pensamiento objetivante, lleva el problema de lo trascendental más allá del análisis intencional que lo caracterizaba en el capítulo anterior, de esta manera, el problema de la génesis de sentido

³⁸ Es decir, todo el flujo temporal de la conciencia y no sólo el estrato correspondiente a la actividad objetivante.

debe remitir necesariamente a aquellos estratos más originarios en los que la objetivación no se ha efectuado, uno de estos coincide, como hemos visto, con la experiencia sensible.

No obstante, hablar de ámbitos en los que no se ha efectuado ningún tipo de determinación acarrea una gama ingente de problemas, entre ellos podemos considerar el siguiente relativo al modo de hacerse consciente el flujo mismo de la conciencia. Si tenemos un flujo temporal como escenario de toda vida de conciencia –desde unidades significativas hasta acontecimientos carentes de cualquier tipo de determinación– podemos preguntar cómo es que la conciencia da cuenta de sí misma; es decir, si nada se realiza fuera de la estructura ontológica del flujo temporal, entonces, como afirma Levinas: “Es necesario admitir aquí un regreso del tiempo sobre sí mismo, una *iteración* fundamental. La conciencia de la permanencia del flujo, por ejemplo, es una efectuación de la permanencia en el flujo 'idéntico en su forma'.” (Levinas, 1949, p. 153.). Ahora bien, la sensibilidad posee un papel fundamental en el acontecimiento a partir del cual se realiza la temporalización; es decir: ¿cómo fluye una vida consciente antes de realizarse cualquier determinación?, ¿cómo hacerse consciente del flujo temporal propio? El flujo temporal que constituye y realiza mi vida de conciencia –es decir, el escenario en el cual se constituye toda vivencia como significado y, aún más, todo sentido que desborde cualquier determinación– se realiza en la sensibilidad; podría decirse que el flujo temporal se siente a sí mismo previamente a la aparición de cualquier *cogito*:

“El flujo que es el sentir mismo de la sensación [...] más profundo que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje. No hay nada detrás de este flujo original, otra conciencia que constata este pensamiento o este acontecimiento. El flujo o la dualidad de la conciencia y del acontecimiento es sobrepasado, no hay más constitución; él condiciona toda constitución y toda idealización. La separación es retención y la retención es separación: la conciencia del tiempo es el tiempo de la conciencia.” (Levinas, 1949, p. 154.).

Esto significa que la temporalidad de la conciencia no se realiza a partir de ningún rendimiento intencional, por el contrario, la sensibilidad posee una dignidad mayor con relación al problema de la génesis de sentido, pues ésta señala en dirección de un estrato previo y más originario que el propio de la actividad cogitativa. En esa dirección, podemos decir que la conciencia activa, remite necesariamente a modos de conciencia no

intencionales, lo que haría que el problema trascendental –en tanto búsqueda de la génesis de sentido– se desarrolle a partir de su vínculo con estos estratos originarios.

VI. Conclusión del capítulo.

El objeto de estudio de la fenomenología es el “sentido” o los “sentidos” que nos entregan la experiencia de lo real. Hasta el momento, este problema nos ha indicado dos vías de ser abordado, la primera correspondiente a la síntesis identificadora que se efectúa en el análisis intencional y, la segunda, a través del señalamiento de los estratos originarios irreductibles a ésta que pueden ser calificados de pasivos. Si hemos de ser estrictos, es menester aceptar que el análisis intencional parece indicar tan sólo el primer paso en la problemática trascendental, es decir, parece responder a la pregunta por el cómo se constituyen unidades significativas a través de sus múltiples determinaciones; sin embargo, más allá del cuestionamiento abierto por el cómo de la constitución, y vinculado con éste, se encuentra la pregunta por la génesis de sentido, interpretación más próxima al que hacer de la fenomenología levinasiana y, en general, al de la fenomenología desarrollada en el pensamiento francés del periodo de posguerra. Esta ampliación del término trascendental hace patente la falta de univocidad del término a lo largo del pensamiento filosófico occidental, no obstante tal ambigüedad, para los fines de esta investigación nos adscribimos a la siguiente significación: lo trascendental remite al problema de la génesis de sentido. Así pues, la fenomenología trascendental, se dirige a la explicitación de los estratos originarios que posibilitan la constitución del horizonte mundano tal cual lo conocemos de manera inmediata; sobre esta búsqueda es necesario decir que en ningún momento deviene negación del mundo como ha sido pobremente malinterpretada, por el contrario, la explicitación del ámbito trascendental como una experiencia concreta de la subjetividad, abre las posibilidades de lo mundano más allá de lo dado de manera natural; en ese sentido, la experiencia trascendental no haría más que develar la riqueza inherente, de manera esencial, a la vida de conciencia en el desarrollo de la aventura ontológica a la cual se encuentra llamada.

La investigación fenomenológica revela que el flujo temporal de la conciencia es el lugar originario de toda formación de sentido, en éste se constituyen las unidades

significativas que dan sentido al mundo y en este mismo flujo infinito se ven sobrepasadas. Por ello, la subjetividad trascendental adquiere preponderancia ontológica convirtiéndose en el campo de estudio de la investigación fenomenológica; dicho de otra manera, parece que tanto el ámbito de la actividad como el de la pasividad se encuentran anclados al sujeto concreto que realiza las vivencias (activas o pasivas) en cuestión. Podemos decir que el mundo surge en el sujeto que lo vive sin afirmar con ello que toda la experiencia de lo real se encuentra totalmente determinada por éste; se trata tan sólo de indicar cuál es el papel de la subjetividad trascendental en la estructuración ontológica del ser; el ser no es una consecuencia del sujeto ni a la inversa, será más exacto decir que ambos se realizan al unísono a la manera de correlatos armónicos.

Ahora bien, el horizonte del mundo dado revela su aparecer a partir de sentidos constituidos efectuados gracias al rendimiento intencional; con relación a ello, la investigación trascendental, a partir del análisis intencional, reveló el cómo de la constitución de tales unidades significativas. El desarrollo propio de la investigación fenomenológica reveló también que la síntesis activa, propia de la actividad intencional, se ve sobrepasada y apela a estratos más originarios de los cuales adquiere la materia a ser formada, situación que señaló la existencia de modos de experiencia no activos, es decir, no realizados a partir de la atribución de determinaciones. El acontecimiento propicio para explicitar lo anterior ha sido el de la sensibilidad, gracias a la cual hemos comprendido la relación existente entre actividad intencional y capa hilética. El estudio de esta correlación lleva a considerar con atención el papel que la sensibilidad opera en la vida de conciencia pues, desde el momento en que ésta señala el límite de la objetivación intencional, abre posibilidades a experiencias no susceptibles de determinación; es decir, si la sensibilidad indica la posibilidad de que en la vida de conciencia existen experiencias irreducibles a la determinación lingüística, por qué razón no habría otras experiencias que, de la misma manera, desborden toda objetivación intencional y conceptual; no parece haber razón alguna para que no las haya. Así pues, la investigación fenomenológica lleva, por una parte, a reconocer la función trascendental que opera en la experiencia sensible y, por otra, a extender el problema de lo trascendental –en tanto génesis de sentido– a experiencias más originarias a las cuales remitiría toda significación ya constituida. Con relación a ello, cabe preguntar qué tipo de experiencias serían éstas y de qué manera se realizarían;

probablemente la respuesta a esta cuestión señale en diversas direcciones por lo cual será necesario delimitar nuestra investigación y concentrarnos tan sólo en una, de esta manera, retomemos la investigación desarrollada por uno de los fenomenólogos franceses más estudiados en la actualidad: Emmanuel Lévinas. Su trabajo, relativo al campo de la fenomenología, se vincula indudablemente con la ética; no obstante, habrá que hacer un estudio cuidadoso de ésta pues, desde nuestra lectura, la postura fenomenológica de Lévinas se acerca a los requerimientos que hemos establecido sobre una investigación de carácter trascendental, a saber: se trata de la búsqueda de una las experiencias originarias que fungen como punto de apoyo para la génesis de sentido. De esta manera, se trata de explicitar la función trascendental que operaría en lo ético o, planteado de otra manera: ¿acaso uno de los orígenes del mundo coincide con la experiencia ética? Este cuestionamiento no resulta fácil y requiere para su planteamiento de lo desarrollado hasta este punto, así pues habiendo hecho esto, consagremos el siguiente capítulo a responder la pregunta que anima esta investigación: ¿la experiencia ética realiza una experiencia de tipo trascendental?

Capítulo III. La ética como experiencia trascendental.

I. La fenomenología francesa contemporánea.

El pensamiento de Husserl resulta un referente obligado para el desarrollo y comprensión de cualquier planteamiento fenomenológico contemporáneo, no obstante, un rastreo dirigido al descubrimiento de los orígenes de tal escuela llevaría, probablemente, al estudio de momentos históricos previos al de la Alemania de fines del s. XIX y principios del s. XX³⁹. Encontraríamos, por ejemplo, que la acuñación del término “fenomenología” no fue realizada por Husserl sino por Johann Heinrich Lambert (1728-1777) casi un siglo antes de su nacimiento; en esa misma dirección, la consideración de la tradición filosófica occidental nos llevaría, indudablemente, a *La fenomenología del espíritu* de Hegel, sobre la cual podríamos preguntar por su relación con la fenomenología contemporánea; podríamos decir entonces que la “ciencia de la experiencia de la conciencia” adquiere una nueva significación a partir de los desarrollos husserlianos relativos al análisis intencional (cf. Greisch, 2000, p. 14.). Sin duda, estos y muchos otros matices tomaría la investigación dirigida a develar los orígenes históricos de la fenomenología, sin embargo, sin ir tan lejos, los elementos de la fenomenología expuestos en los capítulos anteriores nos permitirán comprender en qué sentido se realiza el horizonte de pensamiento fenomenológico contemporáneo, sobre todo, el desarrollado en Francia durante el s. XX. La importancia de tener presente este contexto resulta capital desde que situaremos el pensamiento de Levinas dentro de él para, posteriormente, a partir de su reapropiación de la fenomenología husserliana, explicitar la función trascendental que encontramos en su ética.

Las Investigaciones lógicas fueron los primeros textos de fenomenología estudiados por Emmanuel Lévinas, su compañera –con quien más tarde realizaría la traducción de las *Meditaciones Cartesianas*– Gabrielle Peiffer (cf. Malka, 2005, p. 44.) le recomendó el texto de Husserl haciéndole conocer un pensamiento que más tarde abriría las posibilidades para

³⁹ En este periodo se desarrolla la vida de Edmund Husserl (1859-1938), pensador alemán a quien hoy se considera como el padre de la fenomenología.

el desarrollo de su propia filosofía. Esta anécdota –ya conocida para todo biógrafo y estudioso del pensamiento levinasiano– señala el punto de origen de lo que será un itinerario filosófico extenso y productivo que hace de Levinas uno de los fenomenólogos más importantes del s. XX. El impacto que este primer encuentro con la obra husserliana provocó en Levinas puede ser evaluado a partir de los hechos inmediatamente posteriores, el primer movimiento de una larga línea productiva comienza con el viaje realizado a Friburgo cuya finalidad consistía en estudiar directamente con Husserl⁴⁰; los resultados de este encuentro académico no se dejaron esperar, en 1930 se publica la tesis de Levinas⁴¹: *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Debe reconocerse la importancia de esta obra temprana pues, gracias a ella, la fenomenología husserliana se introdujo en el pensamiento francés de la primera mitad del s. XX haciendo que el contenido de estas páginas fuera conocido y estudiado por pensadores de renombre como Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne, entre otros; de esta manera, grandes obras de la fenomenología como *Fenomenología de la percepción* o *El ser y la Nada* tienen presente esta primera exposición de la obra husserliana. Sin embargo, es necesario hacer justicia y aceptar que la obra de Husserl es, por mucho, más amplia de lo que Levinas expuso en la década de los treinta; no obstante, la introducción de la fenomenología en Francia operada por la obra temprana de Levinas debe considerarse una especie de simiente pues, gracias a aquella primera recepción, hoy en día la fenomenología francesa goza de una de las escuelas más actualizadas y productivas en este campo filosófico. Podemos mencionar, a este respecto, las investigaciones actuales realizadas por pensadores francófonos como Marc Richir, Michel Henry, Natalie Depraz, Dominique Janicaud, Jean F. Lavigne, etc.

El personaje a quien consagramos este capítulo, Emmanuel Levinas, resulta uno de los eslabones imprescindibles para el que hacer fenomenológico actual, no sólo por su labor introductoria sino, sobre todo, por su ética de carácter fenomenológico. Esta afirmación resulta polémica si consideramos algunas interpretaciones en las que el pensamiento

⁴⁰ El viaje de Lévinas a Friburgo, que tenía por móvil el estudio de la obra husserliana comprendió el periodo del verano de 1928 al invierno de 1929. Como sabemos, en este viaje tuvo lugar otro encuentro verdaderamente importante para la obra levinasiana, podemos resumirlo como el mismo Lévinas lo hacía: “Fui al encuentro de Husserl y encontré a Heidegger.” (cf. Malka, 2006, p. 43.). No obstante la presencia innegable de Heidegger en el pensamiento levinasiano, debemos dejarla de lado pues su exposición desborda los propósitos de esta exposición.

⁴¹ Jean Hering, quien había estudiado con Husserl en Gottinga y había escrito un trabajo titulado *Phénoménologie et philosophie religieuse*, dirige *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, obra introductoria de la fenomenología en la escuela francesa. (cf. Malka, 2006, p. 44.)

levinasiano se concibe como una oposición crítica al quehacer filosófico occidental y, en concreto, hacia la fenomenología; ciertamente existen razones para apoyar esta interpretación, sin embargo, las más de las veces resulta de una lectura superficial. La importancia del pensamiento levinasiano para la fenomenología resalta si se considera el contexto de la filosofía francesa actual; las direcciones que esta escuela toma en el campo de la fenomenología son variadas, sin embargo, parece haber algo común a todas sus expresiones, a saber: la excedencia del análisis intencional (en tanto éste adquiere la función de anclaje para, posteriormente, elaborar la crítica a los modos objetivantes del pensamiento). Como ha señalado J. Greisch, la realización de tal excedencia posee fuertes implicaciones filosóficas que se identifican con la existencia de un proyecto dirigido a la refundación de la fenomenología por parte de la filosofía francesa. En ese sentido, la investigación fenomenológica no se dirige solamente al análisis de estructuras intencionales sino que, sobre todo, se encuentra animado por las fuentes originarias de la actividad intencional misma; planteado de otra manera: ¿qué antecede a la constitución simbólica del mundo⁴² como significado ya dado, es decir, al mundo dispuesto en la cotidianidad de la actitud natural? En dirección a responder estas interrogantes podemos encontrar planteamientos como el de Michel Henry, quien encuentra en la autoafección originaria el acontecimiento fundamental previo a cualquier donación de sentido (*cf.* Greisch, 2000, pp. 29-35.). Marc Richir es otro fenomenólogo que puede enmarcarse en la problemática de dicha refundación al apropiarse de la fenomenología husserliana para señalar, entre otras cosas, la teleología que se esconde en ella. Lamentablemente el estudio detallado de estos y otros autores sobrepasa los límites de nuestra investigación, no obstante, su mención permite señalar la dirección que ha tomado la fenomenología contemporánea y, con ella, Emmanuel Levinas; a saber, se trata de una investigación animada por la búsqueda de los estratos más básicos y originarios que anteceden a la constitución simbólica del mundo dado.

Es cierto que la fenomenología francesa pretende interpretar lo real más allá de las significaciones realizadas desde el rendimiento intencional, sin embargo, el que esta pretensión se realice en suelo francés no significa que haya sido omitida por Husserl mismo. Por el contrario, una vez que éste desarrolla su fenomenología estática cae en

⁴² Recordemos que el término “mundo” señala un horizonte de sentidos superpuestos.

cuenta de la necesidad de acceder a ámbitos más originarios con la finalidad de explicitar aquello que posibilita toda actividad intencional; se trata de señalar las estructuras que subyacen, de manera pasiva, a todo *cogito*. Así pues, surge la fenomenología genética dirigida a la explicitación de ámbitos como el de la *Lebenswelt*, la intersubjetividad y – como estructura última de toda constitución de sentido– la temporalidad que realiza toda vida de conciencia. Podemos decir que Husserl era totalmente consciente de la dirección que tomaba la investigación fenomenológica en tanto pregunta por la génesis de sentido, hecho que nos hace considerar la interpretación francesa de su pensamiento, a pesar de sus innegables contribuciones, con cierta reserva. No obstante, es indiscutible que la reapropiación de la fenomenología operada por filósofos franceses acarrea una implicación verdaderamente importante para el desarrollo de la fenomenología y el interés de nuestro trabajo, a saber: si la búsqueda fenomenológica sobrepasa necesariamente el análisis intencional, entonces, de manera paralela el problema de lo trascendental adquiere una nueva dimensión. Desde este momento, el problema de lo trascendental no trata simplemente de explicitar los distintos modos en los que una unidad significativa ha llegado a constituirse como objeto (análisis de estructuras intencionales) sino, sobre todo, de explicitar los momentos originarios que posibilitaron tal formación. Con ello en mente podemos preguntar: ¿si el mundo se nos da como un horizonte de sentidos, dónde surgen estos?, ¿dónde inicia el mundo?

El suelo francés resulta idóneo para la adopción de estas interrogantes, así lo demuestra, por ejemplo, lo que caracteriza Richir como el problema principal de la fenomenología:

“Contrariamente a lo que creyó Heidegger en una fantástica reducción de la cuestión fenomenológica [...], esta última no es aquella del aparecer como tal, ni del aparecer de lo que aparece, sino aquella, precisamente, de lo que, **fenómeno inasible como tal**, se pone a temblar o a moverse, a parpadear como las estrellas del cielo, **entre la aparición y la desaparición**, por ello, haciéndose autónomo para sí mismo, en el seno de una reflexividad propia, **sin concepto**, donde no reenvía más que a sí mismo y en sí mismo, como en los fragmentos de su fenomenalidad, haciendo desvanecerse los términos (las apercepciones) que no tienen, frecuentemente, permiso de acceder a él.”⁴³ (Greisch, 2000, p. 36, negritas mías.).

⁴³ Este fragmento se encuentra originalmente en *L'expérience du penser* de Marc Richir; cita tomada de: Greisch, 2000, p. 36.

De esta manera el análisis intencional en tanto estudio del modo en que los fenómenos constituyen su sentido, deja de ser la única respuesta posible al problema de lo trascendental; el problema de la génesis de sentido no se agota en la intencionalidad extendiéndose, precisamente, a aquello que no se da como fenómeno, es decir, como unidad objetiva de sentido. La fenomenología amplía su campo de estudio abarcando, tanto el horizonte del mundo ya constituido como los horizontes previos y no dados a la fenomenalidad que lo posibilitan; así pues, la fenomenología trascendental se realiza en la dialéctica instaurada entre la dimensión propia de lo originario –jamás dado como fenómeno– y la correspondiente a lo empírico que se da, esencialmente, bajo el velo de la determinabilidad intencional. Consecuentemente, decir que la fenomenología francesa sobrepasa el análisis intencional implica la existencia de experiencias que escapan al dominio de éste y, como tales, ajenas al dominio de toda predicación y, con ello, de toda determinación. Habiendo dicho lo anterior y a partir de este punto, lo real se presenta como un horizonte abierto más allá de lo dado desde el campo de la significación objetiva, con relación a lo cual cabe preguntar, qué hay más allá de ésta y cómo se accede a aquella dimensión de excedencia. Sin embargo, antes de embarcarnos en el intento de responder a tales cuestiones, es preciso considerar cómo entendía Lévinas mismo la tarea fenomenológica de suerte que veremos que, propiamente hablando, nunca se desvincula totalmente de este tipo de filosofía:

“Pienso que, a pesar de todo, **lo que hago es fenomenología**, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana. El rasgo dominante, el que incluso determina hoy a los que ya no se dicen fenomenólogos, es que, **al remontar desde lo pensado hacia la plenitud del pensamiento mismo, descubrimos dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que en ello haya ninguna explicación deductiva, dialéctica o de otro tipo**. Es este análisis el que me parece la novedad husserliana, y el que, al margen de la metodología propia de Husserl, sigue siendo una adquisición duradera para todos; **me refiero al hecho de que si, al partir de un tema, llego hasta las 'maneras' en que a él se accede, esta manera en que se accede a él resulta ser esencial para el sentido de ese mismo tema: nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando uno lo consideraba directamente vuelto hacia él**. La fenomenología no consiste en erigir los fenómenos en cosas en sí; consiste en remitir las *cosas en sí* al horizonte de su aparecer, de su fenomenalidad, en hacer aparecer el aparecer mismo por detrás de la quiddidad que aparece, aunque este aparecer mismo no incruste sus modalidades en el sentido que entrega a la mirada. Esto es lo que queda, incluso si la intencionalidad ya no es considerada teórica,

aun cuando ya no sea considerada acto. **A partir de la tematización de lo humano, se abren dimensiones nuevas, esenciales para el sentido pensado. Todos los que así piensan y buscan esas dimensiones para hallar ese sentido practican la fenomenología.**” (Lévinas, 1982, pp. 124-125, negritas mías.).

Esta respuesta dada por Lévinas a Th. De Boer en 1975 resulta esclarecedora sobre lo que el filósofo lituano concebía como la tarea de la fenomenología. Desde entonces, la labor del filósofo no termina en la exposición del rendimiento intencional; las unidades significativas que constituyen el mundo dado esconden en sí mucho más de lo que aparece; el Mundo no se agota en objetividades unívocas pretendidamente dadas bajo el carácter de irrefutables (¿índice de la quimera filosófica llamada *cosa en sí*?). El mundo empírico – ámbito práctico de la vida– y la actitud natural que le define, incluye, de manera esencial, horizontes de posibilidades insospechados, es decir, no explícitos; lo que significa que el mundo a nuestra disposición dista de agotar la experiencia de lo real o, dicho de otra manera: la aventura ontológica que los filósofos mientan con la palabra “ser” se desenvuelve (maravillosa y afortunadamente) más allá del mundo que nos es dado en la inmediatez.

Las implicaciones de lo recién dicho aparecen bajo la forma de problemas enormes. Ciertamente, no podía ser de otra manera considerando que lo real mismo se esconde bajo la máscara de una ingente complejidad; complejidad que, probablemente, resulta su verdadero rostro. Por mencionar tan sólo uno de los problemas que supone lo expuesto arriba y común a los planteamientos fenomenológicos contemporáneos, podemos considerar lo siguiente: si las unidades significativas que constituyen el horizonte del mundo dado lo hacen en virtud del rendimiento y estructuras intencionales, cómo hablar de aquellos horizontes que posibilitan este mismo rendimiento y que, previos a él, escapan a la objetivación. Planteado de otra manera: si el análisis intencional mostraba los modos en que un sentido objetivo llegaba a constituirse como tal, ¿cómo dar cuenta de aquellos horizontes de sentido que tal objetividad supone, sabiendo que estos desbordan toda estructura intencional?, ¿acaso hay sentidos, operando en lo real, irreductibles a la objetivación intencional, es decir, irreductibles a conceptos en tanto fugitivos de la determinación lingüística? Lo dicho por Lévinas –y muchos otros fenomenólogos– parece indicar que la respuesta a estas cuestiones es positiva, no obstante, habrá que desarrollar algunos conceptos más para abordar el problema con precisión, digamos por ahora que la

caracterización del análisis intencional realizada en los capítulos previos nos servirá como punto de apoyo para abordar este problema dirigido a la búsqueda de dimensiones de sentido originarias y no objetivables intencionalmente.

II. Subjetividad y reducción.

En 1961 se publica una de las obras más importantes para el corpus levinasiano, *Totalidad e Infinito*. Desde las primeras páginas del prefacio el texto se anuncia como una defensa de la subjetividad⁴⁴, afirmación que debe ser considerada con cautela si se tienen presentes tanto las ambigüedades como los problemas que la noción conlleva. Las filosofías contemporáneas –sobre todo el estructuralismo– no han cesado de señalar lo problemático que resulta hablar de una subjetividad; tan cierto es que, en muchos casos, las concepciones que se tienen de ésta no le conceden un papel mayor al de efecto lingüístico⁴⁵, no obstante y sin menospreciar el valor teórico de tales análisis, existen posturas que señalan en ella una función ontológica determinante y necesaria para la realización de la experiencia de lo real. La fenomenología se identifica con una de estas posturas, recordemos, por ejemplo, que la reducción, en tanto movimiento de conciencia que posibilita una nueva actitud ante lo real, abre precisamente el horizonte de experiencia propio de la subjetividad trascendental. Ahora bien, señalar el ámbito de experiencia trascendental de cara a aquellas posturas que hacen de la subjetividad una mera consecuencia del choque de influencias históricas, culturales, sociales, etc., es señalar una nueva dimensión en la realización de la vida de conciencia capaz de escapar a las determinaciones contextuales. No se trata de negar el papel que los distintos horizontes y contextos operan en la formación del sujeto concreto,

⁴⁴ “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como **fundada en la idea de infinito**.” (Levinas, 1961, p. 52, negritas más.).

⁴⁵ “En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica –como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad–; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento lo anticipan, lo denominan con toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia.” (Foucault, 1966, p. 327.). Ciertamente es que el propio Foucault no se adscribe a ningún movimiento estructuralista, no obstante, este fragmento retrata bien la función de una subjetividad totalmente determinada por el influjo de su contexto, idea de cara a la cual se desarrollan la postura levinasiana y este trabajo.

tal cosa rayaría indudablemente en el absurdo; sin embargo, es probable que en la vida consciente se encuentren posibilidades que escapen a los influjos de la vida natural como horizonte de lo dado; la subjetividad, si se considera en la extensión de todas sus dimensiones, proyecta su vida más allá de la función de mero receptáculo de influencias. El horizonte en el que surge y se desarrolla sin duda le constituye, no obstante, ella se encuentra estructurada de tal forma que, de manera esencial, se proyecta por sobre éste, de suerte que intentar comprender su vida a partir de la idea de infinito (interpretación a la que nos invita la fenomenología levinasiana) parece más adecuado que reducir su comprensión a la mera función de efecto condicionado lingüísticamente.

III. Subjetividad y reducción II.

A lo largo de la historia de la filosofía, en concreto desde la modernidad, ha habido diversas interpretaciones y reinterpretaciones del papel realizado por la subjetividad en la aventura ontológica. El *cogito* cartesiano suele ser considerado como el primer intento al respecto, le siguieron la filosofía kantiana y todo el idealismo alemán del s. XVIII. Como hemos visto, este espíritu es retomado por la fenomenología en el momento en que Husserl afirma que el mundo se da como correlato de la vida de conciencia. A partir de tal aseveración, el papel de la subjetividad adquiere una nueva dimensión: se trata ya del lugar en el que se abre la experiencia del “ser” sin llegar a ser ajeno a éste; planteado de otra manera, podemos decir que la subjetividad se realiza en tanto realiza la experiencia del ser o, quizás, que la subjetividad es el lugar en el que se abren tanto la pregunta como la aventura ontológica. Ahora bien, en el capítulo uno abrimos la pregunta relativa al estatus ontológico del mundo-dado, con relación a ello, señalamos cuál es la función pragmática que cumple en tanto horizonte que acoge y realiza la vida cotidiana en su inmediatez; sin embargo, paralelamente vimos que la experiencia de lo real –la marcha ontológica– dista de terminar en aquel horizonte mundano que en fenomenología suele caracterizarse con el mote de “actitud-natural”. Con ello en mente, podemos intentar un modo de cuestionar análogo dirigido al estatus ontológico de la subjetividad. Ciertamente, ésta puede ser estudiada desde su papel como perteneciente al mundo dado; es decir, puede ser interpretada como un objeto más en el mundo que adquiere su significado en virtud de la red de relaciones y

reenvíos que la abrazan como un horizonte; las etiquetas, la catalogación y significación de personas y objetos que subyace a todo rechazo o aceptación tiene aquí su origen. La noción de “totalidad”, acuñada por Lévinas en 1961, señala esta función de horizonte que acoge y significa toda experiencia realizada en su interior; sobre ella, es preciso acentuar el peligro que le es inherente a toda totalidad, a saber: hacer del horizonte de lo mundanamente dado el sentido final –en tanto último– a partir del cual se evaluará toda experiencia de lo real.

En 1972, Lévinas retoma esta problemática en lo que podría interpretarse como una respuesta a la filosofía estructuralista y el acento que ésta pone en lo lingüístico:

“El dato se presenta desde un comienzo *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición. *Esto en tanto que aquello* –la significación no es una modificación aportada a un contenido existente fuera de todo lenguaje. **Todo permanece en un lenguaje o en un mundo, la estructura del mundo es semejante al orden del lenguaje con posibilidades que ningún diccionario puede establecer. En el *esto en tanto que aquello*, ni el *esto* ni el *aquello* se dan de golpe, fuera del discurso.**” (Levinas, 1972, pp. 24-25, negritas mías.).

En ese sentido, lo lingüístico funge como la estructura ordenadora del mundo dado, nada hay que escape a su dominio o que no haya tenido su génesis desde su horizonte. Si esto es cierto, todo gesto, toda experiencia no será más que una mera consecuencia del medio lingüístico en el cual surge; la libertad de la conciencia no será más que el análogo de un actor de teatro cuyas acciones se realizan conforme a un drama escrito sin su participación. Ahora bien, sin duda la vida consciente incluye, entre sus posibilidades, la mera función de receptáculo de influencias; es decir, la de actor que repite sus diálogos afirmando su identidad y la correspondiente al mundo al que pertenece; sin embargo, dentro de estas mismas posibilidades se encuentra también la necesidad de trascender el horizonte de lo ya dado; como si el mundo incluyera en sí mismo la simiente de un mundo⁴⁶ (o mundos) *alterno*. Desde que se ha hecho patente la complejidad de este problema se hace patente la riqueza de la vida de conciencia; “subjetividad” ya no significa, solamente, una consecuencia que se desprende del choque de influencias sino, sobre todo, la posibilidad de abrir la experiencia de lo real más allá del horizonte del o los sentidos ya constituidos. Si se considera esto, la defensa que Lévinas realiza de la subjetividad en *Totalidad e infinito*

⁴⁶ “Mundo” significa siempre, en nuestro planteamiento, horizonte de sentidos posibles.

adquiere una nueva significación, sin embargo, cabe preguntar aún de qué manera se realiza tal apología.

IV. Reducción.

La noción de reducción es considerada, por Lévinas, como una de las grandes contribuciones que el pensamiento husserliano ha heredado a la filosofía occidental⁴⁷. La reducción, operada sobre el mundo dado, abre tanto la posibilidad de la experiencia trascendental como el acceso al campo infinitamente complejo de la vida de conciencia; dicho de otra manera, desde el planteamiento husserliano, gracias a la reducción se señala, en la subjetividad, el lugar originario de toda formación de sentido. En la interpretación levinasiana sobre la fenomenología de Husserl y con relación a esta formación, se acentúa el modo teórico de acceso a lo real en tanto la experiencia del mundo se regula por unidades significativas; sin embargo, hemos visto también –a partir de la consideración de la temporalidad– que la vida de conciencia incluye dimensiones de sentido más profundas que las propias del rendimiento intencional; es decir, irreducibles a unidades objetivas de significación. Tal descubrimiento ha hecho que el problema trascendental se extienda más allá de la actividad intencional de la conciencia, lo que quiere decir que lo real incluye dimensiones de sentido no objetivables. Así pues, la importancia de la reducción fenomenológica estriba en la posibilidad que abre de estudiar tanto los sentidos susceptibles de objetivación como aquellos que no lo son al desbordar tales estructuras. En este punto es necesario replantear la pregunta: ¿cómo es posible que un movimiento de conciencia abra la posibilidad de tal estudio? A este respecto, desde el marco teórico husserliano, vimos que el análisis intencional dependía del alejamiento frente a la tesis que ponía el mundo como algo ya constituido: lo real inmediato se da como algo ya dispuesto para la vida de conciencia, sin embargo, gracias a un movimiento de ésta (*epojé*) es posible explicitar, desde la distancia, cómo ha llegado a constituirse del modo en que lo ha hecho. Es este

⁴⁷ Al final de “Intencionalidad y sensación” Lévinas remarca la importancia de la reducción fenomenológica con las siguientes palabras: “La novedad de la fenomenología consiste en reducir la ‘experiencia que se tiene por verdadera’ a una coyuntura que tiene significado por sí misma, es decir, a la fuente de un trabajo trascendental a partir del cual, solamente, la noción de verdad empieza a tener sentido.” (Lévinas, 1984, p. 150.). Sin embargo, es preciso notar que la fenomenología levinasiana no se ejecuta como un ejercicio ortodoxo, por el contrario, probablemente se trata de una de las lecturas herejes que sucedieron al pensamiento husserliano.

movimiento, precisamente, el que posibilita que la subjetividad extienda el campo de sus vivencias más allá de la actitud natural y, en ese sentido, que escape a la determinación ejercida por el horizonte de lo inmediatamente dado; la subjetividad realiza, gracias a la reducción, un cambio de actitud ante lo real abriendo la posibilidad del ejercicio filosófico. La reducción fenomenológica permite que la vida de conciencia, al tematizar el horizonte de lo mundano-empírico, descubra cómo es que éste ha llegado a constituirse como fenómeno; con relación a ello acentuemos, sobre todo, la distancia necesaria para tal tematización, distancia que a fin de cuentas, se traduce en una suerte de libertad frente a las determinaciones impuestas desde lo mundano. La reducción fenomenológica, en ese sentido, supone la libertad de la subjetividad.

La investigación fenomenológica, realizada desde un ejercicio de reducción, permite el análisis de las unidades significativas que constituyen el mundo dado, sin embargo, las posibilidades que abre no se agotan en dicho estudio. Es importante remarcar que la tematización dirigida hacia el mundo constituido permite también el rastreo de las experiencias originarias⁴⁸ a partir de las cuales se realiza la génesis de las unidades objetivas que lo *informan*. Resulta verdaderamente importante tener presentes las posibilidades filosóficas que conlleva el movimiento de reducción, pues éste señala el modo de conciencia capital para abrir la experiencia trascendental, es decir, para aclarar el lugar de la subjetividad y su relación con el mundo dado. Planteado de otra manera podemos preguntar: ¿cuál es el estatus ontológico de ambos estratos (subjetividad y mundo) y, sobre todo, cuál es su relación?

Recordemos que el mundo dado en la inmediatez de la actitud-natural resulta indispensable para la realización de la vida práctica, sin embargo, el distanciamiento que la reducción permite de cara a ese mundo revela que la experiencia de lo real se encuentra estructurada de tal manera que se proyecta más allá de lo constituido en el horizonte de lo mundano. Para explicitar esta dinámica recurramos, una vez más, a Husserl; basándonos en él podemos caracterizar el hecho de llevar una vida en “actitud-natural” con el término “interés”; desde entonces, vivir en lo mundano significa llevar una vida determinada por un

⁴⁸ Recordemos que originario significa aquí: lo no modificado; aquello aún no oscurecido por el velo del lenguaje, necesario, sin embargo, para la explicitación de lo originario mismo.

interés dirigido al sentido⁴⁹ de lo real como un supuesto ya dado. El par opuesto de este término, el “desinterés”, remitirá entonces al ejercicio de reducción que se distancia frente a lo ya constituido abriendo, de esta manera, las posibilidades epistemológicas que dirigen la investigación trascendental. En 1974 en una de sus obras más importantes –*De otro modo que ser o más allá de la esencia*–, Lévinas retoma este par de conceptos en un sentido muy cercano a lo recién expuesto, así pues, al describir la *esencia* parece tener en mente un horizonte de sentido omniabarcante a partir del cual toda experiencia singular adquiere significado: “La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse est interesse. La esencia es interés.* [...] Positivamente, se confirma como *conatus* de los entes.” (Lévinas, 1974, p. 46, negritas mías.). Decir que la esencia se realiza como un halo que abraza y colma todo lo real –incluso la nada– es decir que toda experiencia adquiere sentido en virtud de su pertenencia a este horizonte; el interés se realiza, a decir de Lévinas, como conato; lo que significa que la afirmación de lo mundano –en tanto último horizonte de sentido posible– se realiza desde la singularidad de la actitud natural que se afirma a sí y a su mundo.

Recordemos una vez más que un planteamiento trascendental, en el sentido en que lo estamos usando, no significa el menosprecio del mundo dado; el horizonte de lo inmediato resulta indispensable para la realización de la vida práctica, se trata tan sólo de señalar su estatus ontológico, es decir, de responder cuál es su lugar en la experiencia que toda conciencia tiene de lo real. La significatividad, el entramado de capas de sentido que conforman el horizonte del mundo, resulta tan sólo un paso en la aventura ontológica; lo real, la aventura del ser, se proyecta por encima del rendimiento simbólico que, desde la actividad intencional, ha construido un mundo como horizonte. Ahora bien, si hemos acentuado los límites que contiene el horizonte del mundo constituido, cabe preguntar por el lugar en el que estos son señalados; es decir, dónde se da la ruptura de la mundanidad natural o, a decir de Lévinas: ¿cuál es el límite de la esencia? Es este punto en el que prácticamente todo pensamiento fenomenológico replantea el papel de la subjetividad. Ya desde Husserl la subjetividad trascendental adquiere su papel fundamental gracias a la

⁴⁹ “Sentido”, en todo planteamiento fenomenológico y a lo largo de nuestra investigación quiere decir: unidad intencional objetiva e ideal. Más adelante estableceremos la diferencia entre las nociones de “sentido” y “significado”

Sinngebung, sin embargo, la explicitación de tal donación de sentido requiere, necesariamente, el movimiento de la subjetividad que se aleja de lo ya dado y dispuesto naturalmente, es decir, requiere de la reducción. Paralelamente a este movimiento y al distanciamiento que supone debe considerarse lo siguiente: el horizonte de lo mundano deja de ejercer su influencia sobre la subjetividad que se encuentra reducida; es decir, pareciera que las capas de sentido que conforman lo real mismo perdieran la inercia que posibilita su influjo sobre la subjetividad natural y mundana para, de esta manera, sufrir una suerte de desgarrón. A partir de este momento la subjetividad incluye, como su simiente, la posibilidad de realizar este desfase que rompe con el sentido de lo real propio de la actitud natural; lo real, desde entonces, abre la posibilidad de proyectarse más allá de lo dado, movimiento que se encuentra, de manera esencial, en la vida subjetiva. Es este papel de la subjetividad señalado por Lévinas una de las razones por las cuales su filosofía puede considerarse fenomenología: **“La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia.”** (Lévinas, 1974, p. 53, negritas mías.). Desde este punto, la subjetividad debe ser comprendida más allá de la identidad que la realiza en el horizonte de lo mundano para, sobre todo, ser comprendida tanto desde las experiencias originarias que efectúa, como desde la explicitación de las posibilidades que es capaz de proyectar.

IV. ¿Qué puede significar que la subjetividad se precise como desanudamiento entre el ser y lo más allá del ser?

La conciencia se realiza desde una diversidad de dimensiones que descubren la riqueza de su complejidad haciendo de su vida un campo de investigación ingente. De lo dicho hasta este punto en el presente capítulo podemos explicitar, por lo menos, dos dimensiones que nos ayudarán, por una parte, a aclarar su estatus y, por otra, a comprender en qué sentido se realizaría una defensa de la subjetividad. La primera de estas dimensiones se identifica con la tesis estructuralista para la cual la vida del sujeto no se resuelve más que como un momento del entramado lingüístico⁵⁰, es decir, como si la subjetividad no señalara otra cosa más que una abdicación ante la tesis del determinismo: “El sujeto no sería la fuente de

⁵⁰ Ciertamente habría que entrar en detalles para hacer justicia a las posturas estructuralistas, sin embargo, para nuestro propósito es suficiente exponer la tesis general aludida.

ninguna significación con independencia de la verdad de la esencia que sirve.” (Lévinas, 1974, p. 209.). Sin embargo, también es cierto que existen dimensiones no lingüísticas en el flujo vivencial de la conciencia, situación que hemos podido observar a partir de los análisis de la sensibilidad y de la temporalidad realizados tanto por Husserl como por Levinas. No obstante, lo que deseamos remarcar en este punto es la dimensión de conciencia en la que la subjetividad no aparece como un mero efecto de las determinaciones que constituyen tanto al entorno al cual pertenece como a su identidad. Una de las dimensiones propias de la vida subjetiva radica en el hecho de no sucumbir ante la inercia de la actitud natural, lo que significa que la subjetividad puede distanciarse de lo dado comprendiendo su vida más allá de la función de receptáculo de influencias. Desde sus escritos tempranos como *De la existencia al existente* Lévinas acentúa esta función de la subjetividad a partir de la exposición del movimiento de hipóstasis⁵¹; movimiento que da cuenta del proceso de subjetivación, es decir, del modo en que una subjetividad llega a ser tal. La función de hipóstasis se encuentra presente a lo largo de su obra, hecho que podemos corroborar a partir del siguiente fragmento de una de sus obras de madurez: **“Nuestra interrogación sobre lo *de otro modo que ser* presenta en la hipóstasis misma del sujeto, en su subjetivación, una excepción, un no-lugar más acá de la negatividad que siempre es recuperable especulativamente, un al margen del absoluto que ya no se dice en términos de ser.** Tampoco se dice en términos de ente, sobre el cual pesaría aún la sospecha de modular el ser y renovar de este modo la ruptura marcada por la hipóstasis. El sujeto resiste a esta ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir.” (Lévinas, 1974, p. 63, negritas mías.). En resumen, una de las dimensiones más remarcables de la subjetividad estriba en su función de ruptura: ser sujeto es la posibilidad de romper con el mundo constituido; maravilla de la vida subjetiva que, de manera esencial, se proyecta o retroyecta por encima de las determinaciones propias de lo inmediato. Así pues, el límite de lo mundano coincide con la subjetividad que le hace cara desde un ejercicio de

⁵¹ “Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la conciencia de una existencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida dueña del ser, ya nombre en el anonimato de la noche.” (Lévinas 1947, p. 72.). El proceso de subjetivación descrito en *De la existencia al existente* señala ámbitos más originarios en la vida subjetiva; de esta manera, la noción de “*hay*” debe ser vinculada con el horizonte de lo indeterminado, es decir, se trata de un ámbito previo y distinto al que la subjetividad realiza en el horizonte del mundo ya constituido. Así pues, es patente que la vida de conciencia incluye más dimensiones que las señaladas en nuestro trabajo hasta el momento.

reducción; se trata del nacimiento de un nuevo sujeto, libre en tanto su vida no se reduce a repetir lo ya Dicho en el horizonte de lo natural-inmediato.

Sin embargo, es necesario precisar la complejidad de tal movimiento de conciencia. No se trata de una quimera filosófica que desecharía el horizonte de lo dado con la esperanza de encontrar un mundo mejor y más bondadoso; se trata, sobre todo, de explicitar cuáles son las estructuras ontológicas operando en la experiencia de lo real, estructuras que a fin de cuentas, se encuentran ancladas en la vida subjetiva. Por tal razón el estudio de la vida de conciencia resulta capital para la comprensión de la aventura ontológica; la experiencia del “ser” se realiza en el horizonte de lo dado y, simultáneamente, se proyecta por encima de este horizonte constituido señalando en dirección de otros mundos posibles. La subjetividad, en ese sentido, incluye por lo menos las dos dimensiones señaladas: por una parte, se apoya en el mundo constituido y, por otra, se abre a la posibilidad de experiencias cuyos sentidos –al estar implícitos o no incluidos– desbordan lo ya dado; pero esto último lo logra precisamente por su capacidad de desanudar o romper con lo ya dispuesto, ejercicio de libertad que la define de cara a los determinismos que, precisamente, se realizan como parte del mundo ya constituido⁵²: “El yo es así el modo según el cual se lleva a cabo concretamente la ruptura de la totalidad, que determina la presencia de lo absolutamente otro. Es soledad por excelencia. El secreto del yo garantiza la discreción de la totalidad.” (Lévinas, 1961, p. 137.). La capacidad de ruptura que concreta y realiza una subjetividad señala una función ontológica capital para la experiencia de lo real.

Así pues, la subjetividad trascendental, en tanto lugar originario de toda formación de sentido, da una primera respuesta a la pregunta que anima esta investigación, a saber: ¿en qué punto da comienzo el mundo? Por otra parte, decir que la subjetividad trascendental es uno de los orígenes del mundo no es decir nada que no pudiese haber sido implicado a partir del capítulo uno, sin embargo, conforme el desarrollo de nuestro trabajo se ha llevado a cabo, descubrimos que el campo de la experiencia trascendental se presenta bajo la cara de una complejidad que raya en lo infinito; en esa dirección, gracias al análisis de la experiencia sensible explicitamos la existencia de ámbitos no susceptibles de

⁵² Se dice que la subjetividad resulta como efecto del choque de fuerzas que conforman el mundo dado; con relación a ello, habría que preguntar desde que nivel ontológico se realiza tal afirmación. Pareciera que la tesis que no ve en la subjetividad más que un efecto lingüístico se realiza desde el horizonte del mundo ya constituido; en ese sentido, pudiera tratarse de un sentido ya supuesto y sedimentado que debe ser sometido a análisis desde el nivel ontológico adecuado.

determinación en la misma vida de conciencia, situación que nos llevó a extender el problema de la trascendentalidad más allá de los horizontes de la actividad objetivante propia del rendimiento intencional. Planteado de otra manera podemos afirmar lo siguiente: lo real es verdaderamente inmenso en su complejidad, ciertamente condesciende y se deja decir en conceptos pero, indudablemente, los desborda cuestionando el poder de todo *cogito* activo e intencional.

Ahora bien, ya señalado el límite del análisis intencional como vía de solución al problema trascendental, es momento de abordar el problema de la cuestión ética a partir de la fenomenología levinasiana: ¿qué es la ética y cómo se vincula con un quehacer trascendental? Como pretexto para introducir la cuestión consideremos el siguiente fragmento: “Al describir la relación metafísica como desinteresada, como separada de toda participación, nos equivocáramos reconociendo allí la intencionalidad, la 'conciencia de...' simultáneamente proximidad y distancia. El término husserliano evoca en efecto la relación con el objeto, con lo planteado, con lo *temático*, mientras que la relación metafísica no incorpora un sujeto al objeto.” (Lévinas, 1961, p. 128.). La relación metafísica a la que alude Lévinas aquí es la relación ética, es decir, el *cara-cara*, pero: ¿qué significa que éste se dé fuera de toda participación?, ¿por qué no se trata de una relación intencional?, ¿qué tiene que ver el problema ético con el ámbito trascendental?

Capítulo III segunda parte.

I. La ética como cara-cara.

Los intereses que guían el modo de vida actual hacen de la filosofía una actividad menor; el compromiso requerido para el ejercicio especulativo aparece como un lujo del pensamiento. A partir de este hecho, se dice que la filosofía no es necesaria o lo es muy poco para el ámbito de lo práctico. Si por ámbito práctico entendemos la reproducción de un estilo de vida “mundano” alimentado por el mercantilismo (y muchos otros supuestos) que se extiende, peligrosamente, a la totalidad de lo humano, lo más probable es que tal afirmación sea cierta; sin embargo, afirmar que el ejercicio filosófico no se incluye dentro de los estándares de lo práctico no le resta valor alguno, por el contrario, si se considera que la especulación filosófica se encarga de explicitar el sentido de lo práctico en tanto horizonte de lo dado, resulta de un valor inmenso para lo humano. Dicho de otra manera, la filosofía –en tanto pregunta por el sentido de la experiencia de lo real– estaría en posibilidad de desmentir o aclarar el supuesto que *a priori* (los sentidos heredados y a nuestra disposición) parece guiar la vida contemporánea; en ese sentido, la filosofía revelaría que ser humano es ser más que un sujeto con poder de adquisición, más que la ejecución de un rol escrito hace milenios sin nuestra libertad; más que el rol social que desempeñamos inevitablemente, etc. Así pues, la especulación filosófica descubriría que lo verdaderamente humano tiene una relación *sui generis* con el infinito. Ciertamente la hipótesis que ve en la estructura de lo humano un vínculo esencial con lo infinito corre el peligro de ser tachada de metafísica, teología, (*cf.* Janicaud, 1991.), etc., no obstante, hacer tal es ya situarse en el horizonte de lo dado que implícitamente opera en todo ejercicio judicativo. Sin embargo, aclaremos que hasta este punto no hemos hecho más que abrir el problema: ¿cuál es la relación de lo humano con lo infinito? Para comprender en qué sentido se da esta relación es necesario considerar lo expuesto en los capítulos previos y añadir, además, el problema ético.

II. Pregunta por el sentido de lo ético.

El mundo humano es un mundo social. Se constituye en la inmediatez del vínculo cotidiano incluyendo todas sus formas; en un grado mediato (pero que también se funda en el vínculo inmediato del cara-cara) se construye a partir de la relación entre las diferentes cosmovisiones que forman cada cultura. Desde que este resulta un hecho irrefutable, el problema ético se presenta como uno de los intereses imperantes del quehacer especulativo de suerte que la filosofía acoge como uno de sus problemas principales el análisis de la relación intersubjetiva: ¿cómo se relacionan los hombres entre sí?, ¿por qué lo hacen?, ¿cuál es la mejor manera en que se puede realizar la relación? Interrogantes valiosas que, sin lugar a dudas, requieren pronta respuesta considerando el estado actual de nuestro mundo. No obstante, el problema resulta complejo y, las más de las veces, ambiguo. En algunos casos hablar de ética nos remite, casi de manera automática, al ámbito de lo normativo; desde entonces, ser ético significa apegarse a un corpus de principios que regularán la actividad humana para la mejor socialización, con relación a lo cual, siempre cabrá la pregunta por la validez de tales principios; la ética, entendida de esta manera, indica uno de los supuestos del mundo dado. Sin embargo, considerando esta misma ética perteneciente al horizonte del mundo constituido, podemos preguntar por sus orígenes; es decir, por qué toma forma y expresiones determinadas en cada horizonte cultural: ¿acaso la relación intersubjetiva que, indudablemente, se realiza como parte esencial de todo horizonte cultural no remite a una experiencia previa (originaria) al horizonte que la significa?, ¿es posible entender la relación ética con independencia de las determinaciones culturales que parecen regularla en cada caso particular? Plantear estas cuestiones no significa restarle valor alguno a la normatividad ética a la cual estamos acostumbrados, sin duda, es y será siempre un asidero necesario para la realización de lo humano; sin embargo, pareciera que su ambigüedad y complejidad nos ha hecho olvidar la pregunta por su sentido. ¿Acaso el sentido de lo ético se reduce simplemente al apego y aceptación de ciertos principios ya a nuestra disposición desde el horizonte cultural al que pertenecemos? Nuestra hipótesis, que apoyamos en la fenomenología levinasiana, responde a esta cuestión

de manera negativa. Quizás, el olvido del sentido de lo ético⁵³ señale un fenómeno análogo al expuesto en *La carta robada* de Poe⁵⁴; en esa dirección, es posible que la ética nos indique una experiencia tan vieja como lo humano mismo; un asidero de esto humano que somos, un cimiento del mundo sepultado bajo capas y capas de sentidos constituidas por el transcurrir de generaciones. Con relación a ello, la tarea del fenomenólogo estriba en sumergirse en las profundidades de la experiencia para explicitar los sentidos implícitos en ella; en este caso, para explicitar el sentido mismo de la experiencia ética. Abordemos pues el problema.

III. Significado.

El análisis fenomenológico se basa, en gran parte, en el siguiente hecho: la experiencia de lo real se vive a través de sentidos⁵⁵. Para la mejor comprensión de tal tesis, resulta necesario precisar algunos términos que nos ayudarán a abordar tanto la vía fenomenológica como el problema ético. La publicación de las *Investigaciones Lógicas*, en 1900-1901, resulta punto de anclaje para una nueva manera de realizar el ejercicio filosófico pues, gracias a ésta, se establecen las bases para el análisis fenomenológico. Dentro de los muchos problemas que se abordan en aquellos análisis dirigidos en contra de la tesis naturalista (psicologismo) hay uno de capital importancia para toda postura fenomenológica, éste responde a la siguiente pregunta: ¿qué es el sentido o significado? La primera y la quinta investigaciones se encuentran en gran parte dirigidas al esclarecimiento de esta cuestión. Sería una labor demasiado extensa adentrarse en el desarrollo que llevó a

⁵³ Al establecer la hipótesis que afirma: la vida contemporánea se desarrolla bajo el olvido del sentido de lo ético, no deseamos vincularnos, de ninguna manera, con la filosofía heideggeriana y su tesis del “olvido del ser”. Nos parece, simplemente, que la expresión puede ayudarnos a plantear el problema que analizamos.

⁵⁴ Como recordamos, el cuento se basa en la siguiente idea: cómo algo tan evidente puede pasar desapercibido a causa de la obvedad bajo la cual aparece. En el relato de Poe se trata de encontrar una carta que ha estado todo el tiempo prácticamente a la mano de las pesquisas policíacas; de manera análoga, podríamos preguntar si la experiencia ética originaria ha caído en un olvido similar, es decir: ¿se trata de una experiencia tan común y arraigada en lo humano que, por su obvedad, ha perdido intensidad?

⁵⁵ Esta tesis resulta uno de los atractivos más grandes del quehacer fenomenológico pero, a su vez, presenta uno de los puntos a criticar: “Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra.” (Husserl, 1913, p. 130.). Ésta, pudiera considerarse una tesis de carácter metafísico, sin embargo, tal lectura deja de lado el papel que la fenomenología concede a la experiencia y, en concreto, a la intuición; desafortunadamente, el análisis de tal problema sobrepasa el alcance de nuestra investigación.

Husserl a plantear la existencia de objetividades ideales (formas categoriales, esencias) y, dentro de éstas, a definir aquello que se mienta con la palabra “significado”. Sin embargo, es necesario en este punto de la investigación explicitar lo referido por tal término, por ello, digámoslo ya: **significado refiere a una unidad intencional objetiva e ideal**. La exposición del análisis intencional que realizamos en el capítulo uno ayudará a comprender a cabalidad esta definición. A este respecto, hemos señalado que la intencionalidad aparece como una de las estructuras esenciales de la vida de conciencia, lo que significa que todo *cogito* se encuentra dirigido a un objeto que determina la dirección de la intención. De la misma manera, hemos señalado que la vida de conciencia es analizada en tanto fenómeno; es decir, gracias al movimiento reflexivo se realiza el análisis de los distintos contenidos vivenciales en el interior del flujo temporal mismo. Ahora bien, con relación a la definición que hemos dado de significado, es preciso decir que cada fenómeno de la conciencia refiere a una unidad objetiva; se trata pues de unidades sintéticas, es decir, de significados. Así pues, podemos decir que cada vivencia de la conciencia, en tanto fenómeno, remite a un significado; o, lo que es lo mismo, a una unidad intencional que se realiza como objetividad ideal; es decir, una nueva entidad epistémica susceptible de análisis y de predicación. La investigación fenomenológica se encuentra dirigida a la explicitación de los modos en que estas objetividades ideales han llegado a constituirse como lo han hecho pues, como hemos visto, éstas se encuentran operando en gran parte de la vida de conciencia.

Habiendo dicho esto señalemos el siguiente problema. Si toda experiencia de lo real se vive a través de significados, entonces, toda experiencia de lo real debe ser susceptible de objetivación, es decir, debe darse en unidades objetivas de significación. Dicho de otra manera, lo anterior implicaría que toda experiencia (toda vivencia de conciencia) debe realizarse en virtud de los esquemas de la síntesis activa; así pues, si el mundo se me da como “significado” se sigue que toda experiencia que de él tengo es posible, precisamente, por presentarse como unidad objetiva efecto de la actividad sintética. De esto mismo se sigue que la experiencia de lo real se presenta bajo la mácula de la determinabilidad pues, si toda experiencia se da como significado y, por ello, como unidad objetiva, aparece, necesariamente, bajo las determinaciones que la forman en tanto unidad sintética. Hasta este punto el argumento parece consistente, ciertamente toda experiencia parece incluir esta dimensión significativa. Me encuentro frente a una obra de arte y la percibo como una

unidad sintética de significado, éste remite a un objeto ideal que regula la experiencia que tengo de ella; puedo entonces nombrar la obra que percibo realizando un acto objetivante y, con ello, establecer un concepto que la mente. Esto revela que la determinación lingüística se vincula estrechamente con la noción de significado⁵⁶. Así pues, en lo sucesivo, al hacer uso del término “significado” estaremos refiriendo aquellas experiencias que, en tanto objetividades ideales, se realizan gracias a la síntesis activa siendo susceptibles de conceptualización.

IV. Sentido.

Si por una parte aceptamos que la siguiente tesis es verdadera: lo real se da a través de significados; y, por otra, que el “significado” tiene un vínculo tan estrecho con la determinación lingüística, entonces, en una interpretación engañosamente consecuente, podríamos decir que la totalidad de lo real debería ser susceptible de ser expresada en conceptos. Ahora bien, si así fuera, la tesis estructuralista resulta operante al afirmar que la subjetividad y el entramado de lo real no se articulan más que lingüísticamente, es decir, como accidentes del lenguaje. De nuevo recordemos que no se trata de negar el papel determinante que tiene el lenguaje en la configuración del mundo sino de plantear la siguiente pregunta: ¿toda experiencia de lo real, toda vivencia de conciencia, es susceptible de ser expresada en conceptos?, ¿cuál es el límite de la determinación lingüística?, ¿toda experiencia de lo real se da como “significado” en el sentido expuesto?

Para responder a estas cuestiones bastará considerar algún tipo de experiencia cuyo contenido semántico se presente como irreductible a la conceptualización. Si consideramos el caso del arte no parece difícil evocar experiencias que cumplan esta característica, sobre todo, en el campo particular de la música. La experiencia musical⁵⁷, ciertamente, puede ser descrita a partir de sistemas categoriales y musicales que la definen y explican; sin embargo, la mera descripción jamás tendrá el efecto que sólo es capaz de generar la audición musical. Se puede intentar describir la quinta sinfonía de Mahler a alguien que

⁵⁶ “Todo lo 'mentado en cuanto tal', toda mención en sentido noemático [...] de un acto cualquiera es expresable mediante significantes. En general asentamos, pues: *Una significación lógica es una expresión.* [...] La 'expresión' es una notable forma que consiente en adaptarse a todo 'sentido' [...] y lo eleva al reino del 'logos', de lo *conceptual* y, con esto, de lo *'universal'*. (Husserl, 1913, pp. 296-297.).

⁵⁷ Nos referimos aquí al caso de la música instrumental.

nunca haya tenido contacto con ella pero, sin importar las capacidades retóricas ni una elocuencia muy desarrollada, la descripción resultará pobre siempre que se la compare con el acto de escuchar la pieza musical misma. Este caso señala una limitante en la determinación lingüística, lo que indica que en lo real operan sentidos irreductibles a la expresión conceptual.

Otro ejemplo en el que puede hablarse de un sentido no lingüístico es el de la vida afectiva, ésta, en todos y cada uno, señala en dirección de un campo complejo y abigarrado de emociones, sensaciones, deseos, etc., los cuales, las más de las veces, no pueden ser expresados de manera determinada o unívoca. Una mirada, por ejemplo, puede tener un sentido más claro y penetrante que la estructuración lingüística más complicada y exacta; este hecho nos lleva a considerar el lenguaje corporal como un tipo de excedente de sentido con relación a la palabra escrita o hablada, gesticulaciones que expresan sentidos no dichos.

La imagen plástica es otro ejemplo de excedencia de sentido. *La Piedad* de Miguel Ángel, indudablemente, puede ser descrita conceptualmente, bastaría con remitirse a las historias del arte dedicadas al periodo del renacimiento italiano; sin embargo, encontrarse frente al mármol esculpido resultará una experiencia que desbordará lo expuesto en las historias mismas, ya no se trataría solamente del contenido significativo implícito, sino del choque estético provocado por la percepción de la obra allí presente, choque que, precisamente, se realiza como excedencia de sentido.

Probablemente podríamos encontrar más experiencias que articulen una excedencia del tipo expuesto, sin embargo, nuestro interés se dirige tan sólo a uno de los modos de tal excedencia, a saber, la propia de la experiencia ética. La razón de este interés estriba en el papel fundamental que lo ético parece adquirir en la aventura ontológica, no obstante, esto adquirirá claridad un poco más adelante. Si hemos desglosado los anteriores ejemplos es para hacer patente lo siguiente: el horizonte del mundo incluye, de manera esencial, excedentes de sentido que también lo conforman. La explicitación de esta tesis lleva, necesariamente, a la reconsideración de la tesis anterior, a saber: la experiencia de lo real se vive a través de significados. Ciertamente, se trata más bien de un añadido que de una negación de lo ya dicho. La reformulación más precisa de la tesis nos llevaría entonces a la siguiente: la experiencia de lo real se vive a través de sentidos; dentro de estos, hay algunos que son susceptibles de ser expresados lingüísticamente, es decir, en conceptos; sin

embargo, los hay también (quizás la mayoría) irreductibles a unidades sintéticas de significado. Este problema, alto en complejidad, no señala ninguna novedad. Husserl mismo ya había considerado las limitaciones inherentes al lenguaje en su intento por expresar el entramado de lo real, sin embargo, la explicitación de tal problema es posterior a 1901, año en que aparecen *Las Investigaciones Lógicas*. En esta obra, los términos “sentido” y “significado” aparecen como sinónimos señalando ambos: una unidad intencional objetiva e ideal. Como hemos visto más arriba, esto coincide con la posibilidad de realizar algún tipo de actividad sintética que al final se expresará como determinación lingüística. No obstante, conforme continúa el desarrollo del pensamiento de Husserl, en 1913, surge una variante con relación a esta terminología; “significado” (*Bedeutung*) aparece como aquello susceptible de ser conceptualizado, es decir, de ser expresado lingüísticamente. De cara a esta noción surge el término “sentido” (*Sinn*), el cual señala en dirección de todo aquello que desborda la conceptualización; se trata, en este último caso, de experiencias *sui generis* cuya estructura esencial las presenta como una excedencia de sentido irreductible a la dimensión lingüística y a la síntesis que la funda⁵⁸. A partir de este punto adoptaremos esta distinción que, en lo sucesivo, nos permitirá abordar el problema ético, precisamente, como una de estas experiencias *sui generis*.

V. La noción de rostro como excedente de sentido.

En 1961 se publica *Totalidad e Infinito* como una defensa de la subjetividad. Tal apología se realiza a partir de la explicitación de una de las estructuras originarias que forman la vida subjetiva, a saber, la referente a su relación con lo infinito. Para sortear la común malinterpretación que suele ver en este tipo de afirmaciones una interpretación metafísica⁵⁹ de lo real es necesario considerar los elementos desarrollados en los capítulos previos, de tal manera, veremos que la ética levinasiana no remite necesariamente a un contexto teológico y que, por el contrario, puede enmarcarse, sin temor a equívoco, dentro de la

⁵⁸ “Así hemos hablado constantemente del 'sentido' –una palabra que en general se usa como equivalente de “significación” – en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinción, vamos a preferir el término *significación* para designar el viejo concepto, en especial en las expresiones complejas *significación 'lógica' o 'expresiva'*. **La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la más amplia latitud.**” (Husserl, 1913, p. 298, negritas mías.).

⁵⁹ Aquí metafísica entendida como aquella interpretación que busca principios trascendentes a lo real para dar cuenta de lo real mismo.

tradición fenomenológica. Así pues, la relación que la subjetividad establece con la experiencia de lo infinito no debe ser comprendida como apego a ningún tipo de dogma, sea el judío, el cristiano, ni ningún otro, hacer tal sería omitir el pivote del método fenomenológico, es decir, la reducción. Bajo esta omisión, ciertamente se podría decir que Lévinas es, a fin de cuentas, un judío practicante y, como tal, devoto maestro de su tradición; sin embargo, considerar su pensamiento tan sólo como una expresión de orden teológico sería restar peso a sus contribuciones a la escuela fenomenológica y, en general, a la comprensión de lo humano. Por otra parte, es necesario decir que leer a Lévinas como teólogo puede pecar (no necesariamente) de ser una lectura mundana en el sentido expuesto, es decir, se trataría de una lectura en “actitud-natural” ya impregnada de supuestos que dificultarían la objetividad del análisis. Habiendo dicho lo anterior, es necesario abordar nuestro problema: la relación de la subjetividad con el infinito.

En el pensamiento levinasiano la ética ocupa un lugar preponderante, sin embargo, es necesario aclarar de entrada que no se trata de una teoría ética que dicte una normatividad para la mejor realización del vínculo social. El desarrollo fenomenológico realizado por Lévinas describe una de las estructuras o, más exactamente, una de las experiencias esenciales de la subjetividad para la realización de lo humano y, en general, para la constitución del horizonte mundano en tanto entramado de sentidos sedimentados. Dicho de otra manera: la ética de Lévinas no dicta aquello que, en el encuentro intersubjetivo, ha de ser considerado como “bueno”, sino que señala la experiencia originaria a partir de la cual se realiza tal juicio y cualquier otro. En ese sentido, la valoración moral (bueno, malo, etc.) ya pertenece a un horizonte de sentido que le alimenta, sin embargo, ésta se remonta a una experiencia previa que la posibilita, experiencia, hasta cierto punto neutral, que Lévinas llamó ética.

Como primer paso para la comprensión de lo anterior retomemos lo expuesto arriba relativo a la distinción entre sentido y significado. Sobre ello, hemos dicho que “significado” da cuenta de una unidad intencional objetiva e ideal. Podemos comprobar la operación de estas unidades significativas en gran parte de la experiencia cotidiana, tan es así, que puedo hablar de los objetos del mundo y comunicarlos a mis congéneres. Dicho de otra manera, en virtud de la actividad sintética realizada por todo *cogito*, es posible referirse a unidades intencionales de significado, es decir, referirse a los objetos que conforman el

mundo cotidiano. Ahora bien, ya hemos señalado en el capítulo uno que este horizonte mundano formado por significados interrelacionados no agota la experiencia de lo real; con relación a ello, señalamos una suerte de distanciamiento de cara a tal horizonte gracias al movimiento de conciencia efectuado por la reducción.

La ética levinasiana bien puede ser comprendida a la luz de la noción de reducción. Para entenderlo es necesario retomar lo dicho con relación al horizonte del mundo –en tanto entramado de significados– y añadir la noción de rostro. El primer sentido que surge al mentar el término pertenece al horizonte de significados inmediato: rostro es la primera percepción que surge en el encuentro intersubjetivo; ciertamente puede ser comprendido como un objeto más, considerarlo en el contexto de la fisiología o anatomía y ver en él la expresión de un entramado de funciones motoras y psíquicas altas en complejidad, tal interpretación, sin duda, será correcta; sin embargo, Lévinas descubre un “sentido” mayor en la noción. En la descripción fenomenológica del encuentro ético, la noción de rostro significa más allá del horizonte de lo dado, señala, sobre todo, al horizonte de sentidos no explícitos que incluye todo encuentro intersubjetivo; pero, más que señalar hacia un horizonte de posibilidades, señala en dirección de la experiencia originaria a partir de la cual, éstas, se abren.

Con la finalidad de aclarar lo anterior consideremos lo siguiente: nos movemos en un mundo constituido en virtud del choque de remisiones intencionales que significan cada objeto y cada experiencia que se realiza en su interior. Consecuentemente, en este horizonte cada entidad singular adquiere significado por su pertenencia a la *totalidad*, es decir, al ser referida a “algo otro”, en términos levinasianos: “*esto en tanto que aquello*”. Con ello en mente, cabe preguntar por la posibilidad de algún tipo de experiencia irreductible al esquema anterior; la respuesta a esta cuestión, probablemente, resulte tan amplia que debería abarcar un largo listado de las dimensiones que constituyen la vida de conciencia: temporalidad, sensibilidad, historicidad, etc., no obstante, aquí sólo nos ocupamos de una de tales dimensiones, a saber: la ética. La experiencia ética es una de aquellas instancias que no se deja decir como un “*esto en tanto que aquello*” y su modo de concretarse es a partir del rostro. El “rostro”, como ya hemos dicho, no puede ser entendido como un objeto más del mundo, es decir, comprendido a partir de la red de relaciones en la que aparece, tal cosa sería comprenderlo al nivel del significado, esto es: como una entidad que se presta a

la actividad sintética que la aprehende entregándola, de esta manera, como una objetividad intencional.

El rostro, como diría Lévinas, se caracteriza precisamente por la imposibilidad de ser significado como un objeto más del horizonte ya constituido, tener presente esto es ya haber dado el primer paso en el camino a la explicitación de lo ético. Murakami, en su excelente análisis de la obra levinasiana –a la luz de la fenomenología husserliana– describe la irreductibilidad esencial del rostro como sigue:

“El rostro no es ni figura ni forma. Fenomenológicamente hablando, existe evidentemente una intencionalidad que señala la 'figura' o la 'imagen' del rostro. Pero, según Lévinas, esta aprehensión de la figura no es lo esencial de la relación con el Otro. Lo esencial es lo infigurable ('ni visto, ni tocado') para la intencionalidad que le señala ('el rostro desarma la intencionalidad que le apunta'), consecuentemente **se realiza “una brecha en el horizonte” de fenómenos. Es esto infigurable lo que constituye la alteridad del otro y lo que constituye la relación con el Otro de la experiencia de las cosas. En la perspectiva fenomenológica, el rostro no es el rostro en el sentido cotidiano, sino el nombre dado a lo infigurable, a lo que se zafa intrínsecamente a la intencionalidad que señala al Otro.**” (Murakami, 2002, p. 131, negritas mías.).

De esta manera, al utilizar el término rostro, se estará señalando el desbordamiento de sentido como característica esencial del encuentro intersubjetivo; añadamos a esto que tal desbordamiento se efectúa como una ruptura en el horizonte de sentido al interior del cual se realiza el encuentro ético; dicho de otra manera, la experiencia ética no se significa en virtud de su pertenencia a ningún horizonte cultural pues, de ser así, respondería a la estructura: “*esto en tanto que aquello.*”.

Ahora bien, si tenemos presente lo recién expuesto podemos dar una interpretación no metafísica a la siguiente afirmación: ***la experiencia ética no se efectúa dentro del horizonte del mundo.*** Lejos de tratarse de una aseveración de carácter metafísico la podemos comprender como sigue: el horizonte del mundo dado en la cotidianidad se construye como un entramado de unidades intencionales de significado; ciertamente dentro de esta red de relaciones surgen y se efectúan permanentemente encuentros intersubjetivos; estos encuentros, en virtud de su pertenencia al horizonte de lo dado que les alimenta, adquieren su dirección y significación, precisamente, como espejo de éste. Ciertamente, la experiencia ética suele ser comprendida como una parte más de estos horizontes; suele ser interpretada como un corpus normativo dirigido a la mejor socialización; sin embargo,

cuando la ética se interpreta meramente como un momento más del horizonte de lo dado ésta pierde su dimensión originaria obviando, de esta manera, el sentido de lo ético mismo. Consecuentemente con lo anterior, podemos decir que la ética levinasiana se dirige, precisamente, a la recuperación del sentido de lo ético; sentido que desborda de manera esencial la red de remisiones intencionales que constituyen el horizonte mundano de lo inmediato o, como señala Murakami: “El gran descubrimiento de Lévinas en cuanto a la cuestión de la relación con el Otro es que el Otro no es solamente el otro *Leib* [cuerpo] u otro ego (otro punto-cero como yo), sino que él es siempre considerado como una facticidad (singularidad en su unicidad y contingencia con la posibilidad de sentidos) y que **esta facticidad [...] es categóricamente distinta de mi facticidad y de la facticidad de los fenómenos del mundo.**” (Murakami, 2002, p. 138.). El sentido del rostro, según lo dicho, excede el horizonte de significados que conforman el mundo dado, con relación a ello podemos retomar la distinción entre sentido y significado para afirmar que la experiencia ética que se concreta en el “rostro” no se da como significado sino como sentido; es decir, el rostro concreto desborda toda actividad intencional y sintética de suerte que se presenta como un desbordamiento de sentido bajo la imposibilidad esencial de ser determinado lingüísticamente. Ahora bien, antes de abordar el gran problema que presenta hablar de algo que, de entrada, se afirma no puede ser dicho, es necesario explicitar cómo se realiza el desbordamiento de sentido propio de la experiencia ética; en esa dirección, es necesario retomar una vez más el problema de la temporalidad para establecer la distinción entre diacronía y sincronía para, a partir de ella, señalar la irreductibilidad del rostro en tanto fenómeno del mundo.

VI. Diacronía y sincronía.

A lo largo de nuestra exposición hemos descubierto que la vida subjetiva se presenta como punto de anclaje necesario para que la experiencia de lo real se lleve a cabo, razón por la cual la investigación fenomenológica consagra sus análisis a la complejidad ingente que constituye esta vida de conciencia. Dentro de las dimensiones que la constituyen hemos mencionado por lo menos dos: por una parte, la propia a la actividad intencional y, por otra, la relativa a la temporalidad y su vínculo esencial con la sensibilidad. Éstas pueden ser

comprendidas a manera de estructuras siempre y cuando se tenga presente que no señalan formas fijas sino que, por el contrario, los modos bajo los cuales nos entregan lo real rayan, asombrosamente, en lo infinito. Así pues, podemos agregar ahora una nueva estructura que, de la misma manera que las anteriores, encuentra su anclaje en la subjetividad. Esta nueva estructura resulta de gran importancia para nuestra investigación pues, a partir de ella, podremos explicitar el modo en que la experiencia ética se realiza, esencialmente, como desbordamiento de sentido de cara al horizonte de lo dado.

La estructura y la dinámica de la actividad intencional, ya desarrollada en el capítulo uno, nos servirá de punto de apoyo para la explicitación de una nueva estructura en la cual encuentra su fundamento la experiencia ética. Para comprender en qué sentido, es necesario considerar la relación del rendimiento intencional con la temporalidad, es decir: ¿cómo es posible temporalmente que un objeto se realice como unidad significativa al interior de un flujo temporal dinámico? La respuesta a esta cuestión la encontramos en la actividad sintética de la conciencia que, a fin de cuentas, es la estructura base de todo rendimiento intencional. En su momento desglosamos la estructura primaria de la temporalidad como presente viviente: pasado/presente/futuro, misma que se traduce como: retención/presente/protención. Con relación a ello, señalamos que gracias a la facultad de retención el objeto percibido en el punto presente es mantenido como el mismo objeto que funge como contenido de la vivencia de conciencia en cuestión; el objeto que percibo “ahora” (este libro) es el mismo aún después de que el “ahora” que me lo dio de manera originaria ha pasado; la duración, posibilitada por la estructura temporal de la conciencia se halla a la base de esta dinámica. De la misma manera en la dirección opuesta, podemos decir que el objeto percibido originariamente se proyecta como el mismo hacia el futuro, es decir, se protiende que será el mismo que percibo en el “ahora”. Si consideramos la dinámica de los tres momentos anteriores, a saber: el objeto que percibo en el presente, retenido como el mismo en el pasado-inmediato y, protendido como el mismo hacia el futuro, entonces estamos considerando la dinámica de la síntesis activa. Esta estructura se halla a la base de todo rendimiento intencional y, en ella, la re-presentación adquiere un papel central. Re-presentar, a grandes rasgos, significa traer de nuevo al presente; el presente, en ese sentido, adquiere el papel de punto de apoyo de la actividad de la conciencia; actividad entendida como oposición al rendimiento pasivo que,

indudablemente, también se realiza en la misma. Así pues, la actividad intencional se funda en esta dinámica sintética realizada por todo *cogito* activo, dicho de otra manera, es la síntesis sincronizadora realizada desde el punto presente (re-presentación) de la vida de conciencia el fundamento del rendimiento intencional que constituye unidades significativas. Esto puede traducirse como análogo de una dimensión sincrónica, de tal manera, decir que el tiempo presente es el lugar desde el cual se re-presenta lo que ha sido (retención) y lo que ha de venir (protención), es decir que todo se sincroniza en este punto; lugar privilegiado desde el cual se tematiza la experiencia de lo real. Sin embargo, recordemos una vez más que no todo lo real es susceptible de ser re-presentado, tematizado; es decir, no todo lo real es susceptible de darse sincrónicamente con el presente del ego. Afirmar esto no es restar dignidad alguna a ningún tipo de actividad sintética, se trata tan sólo de señalar que en la vida de conciencia existen dimensiones no temáticas cuya importancia para lo subjetivo y, sin lugar a dudas, para la constitución del horizonte del mundo es irrefutable. En este punto es necesario admitir que, junto a la dimensión de sincronía que funda el rendimiento intencional y su producción de significados, se encuentra otra dimensión más originaria, Lévinas la llama diacronía.

La dinámica de sincronía que hemos expuesto nos servirá de punto de apoyo para comprender la dimensión diacrónica de la conciencia. Si la primera nos remite a la actividad sintética realizada por un *cogito* intencional desde un punto presente, la segunda dará cuenta de la imposibilidad esencial para realizar esta síntesis; dicho de otra manera, la sincronía temporal no se realiza, de suerte que no hay constitución de unidad significativa y objetiva alguna. Ahora bien, en este punto podemos retomar la noción levinasiana de rostro, arriba dijimos que éste se caracteriza por presentarse como un excedente de sentido, lo que significa que se realiza, precisamente, como desbordamiento de toda actividad sintética. Murakami lo expresa de la siguiente manera: “La diacronía no significa sino el desfase temporal irreductible, **la imposibilidad de la sincronización.**” (Murakami, 2002, p.140, negritas mías.). Lévinas, al acentuar la estructura de la diacronía como soporte del encuentro ético⁶⁰ señala, precisamente, que en la subjetividad existe una dimensión de experiencia no tematizable y determinante que permite la apertura a la alteridad; dimensión

⁶⁰ “La diacronía es la estructura trascendental de la relación con el rostro.”; “El rostro es infigurable porque hay un desfase temporal irreductible.” (Murakami, 2002, p. 140.).

posible por el desfase temporal originario (diacronía) que se halla a la base de la vida subjetiva.

VII. Diacronía y Decir (lenguaje).

Es posible que la estructura de la diacronía como imposibilidad de sincronización en un punto presente remita a diversas experiencias, sin embargo, lo que nos interesa en esta investigación es su relación con la experiencia ética. Ahora bien, decir que la diacronía se realiza como imposibilidad de sincronización (esto es de síntesis activa) es una afirmación hasta cierto punto formal y abstracta, cabe preguntar aún por la posibilidad de su concreción. La ética –desde el punto de vista de Lévinas– será la experiencia originaria en la cual se lleva a cabo una relación diacrónica o, dicho de otra manera: la estructura de la diacronía es la estructura de la subjetividad que permite el vínculo con la alteridad. Con la finalidad de explicitar el modo en que se realiza una relación diacrónica es necesario incluir la noción de “Decir” y la función comunicativa que Lévinas le concede.

La experiencia ética tiene que ver con el vínculo social, se trata del lazo originario realizado intersubjetivamente. Sin embargo, para sortear el peligro de malinterpretar la originariedad de esta experiencia nos será útil considerar la teoría del lenguaje que se desprende de la fenomenología levinasiana. Ciertamente por lenguaje podemos comprender, de manera general, un entramado complejo de signos que incluye gramática, sintaxis, semántica, etc.; este sistema simbólico nos permite significar tanto al mundo como la experiencia que tenemos de él y no sólo eso, también, gracias a él establecemos lazos comunicativos a partir de los cuales la experiencia intersubjetiva adquiere significación. Esta función del lenguaje puede tomar diferentes direcciones desde que se realiza culturalmente, de tal manera, el entramado lingüístico que significa la experiencia de lo real en el mundo occidental no se identifica con el propio del mundo oriental. La consideración de esta dimensión nos presenta al lenguaje como un hecho irrefutable de lo humano e incluso necesario para la realización de la vida práctica, no obstante, en este punto de la investigación la siguiente cuestión nos parece pertinente: ¿el sentido de la comunicación se reduce al mero intercambio simbólico? La respuesta a esta cuestión parece ser negativa si traemos a colación, una vez más, la noción levinasiana de rostro:

“El lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo, con las segundas intenciones que implica, a través de las vicisitudes de la verdad y la mentira que esboza, supone la originalidad del rostro, sin la cual, reducido a una acción entre acciones cuyo sentido sería impuesto por un psicoanálisis o una psicología infinita no podría comenzar [...] **El lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión.**” (Lévinas, 1961, p. 215, negritas mías.).

El gran aporte levinasiano en esta teoría del lenguaje estriba, a nuestro parecer, en señalar una dimensión más originaria en la comunicación que no se supedita a los distintos sistemas lingüísticos que conforman cada horizonte cultural; el lenguaje, en ese sentido, aparece como una de las dimensiones originarias de la subjetividad ajenas a la tematización: “[...] el lenguaje es la posibilidad de entrar en relación independientemente de todo sistema de signos común a los interlocutores [...] es el poder de atravesar los límites de la cultura, del cuerpo y de la especie.” (Lévinas, 1947, p. 232.). Este señalamiento perfila el núcleo del problema que investigamos en el siguiente sentido: si buscamos una función trascendental en la ética levinasiana y entendemos que lo trascendental remite a las estructuras y experiencias originarias que disparan la formación de sentidos (del horizonte del mundo), entonces, aquella función del lenguaje independiente de todo sistema lingüístico parece señalar uno de los momentos que buscamos.

En 1974 en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas desarrolla la noción de “Decir” para señalar este ámbito que excede lo lingüístico y que, a su vez, posee un vínculo estrecho con la experiencia ética. Una lectura trascendental de este término ha sido realizada, entre otros, por Murakami quien señala: “El hombre tiene una posibilidad trascendental de comunicación que no tiene nada que ver con la particularidad cultural, étnica, o lingüística. Es lo que él [Lévinas] llama decir. El decir, en ese sentido, no es el diálogo. **Precede y soporta trascendentalmente el diálogo y el monólogo empírico.**” (Murakami, 2002, p. 150, negritas mías.). Lo empírico remite aquí al horizonte de lo dado, es decir, a aquellos sistemas de signos en virtud de los cuales el encuentro ético adquiriría su significación; con relación a estos, el “Decir” funge como sustrato trascendental.

Ahora bien, para cerrar este apartado resta explicitar la relación del “Decir” con la estructura de la diacronía, para tal tarea considérese lo siguiente: nos movemos en el horizonte del mundo cotidiano; en él, nos relacionamos unos con otros valorando, implícitamente, la dirección de nuestras relaciones sociales; lo hacemos así porque

pertecemos a horizontes culturales a los cuales nos apegamos adoptando la carga de sentidos y significados que los conforman; por ese apego el soldado nazi niega a la persona de origen judío, el judío al musulmán, el musulmán al cristiano, la persona de piel blanca a la de piel negra, etc., así sucesivamente en lo que podría ser un listado proyectado *ad-infinitum*; por ese mismo apego se ofrenda una limosna al mendigo, se compadece al enfermo y se brinda ayuda al que ha caído. Estas valoraciones de orden moral son correlativas de lo que hemos expuesto como dinámica de sincronización (re-presentación) en tanto constitución de objetividades intencionales (significados); de tal manera, las unidades significativas que constituyen el horizonte mundano determinan la valoración moral al interior del mundo ya dado, es decir, como perteneciente a las redes de relaciones significativas que lo conforman. Con ello en mente podemos preguntar una vez más: ¿toda experiencia intersubjetiva se reduce a sistemas lingüísticos, está siempre regulada por un horizonte cultural que determina su dirección? Si la ética se realiza como una experiencia de carácter trascendental la respuesta a estas cuestiones será negativa. Para la realización de esta experiencia *sui generis* será necesario evocar lo expresado por el término “Decir”, se trata de establecer un lazo comunicativo con la alteridad fuera de todo sistema lingüístico y de todo horizonte cultural; a riesgo de ser interpretados como metafísicos en un sentido peyorativo, podríamos decir que la ética se realiza fuera del horizonte del mundo. Así pues, el “Decir” se realiza como diacronía al remitir a un ámbito ajeno al de la sincronía que funda toda significación intencional.

VIII. La explicitación de lo trascendental. Lo “Dicho”.

El desarrollo del término “Decir” –en tanto experiencia diacrónica– implica un listado de problemas verdaderamente complejos, el primero de ellos estriba en lo siguiente: ¿cómo hablar de aquello cuya estructura impide su tematización?, ¿cómo teorizar sobre un ámbito que desborda toda significación? La búsqueda de la génesis de sentido, es decir, el intento por arribar a los asideros del horizonte del mundo se enfrenta a estas cuestiones. La respuesta que se da a éstas desde el marco de la fenomenología es la siguiente: no toda experiencia de lo real es susceptible de expresarse en conceptos, es decir, no todo lo real puede ser determinado predicativamente. Como ejemplo de esta irreductibilidad esencial

hemos mencionado los casos de la sensibilidad y, sobre todo, el de la experiencia ética. No obstante este hecho que marca la existencia de experiencias que se realizan como excedentes de sentido, es necesario reconocer que la determinación lingüística posee un papel privilegiado en nuestra experiencia del mundo; Lévinas no ignoró la patencia de este hecho de suerte que su postura ética, a pesar de remitir a un ámbito originario, no debe ser malinterpretada como una suerte de negación del horizonte de lo dado ni del papel que el lenguaje juega en él. Por el contrario, es necesario explicitar el vínculo de la experiencia ética originaria con lo concreto empírico y, dentro de este campo, con el lenguaje en tanto sistema lingüístico perteneciente al horizonte de lo dado.

Arriba mencionamos que la noción de totalidad remite a un horizonte dado y cerrado al interior del cual todo singular adquiere significación en virtud de la red de remisiones a la que pertenece. Trece años después de la publicación de *Totalidad e Infinito*, en 1974, Lévinas desarrolla la noción de “Dicho” para referir un horizonte análogo al descrito en 1961, sin embargo, en este punto de su obra el aspecto lingüístico resulta acentuado, de tal manera: “La *esencia* no solamente se traduce en lo Dicho, no sólo se 'expresa' allí, sino que resuena en ello en tanto que *esencia* de modo original, si bien anfibológicamente. No hay *esencia* ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo Dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. **La *esencia* es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa, y, por tanto, verdad. La *esencia* no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo.**” (Lévinas 1974, p. 90, negritas mías.). La noción de esencia, como ya hemos mencionado, es un análogo de totalidad en el sentido ya aludido; indiquemos, solamente, la preponderancia que la predicación adquiere en la constitución de tal horizonte. Habiendo dicho lo anterior nuestro problema parece ser el siguiente: si nos movemos en un mundo ya dado al interior del cual toda experiencia adquiere significación por su lugar en la red de relaciones, entonces, cómo dar cuenta de una experiencia que no posee su sentido en virtud de su pertenencia a esta red, es decir, que desborda toda síntesis; ¿se trata, acaso, de un ámbito ajeno y separado de cara al horizonte de lo dado? La respuesta a esta pregunta es negativa: entre el ámbito trascendental y lo empírico, sin duda, existe una relación verdaderamente compleja. Lévinas fue consciente de esta problemática, misma que intentó resolver explicitando la relación dialéctica existente entre las nociones de “Decir” y “Dicho”. La relación entre estos dos ámbitos de lo

real puede ser ilustrada como sigue: por una parte, tenemos el mundo dado, horizonte inmediato de nuestra experiencia conformado por una red verdaderamente compleja de remisiones intencionales, es decir, de capas de significado. Como hemos visto, la experiencia de lo real trasciende este ámbito de lo dado de suerte que, simultáneamente a éste, opera el ámbito trascendental como estrato originario desde el cual inicia toda génesis de sentido; podemos mencionar como ejemplos de éste a la temporalidad como estructura básica de la conciencia o la experiencia ética que estudiamos aquí. Así pues, se trata de explicitar los ámbitos más originarios de la experiencia de lo real revelando que el horizonte de lo dado no agota la aventura ontológica; es decir, se trata de hacer evidentes los excedentes de sentido que desbordan los significados en los que nos movemos cotidianamente. El problema con relación a esto estriba en que aquellos excedentes de sentido (“Decir”) deben remitirse necesariamente al lenguaje mundano para ser explicitados o, a decir de Lévinas:

“Ciertamente es natural, en el caso en que ser y manifestación marchasen juntos en lo Dicho, que el Decir *al margen de* lo Dicho, si puede mostrarse, se diga ya en términos de ser. Pero **¿es necesario y posible que el Decir que queda al margen se tematice, esto es, se manifieste y entre en una proposición y en un libro? Esto es necesario.** La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra “viento y marea” del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés puesto por una violencia buena. Sin embargo, la gratuidad exigida por la sustitución –milagro de la ética antes de la luz– **impone que este sorprendente Decir se aclare por la propia gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe mostrarse y recogerse en *esencia*, dejarse ver, hipostasiarse y convertirse en *eón* dentro de la conciencia y del saber, sufrir el imperio del ser.** Es esta una empresa que la propia Ética exige en su Decir de responsabilidad. Pero **también es necesario que el Decir apele a la filosofía para que la luz que se encendió no fije en *esencia* lo más allá de la esencia [...]**” (Lévinas, 1974, p. 95, negritas mías.).

Como vemos, el ejercicio teórico resulta un momento necesario en la explicitación del ámbito trascendental, sin embargo, probablemente no es el único modo de acceso a éste; no obstante, debemos concentrarnos en él puesto que la filosofía resulta un ejercicio teórico. Así pues podemos plantear la siguiente cuestión: ¿de qué manera las unidades significativas que construyen todo discurso filosófico pueden dar cuenta del ámbito trascendental si éste remite, principalmente, a un estrato originario que se realiza como excedente de sentido?, ¿cómo es posible que el “Decir” pre-originario pueda explicitarse en la determinación

lingüístico-conceptual de lo “Dicho”? Para responder a estas cuestiones consideremos los siguientes análisis.

IX. El problema del acceso a lo trascendental.

El ámbito trascendental, entendemos, señala en dirección de las estructuras o experiencias ontológicas que posibilitan la constitución del sentido del mundo. El horizonte del mundo inmediato en el que nos movemos en actitud natural supone estos estratos originarios de sentido (no necesariamente de modo reflexivo o explícito) como su condición de posibilidad o génesis. Sin embargo, es preciso notar que al interior de este ámbito trascendental se encuentran diversos tipos de experiencias *sui generis* que desbordan su capacidad de ser dichas; planteado de otra manera: ¿cómo decir lo que excede cualquier tipo de pensamiento teórico y con ello cualquier determinación conceptual? Este cuestionamiento ya nos indica una de las problemáticas cardinales de la fenomenología trascendental, principalmente, de los estudios realizados en la Francia contemporánea en cuyo marco situamos el pensamiento de Emmanuel Lévinas.

Con la finalidad de plantear la cuestión retomemos los análisis realizados por Eugen Fink en la *Sexta Meditación Cartesiana*. Fink, discípulo y amigo de Husserl, también fue consciente de las limitaciones que el lenguaje presenta para dar cuenta de determinados tipos de experiencia; es decir, la significación (*Bedeutung*) en el marco en que Husserl la desarrolla en las *Investigaciones lógicas*, no será suficiente para expresar sentidos que desborden la determinación lingüística. Recordemos que para 1901, año en que aparecen las *Investigaciones*, significación y sentido son términos tomados como sinónimos, en aquel momento con ambos se refería a una unidad intencional objetiva e ideal; esta unidad solía coincidir con aquello susceptible de ser determinado conceptualmente. Tiempo después, Husserl descubre que existen sentidos que no pueden ser reducidos a conceptos; que el lenguaje en tanto medio de expresar lo real se halla limitado en casos en los cuales lo real mismo no se deja decir en él. A partir de esta problemática surge la distinción entre sentido (*Sinn*) y significado (*Bedeutung*), siendo el primero aquello que desborda la determinación lingüístico-conceptual, mientras que el segundo señala lo susceptible de ser determinado conceptualmente.

La distinción anterior nos permitirá abordar el problema de lo trascendental como un estrato de sentido originario que desborda la determinación conceptual propia del significado. Dicho esto, el problema es el de la predicación del ámbito trascendental: cómo decir aquello de lo que tratamos si aquello de lo que tratamos no puede ser dicho de modo explícito y directo. Para abordar el problema, nuestro primer paso será retomar el papel de la reducción fenomenológica; sabemos que ésta nos abre el campo de experiencia trascendental; así, la conciencia trascendental aparece como punto de origen, apoyo de la génesis de sentido de la experiencia del mundo. El mundo deja de considerarse en actitud natural para, así, considerar los modos en que se constituyen sus sentidos a través del análisis intencional. Esta subjetividad trascendental, sabemos, señala un primer momento en el desarrollo de la fenomenología, sin embargo, en la *Sexta Meditación* Fink apunta un nuevo movimiento en la conciencia trascendental, de suerte que se realiza un nuevo desdoblamiento en este modo de la subjetividad, dando lugar así al sujeto fenomenologizante; el objeto al que dirigirá su análisis el sujeto fenomenologizante será, no el análisis intencional con la finalidad de descubrir la *eidética* que permite la constitución del sentido natural del mundo, sino la *eidética* que permite la actividad fenomenológica misma; es decir, una *eidética* trascendental. Este nuevo movimiento descubre una de las habitualidades del ego trascendental, a saber, el lenguaje. En el momento en que se realiza una reducción abriendo el campo de la experiencia trascendental, se descubre que el análisis intencional y, en general, cualquier descripción fenomenológica hace necesariamente uso del lenguaje, constituyéndose éste como un hábito de la subjetividad trascendental. El problema de lo anterior surge en el momento en que se plantea la siguiente pregunta: ¿el lenguaje mundano resiste la reducción y, si es así, ancla lo trascendental a un mundo ya constituido? La respuesta parece ser, hasta cierto punto, positiva.

Lo que nos interesa señalar a partir de lo anterior es lo siguiente: lo trascendental, para ser expresado, parece necesitar de una relación dialéctica con un lenguaje mundano. En esa dirección, para que el lenguaje mundano –inmediato y propio del sentido de la actitud natural– pueda dar cuenta del ámbito trascendental, debe ser trastocado y llevado al límite para convertirse tan sólo en índice de aquello que pretende decir. Javier San Martín lo expresa claramente en su exposición de la *Sexta Meditación* de Fink:

“El yo trascendental no pierde el lenguaje por la reducción, pero no por ello su lenguaje es un lenguaje trascendental, ya que por el contrario su lenguaje es un lenguaje dirigido a lo que es⁶¹; a pesar de ello el espectador fenomenólogo sólo puede expresarse en ese lenguaje, a pesar de que tenga que cambiar su sentido, pues sus conceptos son *Seinsbegriffe*, conceptos referidos al ser y no *Vorseinsbegriffe*, conceptos referidos al pre-ser. Al no poder expresar sus ideas en otro lenguaje, tiene que salir de la actitud trascendental con lo que la fenomenología *se exterioriza, se convierte en un fenómeno en el mundo.*” (San Martín, J. 1990, p. 258.).

El problema al que se enfrenta el fenomenólogo consiste en la dificultad de explicitar un tipo de experiencia que desborda los límites de su herramienta en tanto filósofo: el lenguaje. Ahora bien, si su pretensión consiste en la explicitación o, por lo menos, en el señalamiento de un estrato de sentido originario irreductible al sentido propio de la experiencia del mundo en actitud natural, la pregunta obvia es: ¿cómo es que una descripción fenomenológica abre o señala el campo de la experiencia trascendental, si ésta se realiza con la misma materia del lenguaje mundano?, ¿cómo este lenguaje cotidiano nuestro dice aquellas condiciones a partir de las cuales se constituye el sentido del mundo natural, si tales condiciones no se dejan decir en él? Para que tal pretensión de la fenomenología se realice, es necesario que sus descripciones, a pesar de hacer uso del lenguaje mundano, den a sus significados un sentido mayor del que se les atribuye en lo cotidiano; de esta manera, una descripción de carácter fenomenológico se encuentra llena de tensiones que parecen violentar el significado que el lenguaje expresa en actitud natural.

La distinción hecha arriba entre sentido (*Sinn*) y significado (*Bedeutung*), nos permitirá comprender de manera más clara el modo en que la descripción fenomenológica da cuenta del ámbito trascendental. El mundo ya constituido propio de la actitud natural supone un uso del lenguaje ya dado (determinado), un significado que, hasta cierto punto, debe ser trastocado o violentado para que dé cuenta de un sentido que le excede. La manera en que tal excedente de sentido (ámbito trascendental) se expresa a través de un lenguaje mundano llevándolo al límite es: haciendo que los significados que naturalmente se expresan en actitud natural señalen en dirección de otros sentidos. Javier San Martín lo explica de la siguiente manera:

⁶¹ Al decir: “un lenguaje referido a lo que es”, se está señalando su pertenencia a un mundo constituido; recordemos que lo que se busca son las condiciones que permiten esta constitución.

“Las formas de las palabras no cambian, sólo pueden cambiar en el modo del significar, pues ya no mantienen su sentido, sino que se convierten en noticia o indicio (*Anzeige*) de un sentido trascendental, no de un modo estático sino de un modo lleno de tensiones, pues por un lado se indica en el modo de la analogía un sentido trascendental y a la vez éste 'protesta' contra el modo en que es expresado, porque las palabras del lenguaje natural que tienen significados ónticos no pueden analogizar en absoluto 'significados no ónticos'. Por eso se trata más bien de una analogía de la analogía dentro del lenguaje natural, de una analogía trascendental [...]” (San Martín, J. 1990, p. 258.).

Considerando lo anterior, podemos suponer que tanto una descripción como una lectura de orden fenomenológico deben realizarse desde un ejercicio de reducción, es decir, sin tomar como ya supuesto y constituido el sentido del mundo que se pretende describir; de lo contrario, el análisis no sobrepasará este constructo mundano quedando anclado en actitud natural dando, de esta manera, lugar a lecturas equívocas.

Las ideas recién expuestas abren un horizonte de problemas bastante amplio, desde la posibilidad de decir algo irreductible al lenguaje hasta la legitimidad del ámbito trascendental cuya dignidad ontológica se pretende señalar. Para terminar este apartado abriendo el camino a más problemas y nuestras conclusiones, nos gustaría reconsiderar la cita hecha arriba: “Por eso más bien se trata de una analogía de la analogía dentro del lenguaje natural, de una 'analogía trascendental', que por otro lado implica que todas esas frases sólo son comprendidas si se reproduce 'la situación de donación de sentido' de la frase trascendental, e.d. si ese sentido es verificado en la intuición fenomenológica”. (San Martín, J., 1990. 258.) Lo anterior implica una consecuencia verdaderamente importante: la fenomenología trascendental no puede ser entendida en una mera lectura de investigaciones fenomenológicas, sino sólo “en la repetición de la ejecución de las investigaciones mismas” (San Martín, J., 1990, p. 258.). El problema que abre tal lectura de la fenomenología trascendental es enorme pues, de ser ciertas estas afirmaciones, podríamos suponer que lo trascendental es una experiencia de carácter intransferible. Planteado de otra manera: ¿cómo dices aquella experiencia que, además de ser irreductible a la determinación lingüística, debe ser vivenciada por el otro a quien se le comunica pues, de lo contrario, no se será comprendido? Con esta última idea en mente y para cerrar este apartado preguntemos: ¿acaso la ética levinasiana da cuenta de un tipo de experiencia intransferible en el sentido en que el ámbito trascendental parece serlo?

Lo desarrollado en los tres capítulos previos nos permitirá apoyar la hipótesis con la que inicia esta investigación, a saber: que en la ética levinasiana opera una función de orden trascendental. En lo sucesivo, a manera de conclusión, apoyaremos esta hipótesis además de señalar algunos de los problemas que se desprenden de la misma.

IV. Conclusiones.

I. Función trascendental del cara-cara.

El problema que abrió esta investigación fue el siguiente: ¿puede hablarse de una función trascendental en la ética levinasiana (cara-cara)? Para responder a esta cuestión fue necesario desarrollar, de manera general, algunas de las tesis básicas de la filosofía fenomenológica. Basándonos en ello, podemos dar por lo menos dos respuestas a tal interrogante. La primera, que se desprende de una lectura demasiado literal y quizás fiel al corpus levinasiano, respondería de manera negativa. Ciertamente se trata de una lectura válida y consecuente si se considera que para Lévinas lo trascendental, en muchos momentos de su obra, aparece como sinónimo de actividad teórica: “La tesis husserliana del primado del acto objetivante, en la que se ha visto el apego excesivo de Husserl a la conciencia teórica y que ha servido de pretexto a todos los que acusarían a Husserl de intelectualismo [...] conduce a la filosofía trascendental a la afirmación [...] de que el objeto de la conciencia [...] es casi un producto de la conciencia como 'sentido' dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*.” (Lévinas, 1961, p. 142.). Ya conocemos las posibles consecuencias que se desprenden de tal objetivación de la alteridad, por lo que sólo consideremos la vinculación que Lévinas opera entre filosofía trascendental y rendimiento intencional en tanto constitución de sentido. La pregunta que surge a este respecto es si el ámbito trascendental se reduce a lo que Lévinas nos dice, probablemente la respuesta sea negativa. Sin restar peso a las contribuciones levinasianas para la fenomenología y para la comprensión de lo humano, nos parece que la filosofía trascendental y, en concreto, la fenomenología contemporánea ha sobrepasado las posturas intelectualistas que hacían de lo real un mero efecto de la significación objetivante; actualmente varios fenomenólogos dedican sus investigaciones al esclarecimiento de los estratos más originarios en la vida de conciencia, es decir, a aquellos que exceden toda síntesis objetiva. Lévinas mismo puede ser incluido entre estos, por tal razón nos parece que su fenomenología puede ser leída como una suerte de trascendentalismo, siempre y cuando se extienda el sentido del término más allá de un mero ejercicio teórico.

De esta manera, una segunda respuesta a nuestro problema será positiva. Es decir, si “trascendental” no significa meramente actividad teórica, entonces su esclarecimiento estará dirigido por la búsqueda de los estratos y experiencias originarias que se hallan a la base de toda formación de sentido. Sin duda, enmarcar el pensamiento levinasiano al interior de esta significación de lo trascendental desborda lo que el mismo Lévinas hubo expuesto, sin embargo, no nos parece que el ejercicio filosófico trate sólo de repetir lo dicho al pie de la letra, por el contrario, nos parece necesaria la utilización de los edificios teóricos del pasado –en tanto herramientas– para la mejor comprensión e interpretación de la experiencia de lo real en el presente. Así pues, si la investigación trascendental se dirige a la explicitación de las experiencias originarias que supone todo sentido objetivo, entonces la fenomenología levinasiana, sin lugar a dudas, puede ser caracterizada como perteneciente a este tipo de filosofía. En este punto parece consecuente preguntar qué tipo de experiencia trascendental se explicita en la obra levinasiana; la respuesta obvia: la ética.

En la obra levinasiana lo ético se desarrolla en 1961 bajo la noción de “cara-cara” y en 1974 a partir de la noción de “Decir”. Con relación a este tipo de experiencia es necesario acentuar que si bien se trata de un vínculo intersubjetivo, éste no se identifica con un encuentro realizado en la cotidianeidad, lo que sería situar la experiencia ética al interior de un horizonte ya constituido. Recordemos una vez más que la experiencia que Lévinas analiza se realiza, hasta cierto punto, como “ajena⁶²” al horizonte cultural en el que se efectúa, hecho que le concede su carácter de originalidad; es decir, de una experiencia en la que el rendimiento intencional del *cogito* no ha realizado aún ningún tipo de modificación. Habiendo dicho esto, podemos indicar el modo en que se efectúa la trascendentalidad de la ética a partir de la siguiente tesis que ya hemos indicado en repetidas ocasiones: lo real se vive a través de sentidos⁶³ y significados. Con ello en mente el análisis trascendental, en un primer momento, se dirige a la explicitación de los modos en que cada unidad significativa se ha realizado como síntesis objetiva constituyendo, de esta manera, la experiencia de lo real; sin embargo, al recuperar el contexto de la fenomenología francesa contemporánea, señalamos que tal rendimiento intencional –en

⁶² Propiamente hablando, no se puede establecer una separación entre la experiencia ética que Lévinas explicita y el horizonte de lo dado “naturalmente”; sin duda hay una relación entre ambos estratos ontológicos, sin embargo, con la finalidad de expresarlo más claramente podríamos decir: la ética levinasiana se realiza, hasta cierto punto, como algo “ajeno” al mundo.

⁶³ Téngase presente la distinción hecha arriba entre sentido y significado.

tanto explicitación de la síntesis activa– no agota la experiencia de lo real, razón por la cual es necesario extender la investigación trascendental más allá del campo de la sincronía sintética (síntesis activa) hasta el ámbito de lo originario (diacrónico). Es con relación a esta última idea como puede caracterizarse la trascendentalidad de la fenomenología levinasiana; en esa dirección, la ética aparece como una experiencia trascendental previa⁶⁴ a la formación de toda objetividad significativa: “Se trata de mostrar [...] que lo 'Dicho', el aparecer se levanta en el 'Decir'; que la esencia tiene, desde entonces, su hora y su tiempo, que la claridad se hace y el pensamiento dirige sus temas, todo en función de una significación previa y propia del 'Decir', ni ontológica, ni óptica, en la cual resta establecer más acá de la ontología la articulación y la significancia.” (Lévinas, 1974^a, pp. 78-79, traducción mía.). En este fragmento tanto lo ontológico como lo óptico son términos que se comprenden como derivados de actividad teórico-objetivante.

El momento ético que Lévinas describe no se identifica con ningún tipo de actividad sintética, por el contrario, es esta experiencia originaria la que dispara la producción de significados. Este hecho nos lleva a retomar la pregunta planteada arriba, a saber: ¿en qué estriba el sentido de lo ético? Considerando lo desarrollado arriba con relación a la ética efectuada en el horizonte de lo dado, podemos suponer que el sentido de lo ético no se reduce a la enunciación y adopción de valores y principios normativos cuya finalidad será la mejor socialización posible; sin restar dignidad a este tipo de éticas, sin duda, necesarias para lo humano, el sentido de lo ético señala en dirección de una experiencia más básica y originaria sobre la cual se sedimenta la significación de éstas. Dentro del corpus levinasiano, el sentido de lo ético se identifica con la “responsabilidad”. En este punto es necesario considerar el sentido de tal término; ciertamente la noción de responsabilidad posee un significado inmediato si se la comprende desde el horizonte de lo dado en “actitud-natural”. Normalmente por tal se apela a cierto tipo de ética compasiva, en ésta la responsabilidad por el Otro significa aminorar sus problemas y males en la medida de lo posible; en ese sentido, ser ético significa ser bondadoso al cargar con los pesares del Otro. Esta visión ética –sin duda loable por su nobleza– es necesaria para la realización de la vida práctica, sin embargo, el verdadero alcance de la experiencia ética es obviado si nos

⁶⁴ Lo “previo” aquí no tiene el sentido que se le atribuiría en una relación de sucesión, lo que implicaría ya cierto grado de constitución significativa; se trata, más bien, de un ámbito originario que se articula y opera compleja y simultáneamente de cara al horizonte de lo dado.

detenemos en esta significación. Para sobrepasar este sentido inmediato consideremos que lo ético, en *De otro modo que ser*, se explicita no solamente a partir del “Decir” pre-originario, sino también gracias a la noción de “Bien” incluida en esta dimensión. El sentido de la bondad a la que apela el término “Bien” debe ser considerado con precaución, a pesar de la belleza que se le suele atribuir como inherente desde la *kalokagothía* clásica, no se trata del significado obvio que opera en la inmediatez de lo dado, por el contrario, recordemos que Lévinas lo caracteriza –retomando a Platón– por encontrarse más allá del ser; es decir, por desbordar el horizonte del mundo ya constituido. Así pues, la experiencia ética (bondad) originaria toma cierta distancia de cara a lo dispuesto en la inmediatez, lo que supone que la reducción fenomenológica (o algún tipo análogo) se encuentra presente en ella. De esta manera, la responsabilidad que se tiene de cara a Otro se realiza en una dimensión originaria –a decir de Lévinas, pre-originaria– en la cual no hay tergiversación alguna del encuentro ético operada por el influjo de capas de sentido; la dimensión originaria del lenguaje como independiente de todo sistema simbólico también se encuentra en esta experiencia *sui generis*: “Esta unión entre la expresión y la responsabilidad –esta condición o esta esencia ética del lenguaje– esta función del lenguaje anterior a todo develamiento del ser y a su resplandor frío permiten sustraer el lenguaje al yugo de un pensamiento preexistente [...] **El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna 'interioridad' permite evitar.**” (Lévinas, 1961, p. 214, negritas mías.). Habiendo dicho esto planteemos una vez más la cuestión: ¿qué puede significar la responsabilidad que se realiza desde un lenguaje originario, es decir, independiente de la dimensión simbólica que constituye todo horizonte cultural? Con la finalidad de aclarar el sentido de la responsabilidad consideremos el acto de dar respuesta como primer paso; se da respuesta a quienes se hace cara, es decir, a quienes se tiene frente a sí; por otra parte, el hecho de emitir una respuesta significa que ha sucedido algo que nos ha **afectado** hasta el grado de efectuar la respuesta misma. Esta última idea, nos parece, señala soslayadamente el punto principal del encuentro ético que describe Lévinas: **la ética pues trata del hecho de ser afectado por la alteridad.** Esta afección ya es una respuesta, es decir, impele a la responsabilidad.

Hasta este punto hemos señalado que la experiencia ética incluye, por una parte, la dimensión de lenguaje originario –es decir, independiente de todo sistema simbólico– y,

por otra, el hecho de ser afectado por la sola presencia de la alteridad que Lévinas describe con la noción de rostro. No obstante, la función trascendental que buscamos en esta experiencia *sui generis* no se concreta, o no solamente, en estas características, para explicitarla es necesario considerar el problema de la génesis de sentido; es decir: ¿dónde comienza el mundo?, ¿qué experiencia dispara la constitución del horizonte mundano en tanto entramado de capas de sentido? Para responder a estas cuestiones considérese lo siguiente: “No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-cara) la que hace posible la función del signo. [...] Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, 'precisamente' porque revela lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro. Lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia. **La significación precede la *Sinnggebung*** e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo.”⁶⁵ (Lévinas, 1961, p. 220, negritas mías.). En este marco, la experiencia ética –incluyendo las características ya desarrolladas: lenguaje, reducción, afección– funge como el disparador de la *Sinnggebung*, es decir, de la constitución de sentido. Parafraseando, podemos decir que la afección originaria –alimentada por la sola presencia de la alteridad– resulta una especie de motivación o estímulo que dispara la donación de significados; dicho de otra manera, el choque afectivo que acompaña la presencia de la alteridad es el punto primero sobre el cual se apoya el mundo en tanto entramado de capas de sentido. Ciertamente la descripción de esta experiencia resulta compleja no solamente por la manera en que se experimenta sino, sobre todo, por el hecho de desbordar toda determinación conceptual, sin embargo, podemos dar un rodeo y utilizar nuestro discurso a manera de índice. Con la finalidad de efectuar tal señalamiento considérese el término “biofilia”, hagamos a un lado la polémica que le acompaña y retengamos sólo su significado esencial que es: el sentido de conexión, innato, con la naturaleza y con otras formas de vida; si parafraseamos podemos decir que la Vida se ve afectada por la Vida misma antes de cualquier significado cultural. Es esa afección originaria, anclada en la vida de conciencia, lo que Lévinas describe como ética,

⁶⁵ Lévinas utiliza el término significación para hablar de la experiencia ética; en nuestra exposición utilizamos, por una parte, el término significado para dar cuenta de unidades significativas y, por otra, el término sentido para remitir a aquello que les desborda. Así pues, en nuestro marco teórico, el término “sentido” se acerca más a lo que Lévinas describe como significación.

experiencia *sui generis* inherente a la subjetividad que, además de disparar o preceder⁶⁶ la *Sinngebung*, se realiza como relación con el Infinito.

Arriba, al iniciar la exposición de la ética levinasiana señalamos que *Totalidad e Infinito* se publica como una defensa de la subjetividad; también indicamos que tal apología se realiza explicitando la relación que la subjetividad tiene con el infinito a través de la experiencia ética: “Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como 'conciencia de', es sociedad y obligación. La significación es lo Infinito, pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni aun a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me *obliga* por su esencia infinita.” (Lévinas, 1961, p. 220.). Cabe preguntar ahora en qué consiste esta infinitud. Primero señalemos que en esta cita la referencia a lo trascendental le está dando el significado de pensamiento teórico-objetivante; con relación a ello ya hemos indicado que para nosotros el sentido de lo trascendental desborda esta significación. En seguida planteemos la siguiente pregunta: ¿cómo se realiza la experiencia del infinito en la vida de conciencia? Para intentar dar una respuesta retomemos el punto de partida de todo análisis fenomenológico, a saber: que toda vivencia de conciencia se encuentra necesariamente anclada en la vida subjetiva. El mismo Lévinas retoma esta tesis al decirnos: “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que yo.*” (Lévinas, 1961, p. 60.). Como toda vivencia de conciencia, la experiencia ética también se encuentra anclada en la subjetividad, a este respecto resta tan sólo explicitar el modo en que se realiza como una experiencia de infinitud. Para explicar esto Lévinas retoma la filosofía cartesiana, recordemos que en ésta lo “infinito” se caracteriza por desbordar el pensamiento que le piensa; en nuestros términos, podemos decir que la síntesis de identificación objetiva no se realiza por el desbordamiento de sentido característico de la experiencia ética: “Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del yo

⁶⁶ Recordemos que el sentido de precedencia perteneciente a la experiencia originaria no debe remitir a un orden cronológico. Se trata más bien de una dinámica compleja entre el ámbito trascendental y el mundo dado empíricamente.

al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad –la del discurso, de la bondad, del Deseo– **irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos –mutuamente– que se ofrecen a la operación sinóptica.**” (Lévinas, 1961, p. 63, negritas mías.). Ahora bien, decir que la actividad sintética que constituye el horizonte del mundo no puede efectuarse en la experiencia ética, es señalar que las posibilidades de la experiencia de lo real no terminan en éste; se trata pues de indicar que la afectividad ética dispara lo humano más allá del horizonte de lo dado, así pues, lo humano mismo parece realizarse en una dinámica de constitución y re-constitución de capas de sentido *ad infinitum*. Dicho de otra manera, la alteridad radical (la trascendencia infinita de lo real de cara a la vida de conciencia), no se agota en la actividad sintética de la subjetividad, por el contrario la desborda excediendo toda *cogitatio* que pretenda realizar: “La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación.” (Lévinas, 1961, p. 209.). El desbordamiento de sentido que caracteriza la relación con lo infinito se explica también desde la temporalidad, así pues, en 1974 Lévinas, al continuar con su análisis de la experiencia ética, nos dice lo siguiente: “La aglomeración del ser en el presente, su sincronización por la retención, la memoria y la historia, por la reminiscencia. La representación no integra la responsabilidad para el ser separado; la representación no integra la responsabilidad por el otro, inscrita en la fraternidad humana.” (Lévinas, 1974^a, p. 220, traducción mía.). Como ya hemos señalado, el punto presente desde el cual se realiza la síntesis significativa posee cierto privilegio como vía de acceso a lo real, sin embargo, al indicar que la vida subjetiva incluye como una de sus dimensiones la experiencia ética (infinito) se está diciendo que lo real excede, por mucho, esta capacidad sintético-significativa; por esta razón, no resulta fuera de lugar decir que lo humano se encuentra más inclinado a desarrollarse en dirección del infinito que a estancarse en el horizonte de lo dado; hacer esto último sería obviar las posibilidades incluidas, implícitamente, en la aventura ontológica.

II. Diacronía.

Como ya hemos señalado, la imposibilidad de síntesis en el presente del *cogito* es descrita como diacronía: “El uno-para-el-otro, no el uno transubstanciado en otro, sino para el otro, según la discontinuidad o la diacronía de la significación aún no instalada en el tema donde, ciertamente, a manera de 'Dicho' se manifiesta, pero donde él parece, bien pronto, tomado en el pliegue del tema, sincronía y esencia.” (Lévinas, 1974^a, p. 221, traducción mía.). Con relación a esto, nos parece que la imposibilidad de hacer del Otro una unidad objetiva de significado da cuenta fielmente de la estructura diacrónica que, a fin de cuentas, permite el vínculo intersubjetivo y, en general, con la alteridad. No obstante la precisión de esta interpretación, nos parece que la diacronía acusada por Lévinas puede incluir también la siguiente dimensión que la vincularía con el tratamiento de la intersubjetividad husserliano. No se trata tan sólo de señalar la excedencia de sentido bajo la cual se presenta la alteridad, sino (por lo menos en el caso concreto del vínculo intersubjetivo) podemos suponer que la relación se establece entre dos vidas de conciencia que, al hallarse cada una constituida por su propio flujo temporal, se relacionan de manera diacrónica; es decir, puesto que cada vida de conciencia se realiza como dinámica temporal única y las vivencias que les corresponden son intransferibles, la diacronía es, necesariamente, el modo en el que se relacionan⁶⁷.

Considerando lo anterior, podemos establecer, de manera general, por lo menos la siguiente similitud entre la fenomenología husserliana y la levinasiana con relación al problema de la intersubjetividad. Si se considera el desarrollo de la filosofía husserliana muchas de las críticas que no ven en su pensamiento más que una expresión de solipsismo pueden ser refutadas; hoy en día, que gran parte de la obra de Husserl ha sido publicada, sabemos que el problema de la intersubjetividad resulta capital para su planteamiento fenomenológico. Sin embargo, al estudiar su filosofía no sólo es posible descubrir este hecho, otro tipo de críticas, incluyendo la levinasiana, pueden ser desmentidas o, en algunos casos, consideradas como ideas que el mismo Husserl desarrolla en algún momento de su fenomenología. Consideremos, tan sólo como índice de este hecho, lo siguiente: la crítica levinasiana al primado teórico operante en el rendimiento intencional parece señalar

⁶⁷ Uno de los modos en que estos flujos temporales pueden entrar en relación es a través de la remisión al tiempo del mundo; estrato ontológico en el que se basa la objetividad.

que el Otro no sería más que un fenómeno más y, como tal, se prestaría a la *Sinngebung*; es decir, la alteridad se comprendería como un dato más del mundo; la experiencia ética, en ese sentido, se viviría en virtud de una unidad significativa. Ciertamente esta interpretación levinasiana resulta consecuente, sin embargo, no es del todo fiel a la filosofía de Husserl; este último ciertamente afirma que un cierto tipo de intencionalidad permite el vínculo intersubjetivo, no obstante, el sentido al que tal rendimiento intencional arriba no es el de fenómeno sino el de *ego*.

Murakami es uno de los comentaristas contemporáneos que ha señalado la similitud entre la “empatía” husserliana y la “ética” levinasiana. A este respecto es necesario considerar el papel de la corporalidad en la experiencia empática; es el cuerpo del Otro el pivote de la experiencia, sin embargo, no se trata solamente de un objeto más en el mundo que sería constituido como parte de un entramado de remisiones intencionales, por el contrario, la experiencia de la intersubjetividad husserliana incluye la dimensión de irreductibilidad que bien puede ser análoga de la estructura que Lévinas describe como infinito. Si se considera esto, la crítica levinasiana en contra del tratamiento de la intersubjetividad husserliano pierde validez. Recordemos que Lévinas señala, en diversos momentos de su obra, el primado teórico que se encuentra implícito en la fenomenología al supeditar todo tipo de experiencia a la presencia de una tesis *dóxica*. De la misma manera, en el caso de la intersubjetividad la presencia de tal tesis haría de la experiencia un derivado de actividad teórica; dicho de otra manera, la experiencia intersubjetiva no sería más que un tipo de experiencia cognitiva. No obstante, como bien señala Murakami, para Husserl la experiencia empática jamás significa la objetivación de la vida de conciencia a la que se le hace cara:

“El hombre extranjero no es en efecto un 'alma' separada de un cuerpo viviente [*Leib*], sino que él es un hombre y lo es para mí, de manera perspectiva en su “carne y hueso”, es decir, en su existencia corporal viviente y efectiva [*da in seinem leibhaften, und das ist hier wirklichen leiblichen Dasein*]; **solamente le tengo en un modo de dato originario en el cual no me es dado 'propiaamente' de manera perceptiva más que su corporeidad viviente externa [*Aussenleiblichkeit*], mientras que su interioridad [me es dada] por presentación.” (Murakami, 2002, p. 134, negritas mías.)⁶⁸.**

⁶⁸ El contenido de esta cita es tomado de *Husserliana XV*; cf. Murakami, 2002, p. 134.

En esta última idea se encuentra la posible analogía entre la intersubjetividad husserliana y la levinasiana, a saber, la vida de conciencia del Otro jamás se me da de manera originaria; es decir, el rendimiento intencional del *ego* no puede constituir las vivencias del flujo temporal del Otro como unidades significativas pues éstas son intransferibles, de ahí su irreductibilidad. En esta postura la corporalidad posee un papel primordial al fungir como índice de una vida de conciencia ajena a la mía:

“El cuerpo viviente (*Leib*) es el cuerpo dotado de la vida de interioridad psíquica. Según Husserl, la percepción del *Leibkörper* (el aspecto físico del cuerpo viviente) del Otro que se asemeja a mi *Leibkörper*, se refiere inmediatamente y sin razonamiento a la presentación de su 'interioridad' o más precisamente de su *Leib*. Esta apercepción del Otro es originaria e inmediata, pero al mismo tiempo, la 'interioridad' del Otro no es dada como tal de manera originaria a pesar de que siento inmediatamente la 'existencia' de esta 'interioridad'”. (Murakami, 2002, p. 134, traducción mía.).

En ese sentido, podría decirse que la “empatía” pone en relación con otro flujo temporal infinito irreductible al que constituye mi vida de conciencia.

No obstante, la anterior indicación es sólo una invitación a explorar la complejidad del tratamiento de la intersubjetividad husserliano, sin embargo, somos conscientes de su extensión por lo que aquí nos limitaremos a la analogía recién expuesta.

III. Sobre la alteridad como estructura diacrónica de la subjetividad.

En estas conclusiones, que más que afirmaciones definitivas resultan un listado de problemas, debemos incluir la siguiente cuestión: ¿qué estructura de la subjetividad se halla a la base de la experiencia de la alteridad? Natalie Depraz ha señalado que dentro de la vida de conciencia existen por lo menos tres estructuras que permiten la experiencia de la alteridad; sin duda, tal problema ya ha sido tratado soslayadamente al desarrollar la estructura de la diacronía como desbordamiento de toda síntesis; dicho de otra manera, la trascendencia radical de la alteridad (Otro) no se presta a la objetivación significativa del rendimiento intencional. Con relación a ello, es preciso acentuar que la imposibilidad de síntesis proviene de aquella alteridad que le hace cara a la conciencia; es decir, de lo ajeno al flujo temporal de la conciencia. Para aclararlo podemos imaginar una relación cara-cara

en la cual el Otro que me hace frente excede todas mis posibilidades de significarlo; a fin de cuentas, el Otro trascendente a mí es ajeno a mi vida de conciencia, razón por la cual revela el límite de mi rendimiento intencional y, simultáneamente, dispara la experiencia de infinitud. Con ello en mente, la radicalidad de la postura de Depraz estriba en que, en cierta interpretación, la trascendencia total pareciera no ser necesaria para que la experiencia de la alteridad pueda llevarse a cabo. Sin duda el problema resulta verdaderamente complejo, sin embargo, a grandes rasgos podemos dar cuenta de él como sigue: arriba señalamos que la diacronía se realiza como una estructura de la subjetividad que permite la experiencia de la alteridad; con ello en mente preguntemos: ¿si la estructura diacrónica resulta anclada en la vida de conciencia, qué tan necesaria resulta la trascendencia a esta vida misma para que la vivencia de alteridad pueda efectuarse? Se trata de explicitar las condiciones de posibilidad que permiten la experiencia de la alteridad y qué tan necesaria es la trascendencia para la realización de la misma. Depraz ha abordado este problema en su trabajo *Trascendencia y encarnación* donde, a grandes rasgos, se expone una de las estructuras básicas de la subjetividad, a saber: *alterité à soi*. La obra estipula que en la vida de conciencia existen tres formas de alteridad que funcionarían como la condición de posibilidad de todo vínculo con la trascendencia, es decir, con todo aquello que no forma parte esencial del flujo temporal. Ciertamente habría que desarrollar y explicitar difíciles análisis, sin embargo, podemos enumerar la tripartición de esta estructura como sigue: la primera forma de alteridad se realiza a nivel hilético, es decir, a partir del desfase temporal que constituye el flujo de la vida de conciencia; la segunda forma se da ya a un nivel de constitución complejo remitiendo al desdoblamiento que efectúa el ego-mundano (psicológico) de cara al ego trascendental; la tercer forma de alteridad se cumple en un nivel de abstracción mucho más complejo y se realiza solamente en el ámbito trascendental, se trata del desdoblamiento entre ego constituyente y ego fenomenologizante. Ahora bien, al decir que la “alteridad en sí”⁶⁹ (*alterité à soi*) señala una estructura de la subjetividad parece decirse, hasta cierto punto, que la experiencia de la alteridad ya se encuentra incluida en la misma vida de conciencia; en ese sentido, podemos preguntar qué tan pertinente resulta el análisis levinasiano al poner como punto de apoyo de la experiencia ética la afección provocada por

⁶⁹ Traducimos el término *alterité à soi* como “alteridad en sí”; con ello pretendemos significar cómo estas tres estructuras se encuentran al interior del flujo temporal que constituye una vida de conciencia sin apelar a ningún tipo de agente externo a ella, es decir, trascendente.

lo trascendente; recordemos que en este último caso el choque de lo ético viene siempre de una dimensión no incluida en la vida subjetiva, es decir, de la afección que despierta la vida que me hace cara o, usando un lenguaje levinasiano, de la invocación inherente a la presencia de la alteridad.

No obstante la pertinencia de los señalamientos anteriores es necesario hacer justicia al trabajo de Depraz y decir que lo desarrollado por ella desborda lo aquí expuesto, sin embargo, nos interesaba retomar la interpretación aludida⁷⁰, sobre todo, para contraponerla a la ética levinasiana y el peso que la trascendencia tiene en ella que, nos parece, realiza la función trascendental que hemos buscado a lo largo de este ensayo. No se trata de negar la presencia de formas de la alteridad incluidas esencialmente en la vida de conciencia, probablemente éstas operan en la realización de esta vida misma; se trata tan sólo de señalar el lugar y, con ello, la dignidad ontológica que la alteridad (trascendencia) posee en la realización de lo humano. Probablemente el mismo Lévinas fue consciente, si no a detalle sí de manera general, de la existencia de formas de alteridad en la propia vida de conciencia, así nos lo hace pensar su interpretación de la filosofía hegeliana presente en *Totalidad e Infinito*:

“El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. [...] El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. [...] La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. [...] En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. [...] Él se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese 'sí' sorprendente. La fenomenología hegeliana –en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto– expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo. 'Me distingo yo mismo de mí mismo y, en ese proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente

⁷⁰ Murakami realiza una lectura similar del trabajo de Depraz para oponerle a ella. Según el fenomenólogo japonés, no se puede deducir la experiencia de alteridad propia del Otro de lo que Depraz llama *alterité à soi*. (cf. Murakami, 2002, pp. 141-142.). Por otra parte, es preciso mencionar que existen otras lecturas más detalladas del problema de la alterología, por ejemplo R. Bernet señala en el prólogo a *Trascendencia y encarnación*: “Située à mi-chemin entre un soi renfermé sur lui-même et étranger à tout ce qui ne coïncide pas avec lui et en soi « otage de l'autre » l'altérité à soi serait donc une forme médiane d'altérité et, si je comprends bien, la racine commune ou la matrice de tout altérité.” (Depraz, 1995, p. 14.). Como vemos, la alterología de Depraz acepta diversas interpretaciones.

distinguido, desprovisto de toda diferencia.' **La diferencia no es diferencia, el yo como otro, no es 'Otro'.**" (Lévinas, 1961, pp. 60-61, negritas mías.).

Ahora bien, la consideración de las distintas formas de alteridad que se realizan como inherentes al flujo de la vida de conciencia abre la pregunta por la necesidad de la trascendencia, es decir, de la alteridad que se concreta en la relación intersubjetiva. A nuestro parecer, la vida de conciencia incluye movimientos de reflexión verdaderamente complejos que descubren una experiencia de la alteridad al interior del flujo mismo; considérese por ejemplo el caso de la reducción fenomenológica que instaura, en la subjetividad trascendental, un nuevo modo en la vida de conciencia de cara al ego empírico; sin duda, en ambos casos se trata de la misma vida de conciencia bajo distintas modalidades, en ese sentido puede hablarse de una suerte de iteración de la conciencia con relación a sí. No obstante la validez de las formas de alteridad desarrolladas por Depraz en su alterología, nos parece que la alteridad señalada por Lévinas con el término "Otro" (*autrui*) no puede ser implicada en ellas; por el contrario, nos parece que gran parte del interés que despierta la fenomenología levinasiana estriba en el acento que se pone a este tipo de experiencia *sui generis* de la alteridad como jamás contenida en el Mismo; es decir, como un excedente radical del sentido que proviene de lo externo a mi vida de conciencia. Habiendo dicho esto, parece necesario aceptar que la vida que me hace cara despierta una afección, una necesidad de responder que se encuentra a la base de lo humano mismo. Recordemos que la respuesta a la que apela la fenomenología levinasiana no se reduce a ningún tipo de lenguaje articulado, es decir, no depende de ningún sistema lingüístico, sino que le precede; en ese sentido, la ética levinasiana señala una experiencia afectiva originaria sobre la cual se construyen capas de sentido que, a fin de cuentas, conforman el horizonte del mundo cotidiano.

Como última reflexión nos gustaría señalar lo siguiente con relación a la noción de "Otro". En la fenomenología levinasiana este término parece referir, de manera inmediata, a un tipo originario de relación intersubjetiva; en ese sentido, da cuenta de una relación cara-cara que se realiza bajo cierto grado de reducción. Ahora bien, sin duda en nuestro mundo cotidiano, en la inmediatez de nuestro horizonte la experiencia intersubjetiva posee un valor innegable desde que pertenecemos a un mundo social y humano; no obstante, si llevamos la reducción a un grado radical y la dirigimos tanto mundo ya dado como al

sentido de lo humano que le pertenece, es probable que el sentido de la alteridad desborde la relación meramente intersubjetiva, es decir, el choque entre individuos humanos⁷¹. De esta manera, nos parece, que la afección originaria que la alteridad despierta no señala solamente en dirección de una experiencia intersubjetiva; si antes indicamos que existen distintos modos de la alteridad al interior de la misma vida de conciencia, es necesario aceptar ahora que existen también distintos modos de la alteridad trascendente, así pues, dentro de esta última categoría la experiencia intersubjetiva resulta tan sólo uno de sus modos.

Para cerrar nuestro trabajo, respondamos de manera directa a la pregunta que planteamos en la introducción: ¿en la ética levinasiana opera algún tipo de función trascendental? Habiendo realizado este breve recorrido por la fenomenología podemos responder de manera positiva: sin duda existe una función trascendental en la experiencia ética del cara-cara. La relación ética –en tanto experiencia afectiva originaria– precede a todo horizonte constituido por remisiones intencionales; así pues, las capas de significado que le conforman se apoyan en la necesidad de dar respuesta a tal afección; de esta manera, la ética (respuesta afectiva a la alteridad) se erige como la filosofía primera. Nuestra conclusión (temporal como toda conclusión que considera la marcha del conocimiento) es la siguiente: la trascendentalidad de lo ético se realiza en la apertura a la alteridad; ésta no se reduce a la mera relación intersubjetiva, por el contrario, abarca la totalidad de experiencias que afectan una subjetividad concreta; en esta afección se trastoca el sentido mundano (horizonte de lo dado) en que se halla implantada abriendo, así, la posibilidad de constituir nuevos sentidos; en ello se realiza la dinámica de la experiencia del infinito y el sentido tanto de lo ético como de lo humano mismo.

⁷¹ Tan sólo un índice en esa dirección nos lo muestra la lectura que hace Javier San Martín de la subjetividad trascendental animal en Husserl. (cf. San Martín, J., 2007, pp-39-67).

BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.

Husserl, Edmund, (1901), *Investigaciones Lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

_____. (1901^a), *Investigaciones Lógicas II*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

_____. (1905), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.

_____. (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, F.C.E., México, Buenos Aires, 1962.

_____. (1923-1924), *Philosophie Première*, PUF, Paris, 2002.

_____. (1929), *Las conferencias de París*, UNAM, 1988.

_____. (1929^a), *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, D.F., 1986.

_____. (1929^b), *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997.

_____. (1950), *La idea de la fenomenología*, F.C.E., Madrid, 1982.

_____. (1954), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976.

Levinas, Emmanuel, (1930), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca-México D.F., 2004.

_____. (1947), *De la existencia al existente*, Arena libros, Madrid, 2006.

_____. (1947^a), *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

_____. (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

_____. (1961), *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.

_____. (1963), *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires, 2004.

_____. (1974), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003.

- _____. (1974a), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus, 1978.
- _____, (1982), *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001.
- _____, (1982a), *Éthique et infini*, LGF, Paris, 2011.
- _____, (1991), *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris.
- _____, (1994), *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- _____, (1998), *Discovering existence with Husserl*, Northwestern University Press, Illinois.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARÍA.

- Cohen Esther, Rabinovich Silvana, (eds.), (2010), *Lecturas Levinasianas*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de poética, UNAM.
- Baricco, Alessandro, (2006), *Los bárbaros. Ensayos sobre la mutación*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- Barroso Ramos, Moisés, Pérez Chico, David, (eds.), (2004), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid.
- Bernasconi, Robert, and Wood, David, (eds.), (1988), *The provocation of Levinas. Rethinking the other*, Routledge, New York.
- Katz, Claire, and Trout, Lara, eds., (2005), *Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers, Vol. 1, Levinas, phenomenology and his critics*, Routledge, London and New York.
- Critchley, Simon, and Bernasconi, Robert, (eds.), (2002), *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge university press.
- De Boer, Theodore, (1997), *The rationality of transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, J.C. Gieben Publisher, Amsterdam.
- Depraz, Natalie, (1995), *Transcendance et Incarnation*, Vrin, Paris.

Fink, Eugen, (1976), *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

Foucault, Michel, (1966), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, D.F., 2010.

García-Baró, Miguel, (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid.

Greisch, Jean, (2000), *Le cogito Herméneutique L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris.

Hand, Seán, (1989), *The Levinas reader. Emmanuel Levinas*, Basil Blackwell, Great Britain.

Hand, Seán, (2009), *Emmanuel Levinas*, Routledge, New York.

Janicaud, Dominique, (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, Combas.

Lescourret, Marie-Anne, (1994), *Emmanuel Levinas*, Flammarion, France.

Lipsitz, Mario, (2004), *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Prometeo libros, Buenos Aires.

Llewelyn, John, (1995), *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*, Routledge, New York.

Malka, Salomón, (2002), *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, Trotta, Madrid, 2006.

Martos, Alonso, (2008), *Emmanuel Levinas La filosofía como ética*, Universitat Valencia.

Morgan, Michael, L. (2007), *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, Indiana.

Murakami, Yasuhiko, (2002), *Lévinas Phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble.

Nelson Sean, Kapust Antje, Still Kent, (eds.), (2005), *Adressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston Illinois.

Peperzak, Adriaan Theodor, (1997), *Beyond the philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

San Martín, Javier, (2007), *Para una filosofía de Europa Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Simón, Lorda, Andrés, (2001), *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid.

Ströker, Elisabeth,, (1987), *Husserl's transcendental phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993.

Sucasas, Alberto, (2006), *Lévinas: Lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires.

Thomas, Elisabeth, (2004), *Emmanuel Levinas Ethics, Justice, and the Human beyond Being*, Routledge, New York.

Urabayen, Julia, (2005), *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra España.

Wolff, Ernst, (2007) *De l'éthique a la justice. Langage et Politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer, Dordrecht.

HEMEROGRAFÍA.

Colléony, J., (1990), "Heidegger et Levinas: La question du Dasein" en *Les études philosophiques*, núm. 3, pp. 313-331.

Costa, Marcio, ed., (2010) *Revista Subjetividad, intersubjetividad y ética*, serie filosófica, Núm. 12, Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

Legros, Robert, (2002), "L'expérience originaire du temps. Lévinas et Husserl." en *Cahiers d'études levinassiennes* núm 1., órgano del Instituto de estudios levinasianos.

García-Baró, Miguel, (1996), "La religión como inocencia", en *Ilu* 1, Universidad complutense, Madrid, pp. 75-84.

García, Ruíz, P., (2006), "Fenomenología y ontología en el joven Levinas", en: *Revista de filosofía*, Vol. 31, Núm. 1, pp. 123-141.

González, Arnáiz, Graciano, (1989), "De la ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Levinas", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, pp. 325-341.

Husserl, (1924), "Kant et l'idée de la philosophie transcendantale", en Husserl 1923-24.

Moreno, Márquez, César, (1983), "Proximidad, trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Levinas", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, VI-I, Universidad Complutense de Madrid, pp. 37-45.

Navarro, Bernabé, (1969), “Breve estudio sobre lo trascendental” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM., vol. 15, no. 15, pp. 25-49, 1969.

Ponzio, Augusto, (1996), “Homenaje a Emmanuel Levinas y la crítica a la Ontología”, en *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, No. 5, pp. 9-20.

Powell, J., (1995), “Levinas representing Husserl on representation. An ethics beyond representation”, en *Philosophy Today*, Evanston, Illinois, pp.185-197.

Rabinovich, Silvana, (2008), “Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología)” en *Acta Poética* Núm. 29, pp. 461-479.

Reyes, Escobar, Jorge, Armando, (2009), “Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)”, en *Anuario de Filosofía*, Vol. I, UNAM, pp. 179-201.

San Martín, Javier, (1990), “La sexta meditación cartesiana de Eugene Fink” en *Revista de Filosofía 3ª época*, vol. III, núm. 4, Editorial Complutense de Madrid, págs. 247-263.

FUENTES DE INTERNET.

Levinas Studiekkring; Entrevista con Levinas, Ikon, 1986; Disponible en: <http://levinas.nl/media/> [Acceso en junio 2012].