



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE
RESPONSABILIDAD Y GENEROSIDAD A LA
ALTERIDAD EN TOTALIDAD E INFINITO DE
EMMANUEL LÉVINAS**

TESIS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LIC. PABLO ISAAC PÉREZ VÁZQUEZ

ASESOR:

MTRO. CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

Doy gracias a Dios, que me fortalece, ayuda y sustenta, que con su amor y misericordia infinita me ha acompañado a lo largo de mi vida, permitiéndome continuar y concluir mis estudios filosóficos, así como jurídicos, logrando cumplir uno de mis sueños más profundos.

A María santísima, trono de sabiduría, que gracias a su auxilio he podido concluir este trabajo.

A mis padres, María Guadalupe y J. Raúl, que con su amor, dedicación y esfuerzo, me han apoyado a lo largo de mi vida, gracias por todo, saben que los amo.

A mis hermanos Guadalupe Dinorah, Raúl Eduardo, Sarai Viridiana y David, que han sido mis compañeros en esta vida, gracias por su cariño y comprensión.

A todos aquellos que ya han partido de este mundo y que han dejado huella en mi. En especial a mis abuelos maternos, Francisca Hernández y Ramón Vázquez; así como a mis abuelos paternos Mateo Pérez y Juana Lucas.

Agradezco a mis mejores amigos, Martín, Claudia, Luis y Erika, por su amistad, apoyo, amabilidad, lealtad, comprensión y confidencialidad. De la misma forma agradezco a todos mis amigos y compañeros, del CCH Vallejo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad del Valle de México, Orden de Frailes Menores y centros laborales, por su amistad, comprensión y atención, a los cuales no puedo nombrar porque no terminaría la lista, pero saben que los llevo siempre en mi mente.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, por darme una de las mejores experiencias de mi vida, y que junto con mis profesores me han dado una formación humanista.

Finalmente agradezco a mi asesor de tesis Carlos Vargas, que me aproximó al pensamiento de Lévinas, por sus atenciones y paciencia para con esta investigación. Así como a todos mis sinodales por su trabajo y atención, y por que han sido importantes en mi formación filosófica.



El acto de Caín no lo libra de su responsabilidad, al querer suprimir a su hermano no logra dominarlo, incluso su cuerpo se le manifiesta como resistencia, el acto de Caín es un acto fallido de poder. La sangre de Abel ofrecida por la mano de Caín a la tierra clama justicia desde el suelo. Después de dicho acto Caín queda señalado por la culpa, la cual no puede soportar, porque debe de responder por su hermano, por su muerte.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. “EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO”: UN CAMINO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y LEVINAS.....	13
1.1 LA ALTERIDAD COMO EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO EN LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA DE HUSSERL.....	13
1.1.1 EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO COMO REALMENTE EXISTENTE.....	14
1.1.2 “ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA” DE LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO.....	18
1.1.2.1 LA PARIFICACIÓN COMO COMPONENTE CONSTITUTIVO EN LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO.....	19
1.1.3 TEMATIZACIÓN CONSTITUTIVA DEL EGO A LA ALTERIDAD.....	21
1.2 DE LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO, A LA RADICAL DIMENSIÓN ORIGINARIA DE LA ALTERIDAD, EN LA FENOMENOLOGÍA DE EMMANUEL LEVINAS.....	23
1.2.1 PRIMACÍA DE MISMO SOBRE OTRO.....	24
1.2.1.1 TOTALIDAD, UNIDAD, IDENTIDAD. REDUCCIÓN DE OTRO A MISMO.....	25
1.2.2 DIMENSIÓN ORIGINARIA RADICAL DE LA ALTERIDAD.....	28
1.2.2.1 PENSAR LO INFINITO.....	29
CAPITULO II. REPENSAR LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA.....	31
2.1 RELACIÓN ENTRE MISMO Y OTRO.....	31
2.1.1 CONSIDERACIONES DE SEPARACIÓN Y ASIMETRÍA	32
2.1.1.1 ASIMETRÍA.....	35
2.1.2 ROSTRO Y EPIFANÍA.....	36
2.1.2.1 ROSTRO.....	36
2.1.2.2 EPIFANÍA DEL ROSTRO.....	38

2.2 EL OTRO, MANIFESTACIÓN DE RESISTENCIA.....	39
2.2.1 VIOLENCIA Y SUPRESIÓN DE LO OTRO.....	39
2.2.2 EL OTRO COMO RESISTENCIA.....	43
2.2.2.1 LECTURA ÉTICA DEL ASESINATO “NO MATARÁS”.....	44
2.2.3 ACOGIDA Y HOSPITALIDAD.....	48
2.3 REPENSAR LA ÉTICA.....	50
2.3.1 FILOSOFÍA PRIMERA.....	52
2.3.2 ÉTICA, TEOLOGÍA Y RELIGIÓN.....	54
2.3.3 RESPONSABILIDAD, LIBERTAD, MANDATO.....	58
2.3.3.1 LIBERTAD.....	59
2.3.3.2 RESPONSABILIDAD Y MANDATO.....	61
2.3.4 GENEROSIDAD, BONDAD Y AMOR.....	63
CAPÍTULO III. HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE RESPONSABILIDAD Y GENEROSIDAD A LA ALTERIDAD.....	66
3.1 CRÍTICA A LA TOTALIDAD DEL ESTADO.....	66
3.1.1 EL DISCURSO DOMINANTE EN EL CAMPO DE LA POLÍTICA.....	66
3.1.2 DOMINIO, SUPERIORIDAD Y LEGITIMIDAD.....	68
3.1.3 TOTALIDAD DEL ESTADO.....	71
3.2 HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA A LA ALTERIDAD.....	74
3.2.1 ALTERIDAD, SOCIEDAD Y POLÍTICA.....	76
3.2.2 RELACIÓN SOCIAL, HETEROGENEIDAD Y PLURALISMO.....	78
3.3. FECUNDIDAD EN LA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE RESPONSABILIDAD Y GENEROSIDAD A LA ALTERIDAD.....	80
CONCLUSIONES.....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	93

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Lévinas, es un filósofo judío, lituano, que vivió en el Siglo XX, en el llamado siglo de las guerras, donde sufrió directamente los estragos de las mismas.

Las llamadas “guerras mundiales” reflejaron la carga ideológica y filosófica que llevó a sus últimas consecuencias la modernidad. El yo dominó al otro en una relación de poder y supremacía. El otro fue y puede aún en la actualidad ser visto como un obstáculo que debe ser superado o en su caso más radical eliminado.

Lévinas a lo largo de sus obras filosóficas, crítica a la ontología, que para él solo es posible gracias a la violencia que es ejercida a lo diferente, dicho en términos del propio Levinas, se trata de la Primacía de mismo sobre otro, que termina por colocar en el centro al “ego” sujeto triunfador. El centro en que se posiciona el ego se caracteriza por ser aquél desde el cual los otros aparecen como vencidos por la luz de la razón, por medio de la violencia, la marginación, la segregación y la opresión, que yacen en el fondo de la historia del ser. En este sentido, para nuestro autor la ontología sería incapaz de concebir lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter irreductible, por lo que toda trascendencia, sería siempre dentro del ser, o en caso extremo en referencia última del ser.

El filósofo lituano considera que esto es consecuencia de la filosofía que solo ha considerado su aspecto griego, prescindiendo de su aspecto hebreo. El aspecto griego de la filosofía para Levinas, busca jerarquizar la realidad, abordándola desde categorías ontológicas de comparación, calculo, comparación, medida, orden, etc. Mientras que el aspecto hebreo de la filosofía contempla la realidad en resistencia de ser abarcada y tematizada, por lo tanto, es irreducible, por que precede a todo análisis ontológico de tematización. Su obra filosófica es resultado de un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía hebrea.

En suma, la crítica de nuestro filósofo se centra en la ontología que, al presentarse como filosofía primera y filosofía del poder, manifiesta su incapacidad para reconocer lo diverso. Para él, el primado de la filosofía no está

ahora en la ontología, sino en la ética que se debe de posicionar como filosofía primera. “La historia de la ontología aparece como una historia de unificación, de reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser”.¹

Para Levinas, la experiencia es determinada por la alteridad, no es el ego el que tematiza sino la alteridad es la que hetero-constituye al yo, y el yo se encuentra condicionado por la alteridad. La relación entre mismo y otro siempre va a ser asimétrica e irreversible, el otro me rebasa: es trascendencia metafísica, el otro es infinito e inabarcable.

A continuación, para abordar el tema político en Levinas, hay que comprender que en su pensamiento la metafísica se va a anteponer a la ontología, y la relación entre el ego (al que llamaré Mismo) y lo otro, es completamente asimétrica, este movimiento entre seres separados es un movimiento metafísico; así, cuando mismo y otro se interrelacionan se genera la ética, y la ética es política en función de esta interrelación. El otro es la base de todas las relaciones de Mismo, todas las acciones de mismo deben ser responsables para el otro, y toda acción de Mismo debe ser generosa e incondicionada para el Otro.

...una política que no se entiende como ontología o como poder, sino ante todo imaginar y decidir un mundo posible a raíz de aquello que me ha interrumpido. Respuesta. Mandato que manda mandar el bien de los otros.²

La forma en que construimos y entendemos el mundo y sus diversas relaciones, lo hacemos a partir de la subjetividad, esto es del primado del ego sobre el otro. Esta forma de comprensión de la realidad la tenemos tan arraigada que se manifiesta de forma casi natural, que parece “normal” “común”, la competencia, la satisfacción de nuestras necesidades por encima de las necesidades de los

¹ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, p. 23

² Bruja, Carolina. Comunidad: objetividad desde la respuesta. Principio de las relaciones intersubjetivas plurales. En: *El énfasis del Infinito*, Patricia Bonzi (Eds.), Anthropos, Barcelona, España, (2009) p.67

demás, el privilegio de nuestro ego sobre los otros, de este modo, parece estar permitido todo, con tal de lograr la satisfacción de nuestro egoísmo. Tenemos tan arraigado este modelo de dominio, que incluso parece estar justificado en el desarrollo de la historia de la filosofía occidental, desde Parménides a Hegel: la supresión de la diferencia en la totalidad es justificada y “necesaria”.

Los sistemas de dominio, políticos, jurídicos, económicos, educativos, culturales, etc., de la misma forma se manifiestan como un ego que domina y suprime la alteridad, en la “neutralidad” del sistema que busca el llamado “fin o bien común”. Esto trajo y trae como consecuencia, la injusticia, guerras, sistemas políticos totalitarios, la justificación del dominio estatal sobre los individuos, así como también, sistemas económicos voraces, sobre explotación laboral, sobre explotación ambiental, sin una pizca de moralidad, ni responsabilidad ética. Muerte, violencia, supresión de la diversidad, corrupción, enriquecimiento inmoral e ilícito, son resultado de dichos sistemas de violencia y dominio.

En consecuencia, para los individuos, es natural el egoísmo y el instinto de supervivencia, que permite la violencia y dominio de los otros, para lograr sus fines individuales o los llamados, fines o bienes comunes, que se presentan voraces ante la alteridad de las subjetividades. Es así que, desde la modernidad hasta la actualidad, muchos de los problemas filosóficos, políticos, sociales, culturales, encuentran su posible núcleo en la forma en que abordan y asimilan la alteridad.

Encontrarme con la filosofía de Emmanuel Lévinas, en mi formación filosófica, significó el replanteamiento de la filosofía, desde la perspectiva del ego al de la alteridad, como una forma diversa de comprender la realidad, fuera del primado del egocentrismo, lo anterior, ha representado un verdadero reto en el modo en que es configurada mi subjetividad.

Y es que después de dicho encuentro con la filosofía levinasiana, me ha obligado a reconocer mi configuración como un ser llamado y hecho para la responsabilidad; de este modo mi formación como filósofo y abogado va encaminada a crear condiciones de justicia y políticas de responsabilidad y generosidad a la alteridad.

Los diversos problemas éticos en la política y sociedad, como lo son la injusticia, los sistemas jurídicos y políticos totalitarios, las guerras, la desigualdad social, la libertad arbitraria, la supresión de la diversidad cultural y sexual, así como los temas relacionados de género, han estado presentes como problemas constantes, que me obligan a salir de mí mismo para ir hacia el otro, desde una perspectiva filosófica de respeto, responsabilidad y generosidad a la alteridad.

La voz del profeta y del filósofo de Lévinas, obliga la inversión filosófica, para reconfigurar las formas en que entendemos la socialidad, la sociedad, la cultura, la política, el derecho, la economía, la educación, etc., de modo a que todo vaya encaminado desde una perspectiva de la ética como filosofía primera, entendida como una ética de la heteronomía y la responsabilidad a la alteridad.

Esta investigación, pretende mostrar el problema de la experiencia del otro, a partir de la fenomenología de Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas, comparando sus diversas posturas al momento de abordar al otro. Por un lado, analizaremos, el problema de la experiencia de lo extraño, de la Quinta meditación cartesiana de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que aborda el problema del otro, desde un método propio que llamo fenomenología, y lo trato como un problema de suma relevancia, que debe ser atendido y no evadido. Por otra parte, expondremos la crítica de Lévinas, dentro de la fenomenología misma, ya que, desde ahí, comienza la inversión y crítica a la filosofía occidental, otorgando en esta oda la radicalidad originaria al otro, antes que al ego.

Igualmente, esta investigación, busca reflexionar en torno a la crítica levinasiana, el primado de la ética, sobre cualquier disciplina filosófica o del conocimiento. Así como identificar los diversos conceptos filosóficos de Emmanuel Lévinas, que estructuran la crítica, e inversión filosófica, desde la alteridad, a fin de determinar el primado de Otro sobre Mismo.

Además, buscamos analizar, la crítica de Lévinas a la totalidad estatal, así como el discurso de dominio y superioridad, que legitima muy en el fondo el dominio estatal.

Asimismo, presentar una filosofía política, más allá de la filosofía política moderna, a una de carácter ético-política, esto a partir de la filosofía de la alteridad de Emmanuel Lévinas.

Análogamente, se busca proponer, una filosofía ético-política, como una filosofía política más allá de la de carácter ontológico-totalizante.

Se busca aportar, los elementos primarios, que hagan posible la reflexión filosófica, que vaya encaminada, hacia una filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad a la alteridad, donde sea posible una reestructuración filosófica en el modo en que construimos, la socialidad y la política, para construir condiciones de justicia y responsabilidad a la alteridad.

Esta tesis se desarrollará a lo largo de tres capítulos, que busca aportar los elementos primarios, para la reestructuración de la filosofía política, a una de carácter ético-político, de responsabilidad y generosidad a la alteridad, esto a partir de la primera obra magna de Emmanuel Lévinas, titulada *Totalidad e infinito*.

El primer capítulo, se divide en dos partes; En la primera se describe el problema del otro, como experiencia de lo extraño, según la Quinta Meditación Cartesiana, de las *Meditaciones Cartesianas* de Edmund Husserl. Entendiendo este problema como desde un marco epistémico en donde la alteridad es tratada como un alter ego, una subjetividad no radical, frente al ego, que es sujeto constituyente y cognoscente.

En la segunda parte de este capítulo, se muestra como dentro de la fenomenología, surge la filosofía de Emmanuel Lévinas, que busca superar el ontologismo de la filosofía occidental, que otorga la primacía al ego sobre el otro, creando en este acto conceptos como el de totalidad, en donde se pone a lo otro en función del ego. Por lo que para Lévinas será necesario reconocer y otorgar el carácter radical originario al otro, a partir de la idea de infinito, para poder salir así del primado ontológico.

El segundo capítulo, analiza a la ética como filosofía primera, así como la necesidad de repensarla, por encima de cualquier disciplina filosófica o de conocimiento, así mismo analizar y proporcionar, los elementos conceptuales levinasianos, en los cuales encaminar nuestra investigación. Dicho capítulo se despliega en tres partes: En la primera parte, se analizará la relación, entre el ego al cual Lévinas llamará *Mismo*, y entre el otro, desde una relación de separación y asimetría, en donde conceptos como *Rostro* y *Epifanía del rostro*,

introducirán a la ética y por lo tanto a la filosofía en una nueva dinámica de reflexión filosófica.

En la segunda parte de dicho capítulo, se analiza a la ética como filosofía primera, que ordena la descategorización del otro, instaurando una vigilancia extrema, que denuncia la violencia y supresión de lo otro, y la necesidad del mandato ético “No matarás”.

En la tercera parte de este capítulo se advierte la necesidad de repensar la ética, así como la teología y religión desde una perspectiva ética, así mismo, repensar conceptos, como libertad, responsabilidad, mandato, generosidad, bondad y amor, que adquieren sentido desde el primado de la ética y la alteridad.

Finalmente, el tercer capítulo, propone una filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad a la alteridad, esto como una filosofía política de otro tipo, que Lévinas deja entrever en su primera obra magna. Este capítulo se dividirá en tres partes: En la primera se hace la crítica a la totalidad estatal, que tiene su justificación en el discurso de dominio, que “legitima” el poder y violencia sobre lo otro, poniendo como ejemplo de este discurso de dominio y superioridad al “eurocentrismo”, concepto introducido en la filosofía por el Doctor Enrique Dussel.

En la segunda parte de este capítulo, se dan los elementos para dirigirse *hacia una filosofía ético-política de la alteridad*, en donde se reestructuren los modos de entender la relación social, la socialidad, la sociedad y la política, para dar apertura a una filosofía política de responsabilidad a la alteridad, que encuentre su reestructuración en la heteronomía y el pluralismo.

La tercera parte de dicho capítulo analiza el concepto de fecundidad, introducido por Lévinas a fin de relacionarlo con el surgimiento dentro de la filosofía política, de otra filosofía política de otro tipo, que se dirige a otro tiempo, más allá de la unidad ontológica-totalizante. Que hace necesaria la reestructuración de los Estados, los órdenes jurídicos, la economía, la administración pública, las instituciones públicas y privadas, para construir condiciones de justicia, por mandato, responsabilidad y generosidad.

Nuestra investigación presenta un itinerario meramente metodológico, de carácter organizativo. En el primer capítulo, se analiza a la alteridad como problema filosófico de la epistemología, que llega a su transformación a partir de Lévinas. El segundo capítulo hace el salto de la alteridad, pasando de problema epistémico a ético; así como a la necesidad de repensar a la ética como filosofía primera. El tercer capítulo, continua su recorrido en el campo político-social; analiza y propone la necesidad de encaminarse *hacia una filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad a la alteridad*, como propuesta a una filosofía política de otro tipo, que se vislumbra en la obra de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas.

CAPITULO I. “EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO”: UN CAMINO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y LEVINAS.

1.1 LA ALTERIDAD COMO EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO EN LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA DE HUSSERL.

La alteridad entendida como lo otro ha sido un tema que ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, ha sido un problema constante verdaderamente difícil de abordar, incluso muchos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía creyeron haber solucionado este problema, otros prefirieron no abordar esta cuestión y otros optaron por suspender el juicio. Sin embargo, la alteridad como problema filosófico, ha sido abordado de modo parcial, su tratamiento filosófico no ha sido el más adecuado, ya que generalmente ha sido abordado como un problema epistémico.

En el estudio epistémico de la alteridad, el ego al encontrarse con la alteridad le resulta imposible acceder a ella, ya que se manifiesta como algo ajeno al ego que constituye y se configura como una unidad de pensamiento. El ego del cual hacemos mención suele ser entendido regularmente como unidad de pensamiento, formulándose de manera más plena en la filosofía moderna, como lo demuestra el filósofo francés Rene Descartes con su célebre frase <<*Cogito ergo sum*>>. Para Descartes el ego es el axioma de absoluta certeza de la ciencia universal, pues en él reside incluso más a fondo la geometría misma.

En la fenomenología, ciencia filosófica, creada y desarrollada por Husserl, tampoco fue la excepción, y es para el padre de la fenomenología que la alteridad es un problema que se debe resolver, a fin de dar unidad a la filosofía, que para él se encontraba en decadencia. Cito a Husserl:

El estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da que pensar. Si tratamos de considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado, una decadencia con respecto a las épocas precedentes.³

1.1.1 EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO COMO REALMENTE EXISTENTE.

Edmund Husserl desarrolló un método filosófico propio, al que llamó fenomenología, a fin de abordar diversos problemas filosóficos. En este capítulo el tema que interesa a nuestra investigación es el tratamiento filosófico que Husserl hace a la alteridad, a la que él llama desde una perspectiva fenomenológica la “experiencia de lo extraño”.

El hilo conductor del análisis trascendental de la alteridad de Husserl es el modo en que es experimentado por el *ego*, según esto, primeramente, la alteridad se muestra de modo directo y en segundo lugar como una profundización de su contenido, “...Por profundización de su contenido óntico-noemático (puramente en cuanto correlato de mi *cogito*, cuya estructura detallada aún tienen que revelarse).”⁴

En el método fenomenológico se experimenta a los otros como algo realmente existente, manifestándose como multiplicidades, por un lado, como objetos del mundo y por otro como un cuerpo que se gobierna psíquicamente. A la vez reconoce también la existencia de la alteridad y manifiesta de un modo sencillo su experiencia, “...los experimento como sujetos respecto de este mundo, como experimentando este mundo y este mundo mismo que yo experimento, y además como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo, y en el de los otros”.⁵

³ Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 72

⁴ *Ídem* p.151

⁵ *Ídem*. P. 152

Ante esta situación Husserl quiere analizar la experiencia de lo extraño, de lo otro, buscando dar respuesta a esta problemática de un modo sistemático como lo ha hecho a lo largo de sus obras, ya que para él la filosofía es un saber riguroso que no debe de ablandarse, buscando crear un suelo o fondo donde dar respuesta a los problemas filosóficos, esto siguiendo el modelo cartesiano de Rene Descartes.

Se trata pues de crear el suelo desde donde responder todas las preguntas inimaginables que puedan tener sentido, e incluso de plantearlas y responderlas paso a paso, de comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad patente e implícita en la que se <<hace>> para mí el ser de los otros y se me expone según su contenido legítimo.⁶

La constitución trascendental busca el estrato universal que de sentido no solo al mundo en su carácter objetivo como un <<ahí-para-todos>>, sino analizar hasta qué punto los otros que me son ajenos, pueden ser considerados como objetivos, pues hasta este momento solo pueden ser considerados como otros existentes en el mundo, como mero fenómeno. Así mismo para distinguir entre el ego y lo otro, siguiendo su método fenomenológico, Husserl hace una especie de *epojé*⁷ para poder distinguir entre la intencionalidad que es dirigida del ego, a la realidad de lo que es ajeno al yo, en este sentido se formaría un ego monádico en lo propio del mismo, es decir en lo que le pertenece, y lo que él llamaría un segundo ego que está constituido como un alter ego.

⁶ *Ídem*. p. 152

⁷ *Epojé* (del griego ἐποχή «suspensión»), es un concepto originado en la filosofía griega, utilizado principalmente por la corriente escéptica. Según la definición dada por Sexto Empírico significa un estado mental de «suspensión del juicio», un estado de la conciencia en el cual ni se niega ni se afirma nada. Para Husserl, la *epojé*, consiste en la «puesta entre paréntesis (parentetización) no sólo de las doctrinas (o doxas) sobre la realidad, sino también de la realidad misma». Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*, Edición de 1999, ISBN 84-344-8755-1

El otro remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo... pues como primera cosa esta el ego delimitado en lo suyo propio... no solo de vivencias, sino también de unidades de validez inseparables en concreto de él- hay a renglón seguido, que plantear la cuestión de cómo puede mi ego en el interior de lo suyo propio, bajo el título <<experiencia de lo otro>> constituir justo lo otro...⁸

A continuación, prosigue con la *epoché* de nueva índole, que busca la revelación y aclaración de sentido, en la actitud trascendental de experiencia de lo mío propio, se comienza a hacer abstracción de todo lo que es ajeno a mi horizonte de experiencia; obteniendo así el “fenómeno trascendental del mundo” que me es dado de modo panorámico como algo que me es ajeno de sentido. Así de este mundo se elimina la relación de lo mío.

Nos queda en la abstracción un estrato unitariamente en progreso conexo del fenómeno del mundo, del correlato trascendental de la experiencia – continua y unánimemente en progreso- del mundo... manteniéndonos en este estrato, señalado por el hecho de que es por esencia el fundamental, o sea: es evidente que no puedo tener lo <<ajeno>> como experiencia.⁹

Hasta este momento siguiendo la quinta meditación de Husserl en nuestra abstracción desaparece todo lo mundano pues el yo se capta así mismo como una unidad psicofísica a la cual atribuye campos de sensación que puede mandar y ordenar, actuando en el mundo externo, “En el dominio de lo mío propio espiritual soy yo, sin embargo, polo yoico idéntico de mis múltiples vivencias <<puras>>, de las de mi intencionalidad pasiva y de la activa y de las habitualidades fundadas o por fundar”.¹⁰ Así de este modo se conserva una naturaleza reducida a lo mío propio, donde Husserl hace un enunciado decisivo para nuestro análisis pues dice lo siguiente:

⁸ *Ibid.* p.155

⁹ *Ibid.* p.156

¹⁰ *Ídem.* p 158

Yo, el <<yo-hombre>> reducido (<<el yo psicofísico>>) estoy, pues, constituido como miembro del <<mundo>>, junto con lo múltiple <<exterior a mí>>, pero yo mismo en mí <<alma>>, constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí.¹¹

Esta afirmación suena consecuente, pues lo constituido pertenece a la esencia concreta del sujeto, y a la determinación íntima del mismo. Reduciéndose a lo que llama auto explicitación del yo, su <<mundo>> propio como dentro, encontrándose a sí mismo como miembro de las cosas externas que a la vez le pertenecen a este. Constituyendo, así como no-ajeno lo que le es propio, todo forma parte de él ego.

Ahora es importante precisar a lo que se refiere con lo propio del ego ya que si un objeto concreto se nos destaca de la experiencia y se dirige hacia él la mirada que capta atenta, se lo apropia y de ser un "objeto indeterminado de la intuición", se vuelve en un objeto determinado por la experiencia, haciéndolo accesible a la corriente de las vivencias del ego.

El sentido óntico <<mundo objetivo>> se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como piedra de ellas la etapa de constitución del <<otro>> o de <<otros en general>>, o sea de <<egos>> excluidos de mi ser concreto propio (de mí en cuanto el ego primordial).¹²

Sin embargo, hasta este momento de nuestro análisis, salta algo que no se puede perder de vista y es la experiencia de lo ajeno (no-yo), que se presenta primeramente como la experiencia de un mundo objetivo y en segundo lugar como el de otros (entendidos como un no-yo en la forma de otro yo), para nuestro análisis vamos a enfocarnos en la experiencia de lo extraño, esto es de los otros.

Siguiendo la quinta meditación cartesiana de Husserl, el sentido óntico del mundo objetivo se constituye en el fundamento del mundo primordial del ego. Sin embargo, al tener el ego la experiencia de lo extraño debe analizar fenomenológicamente como lo hemos mencionado a lo largo de este capítulo, al otro en la forma en que se manifiesta, como experiencia.

¹¹ *Ídem*, p 158

¹² *Ibid.* P.169

La experiencia es conciencia originaria, y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo <<en persona>>, ante nosotros. Si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno.¹³

En este sentido el ego dentro del análisis fenomenológico es el fundamento de cualquier tipo de experiencia del mundo y del otro, llevando todo así, a una especie de tematización de la alteridad, complicando la experiencia de lo extraño, reduciendo al otro a la esfera de las experiencias que pertenece al ego.

1.1.2 "ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA" DE LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO.

Cuando el ego tiene experiencia con lo que le es extraño, su actividad se da en la mediatez de su intencionalidad, que a su vez lo hace objeto de representación, es decir lo otro no está el mismo ahí, si no de que se hace compresente en aprensión, por actividad del ego. La base por así decirlo de la aprensión está en la experiencia externa, en el fenómeno de la alteridad, mostrando siempre una cara posterior de la cosa y le otorga un contenido en cierto modo determinado.

Supongamos que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial es, naturalmente, tan solo un fragmento de determinación de mí mismo (<<trascendencia inmanente>>).¹⁴

Al manifestarse lo extraño, el ego lo percibe como un cuerpo físico allí, aprehendido como cuerpo físico vivo, el ego lo dota de sentido a partir de su cuerpo vivo, por semejanza lo vincula a su esfera primordial, a este proceso Husserl lo conoce como "*aprehensión analogizante*".

¹³ *Ibid.* p.169

¹⁴ *Ibid.* p.173

1.1.2.1 LA PARIFICACIÓN COMO COMPONENTE CONSTITUTIVO EN LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO.

La aprehensión analogizante nos muestra dos situaciones que hay que tener presente en nuestro análisis fenomenológico, primeramente, que dentro de mi esfera primordial es aprehendido como semejante el cuerpo físico del otro, que se me manifiesta como fenómeno, y en segundo lugar que lo que nos hemos presentado gracias a la analogización, no puede venir jamás realmente a presencia, pues guarda estrecha relación con la primera peculiaridad de que el *ego* y el *alter ego* están dados siempre y necesariamente en parificación originaria.¹⁵ Sin embargo, es importante destacar que Husserl no piensa que la tematización por parte del ego, colaboré en la constitución de la naturaleza primordial de la esfera original del otro, sino que forma un estrato propio de investigaciones en las que no podríamos acceder de modo inmediato. Continuando con el orden de Husserl, cito lo que él entiende por parificación.

La parificación, el configurado surgir como par, y luego como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental. Y añadámoslo inmediatamente-, en la medida en que está en acto una parificación, en esta misma medida está presente tan notable de fundación originaria- que perdura en actualidad viva- de una aprehensión analogizante que hemos destacado como *primera peculiaridad de la experiencia del otro*, y que, por lo tanto, no constituye su característica exclusiva.¹⁶

Lo característico de la asociación parificadora es que se da en la unidad de la conciencia, que la percibe, esta asociación se da entre pares (*ego-alter ego*) que aparecen distintos por presencia, cuando perciben más datos se constituye un grupo fenomenológicamente unitario, es decir el encuentro del *ego* con otros *alter egos*.

Ha este proceso se le considera en el tratamiento fenomenológico como un contagio intencional donde los datos se parifican, haciéndose conscientes simultáneamente, tratándose de un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse.

¹⁵ Ídem. P.175

¹⁶ *Ibid.* p. 175

El solapamiento puede ser total o parcial; en cada caso, posee un grado, y el caso límite es la <<igualdad>>. Como obra de tal solapamiento, se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro (en tanto que partes del sentido realizado en lo que se experimenta no anulen esa transferencia en una conciencia de <<diferente>>).¹⁷

Lo que nos interesa de la asociación y apercepción del *alter ego* por el *ego*, es que sobreviene la parificación cuando el otro entra en mi cuerpo perceptivo. Es importante señalar que el yo psicofísico primordial, está destacando sensiblemente en su campo receptivo primordial, su cuerpo físico-vivo, pero al momento de tener experiencia del *alter ego* en su esfera primordial destaca un cuerpo parecido al suyo, haciéndolo entrar en parificación fenomenológica, es decir la otredad recibe sentido desde el cuerpo vivo del mismo ego.

Sin embargo, se presenta aquí un problema el explicar ¿Cómo una apercepción así es posible? Esto sin anular al otro y ser tomado como un acervo que existe, en el cuerpo físico de allí que posee ciertas determinaciones psíquicas, sin que pierda su originalidad a pesar de encontrarse en el dominio de la esfera primordial del ego.¹⁸

Para salir de este embrollo Husserl presta atención a la cuestión intencional y aquí adquiere importancia la presentación, que da por así decirlo lo que en el otro es inaccesible.

Hay que prestar atención además en este punto, lo que Husserl expone es que el cuerpo físico-vivo ajeno y el yo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente y unitaria.

Esto significa, que toda experiencia apuntará a una síntesis potencialmente verificable en forma de anticipación no intuitiva; y a lo que refiere a la experiencia de lo extraño, ocurre exactamente lo mismo, pues esta experiencia, solo puede realizarse mediante nuevas presentaciones que transcurrirán unánime y sintéticamente con las presentaciones del ego.

¹⁷ *Ídem*, p. 176

¹⁸ *Ibid.* p.177

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del extraño). Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, ese soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio eso es <<ajeno>>, <<extraño>>. Y es solo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio.¹⁹

De la modificación intencional del yo que fue objetivado a su mundo primordial, surge el otro, como modificación fenomenológica del ego mismo, otorgándole el método fenomenológico el carácter de <<mío>>, por medio de la parificación que se produce y que contrasta en el ego mismo, es decir "en mi mónada se constituye apresentationalmente otra mónada",²⁰ como cuerpo físico allí en el espacio, evocando reproductivamente a otro semejante, que recibe su fundamento en la apercepción asemejadora por lo que el cuerpo físico de allí, recibe sentido a partir del cuerpo vivo mío, en analogía del mundo mío primordial.

La verificación experiencial del otro se lleva, en síntesis, de unanimidad, del recuerdo del ego. Así como el ego puede realizar un correlato de su percepción interna de sí mismo en virtud de recuerdo unánimes; de la misma manera constituye al ego ajeno en sí mismo y en su esfera primordial, mediante apresentationes intencionales.

1.1.3 TEMATIZACIÓN CONSTITUTIVA DEL EGO A LA ALTERIDAD.

Husserl desarrolla su estudio fenomenológico sobre el ego propio y el alter ego en los capítulos IV y V de las Meditaciones Cartesianas. El capítulo IV de dicha obra, lo dedica al estudio del ego propio, así como al método de análisis fenomenológico, que será fundamental para obtener la evidencia en la que se fundamenta la investigación fenomenológica de la *experiencia de lo extraño*.

¹⁹ *Ibidem.* p.178

²⁰ *Íd.* p.179

Del ego se nos da la evidencia necesaria para el análisis científico, en la que toda constitución se realizará partiendo desde el yo.

En la V Meditación cartesiana, la experiencia de lo extraño es asimilado a la esfera de las vivencias del propio ego, una vez hecha la reducción de la otredad a la esfera de la propiedad, se busca el sentido trascendental de los sujetos extraños, que tendría por resultado, que el ego terminaría descubriendo a base de inspeccionar la esfera más propia, lo otro ajeno a él, aquello que no es lo suyo, es decir la otredad.

El yo analizado por Husserl tiene experiencia de entidades que lo trascienden, cuyo grado de certeza no es distinto al grado de certeza de la experiencia de su propio yo. Esto se debe a que la propuesta fenomenológica radica en describir el proceder de la conciencia de sus actos noéticos constitutivos del objeto.²¹

Hablar del otro es entender la alteridad como fenómeno. El darse del ajeno, garantiza su “ser-en-sí”, y es el apareamiento (surgir a la par), que pone al ego en contacto fenomenológico con el otro, en general el otro se muestra como un ser intencional, parece que piensa, recuerda, incluye y proyecta, esto hace que las cogitaciones del ego se vean atravesadas por la alteridad; sin embargo, el apareamiento es a la vez incapaz de hacer accesible el flujo de las vivencias de ese otro extraño.

Es la aprehensión analogizante, proceso posterior a la parificación, que coloca al ego como sujeto constituidor del alter ego, ya que este último solo es intuido como un cuerpo de carne y hueso, que el ego experimenta como otro allí, no de un modo originario si no por presentación, como se señaló más arriba en el desarrollo de la quinta meditación cartesiana.

Lo ajeno del otro se presenta ante mí como propio, eso ajeno aparece bajo modalidades que se va construyendo desde la propiedad del yo, el yo mismo genera el mundo, pero reconoce aquello que le es ajeno, y lo reconoce como fenómeno. En esto consiste la tematización constitutiva del ego al alter ego.

²¹ Herszenbaun, Miguel. “La intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas y Fenomenología del espíritu”. *Nuevo Itinerario, Revista digital de Filosofía*, 9 (2017), p. 88.

La propuesta fenomenológica de Husserl logra fundamentar la experiencia de los otros extraños, de un modo limitado, ya que no les da un espacio originario, sino su fundamentación consiste en el experimentar a los otros como analogables al propio ego, dándole tratamiento como una subjetividad no radical, frente al sujeto que es constituidor y cognoscente a la vez.

La fundamentación de la experiencia de lo extraño radica esencialmente en encontrar dentro de su experiencia el ego, un objeto físico análogo a su cuerpo, que se comporta como sí mismo, parece que piensa, recuerda, incluye y proyecta, y por lo tanto es constituido como un objeto análogo a su propio cuerpo, intuyéndolo como un *alter ego* que parece vivir y gobernar ese cuerpo físico de allí.

1.2 DE LA EXPERIENCIA DE LO EXTRAÑO, A LA RADICAL DIMENSIÓN ORIGINARIA DE LA ALTERIDAD, EN LA FENOMENOLOGÍA DE EMMANUEL LEVINAS.

El fenómeno de lo extraño parece no tener un peso relevante ni significativo en la historia de la filosofía, como suele serlo la pregunta por el ser. El vacío que se generó dentro de la historia del pensamiento por no abordar la experiencia de lo extraño debe cuestionarnos la relación existente entre el ego y la alteridad, así debemos preguntarnos ¿En dónde? ¿Y por qué se ausentó la pregunta por la experiencia de lo extraño en la filosofía misma? Ante este problema de la historia de la filosofía, se agradece a la fenomenología de Husserl, por abordar a la alteridad como un problema que se debe atender y no ignorar, ya que entre sus ambiciosos objetivos se encontraba fundamentar la experiencia de lo extraño.

En Husserl, es diferente. En él la herencia cartesiana sigue actuando, ya que sigue aferrado al yo y su esfera de propiedad, pero a la vez deja atrás esta herencia al concederle a la <<experiencia de lo extraño>> un carácter originario en la forma de <<accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible>>.²²

²² Wandelfels, Bernhard. "La pregunta por lo extraño". *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 32, 85, (1998) p. 91.

Después del intento filosófico de Husserl, de reestructurar a la filosofía y fundamentar la experiencia de lo extraño, surge al interior de la fenomenología diversas posturas que la critican internamente. En este sentido el proyecto del maestro es abandonado por los fenomenólogos, que comenzaron a objetar el intelectualismo que concibe a la consciencia como el único campo posible de sentido de la realidad y la otredad.

Entre estas diversas posturas fenomenológicas resalta nuestro pensador Emmanuel Levinas que coloca en el centro de la discusión filosófica el problema de la experiencia de lo extraño, como alteridad, crítica de la que nos ocuparemos a lo largo de esta investigación.

1.2.1 PRIMACÍA DE MISMO SOBRE OTRO.

Para comprender la crítica interna y radical que hace Emmanuel Levinas a la fenomenología, es importante saber de buena tinta el contexto social, político y económico en que vivió. Emmanuel Levinas fue un filósofo judío que nace en Kaunas, Lituania, el 12 de enero de 1906, fecha correspondiente al 30 de diciembre de 1905 según el calendario juliano, por lo que en algunos lugares se señala esta última como fecha de su nacimiento, vivió durante el Siglo XX, en el llamado siglo de las guerras, el exilio y el cautiverio marcaron su vida, al sufrir directamente los estragos de las mismas. El genocidio nazi le hizo perder a su familia, a excepción de su mujer, que fue oculta por unas religiosas católicas. Sus obras son resultado de una progresiva identificación entre su vida y el judaísmo, este último sería la característica primigenia de su obra, con la que se identificará siempre como “filósofo judío”.

El periodo de las llamadas “guerras mundiales” época en la que vivió, reflejó la carga ideológica y filosófica que llevó a sus últimas consecuencias la modernidad. Esta situación lo llevó a formular de un modo muy distinto el tema de la alteridad a la de sus maestros Husserl y Heidegger.

Levinas se encamina a denunciar la primacía del ego sobre el alter ego, confrontando las ideas filosóficas de Husserl, Heidegger y Hegel, ya que, para él, el idealismo trascendental termina reduciendo al otro en un alter ego, mientras que el realismo ontológico de Heidegger totaliza la singularidad de lo otro a la medida del ser; mostrando una primacía del ego, sobre el otro.

Su magna obra *Totalidad e Infinito*, crítica el pensamiento occidental, especialmente a la ontología y a la totalización ontológica, que solo es posible gracias a la violencia ejercida a lo diferente. La totalización ontológica termina colocando en el centro al sujeto triunfador, centro constitutivo, desde el cual lo otros aparecen como vencidos por la luz de la razón constitutiva del ego, y es por medio de la violencia, la marginación, segregación y opresión, que logra su cometido.

Para Lévinas la ontología solo es capaz de concebir lo exterior por medio de la violencia, eso significa que toda trascendencia es siempre dentro del ser, o en caso extremo en referencia última del ser. Por esta razón la prioridad de sus investigaciones no será el ser ontológico, sino la alteridad, a la que dedicará su vasta obra.

1.2.1.1 TOTALIDAD, UNIDAD, IDENTIDAD. REDUCCIÓN DE OTRO A MISMO.

Levinas considera que la filosofía en occidente ha sido y sigue siendo una ontología, inclusive, al buscar superar el ontologismo, solo se ha encontrado con un nuevo concepto del ser. La idea de totalidad se ha estructurado en torno a dos puntos fundamentales, la ontología y la totalidad histórica.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo otro al mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.²³

²³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España, 2006, p.39

La totalidad ontológica es identificación del ser existente, entre el yo y el otro, partiendo siempre de una primacía del ego frente al otro, convirtiéndose en una teoría del dominio. La relación entre el ego y el otro es una relación de dominio; donde la comprensión de la alteridad queda disuelta en el sistema filosófico totalizador, esta posición ontologista termina reduciendo al otro en objeto.

Por esta razón para Levinas, la ontología al presentarse como filosofía primera conduce al ego a abordar al otro, reduciéndolo a las categorías del discurso ontológico totalizador.

...la obra de la ontología consiste en captar el individuo -lo único que existe- no en su individualidad sino en su generalidad -lo único de lo que hay ciencia. La relación con lo Otro no se cumple aquí más que a través de un tercer término que yo encuentro en mí. El ideal de la verdad socrático descansa, pues, sobre la suficiencia esencial de mismo, sobre su ipseidad, sobre su egoísmo. La filosofía es una egología.²⁴

La mediación fenomenológica del imperialismo ontológico sigue siendo evidente. La relación con el ser, que se entiende en parte como ontología, consiste en neutralizar al ente para entenderlo o para apropiarse de él. Este es el punto decisivo en el pensamiento de Lévinas, ya que, para él la relación con lo otro, no es más que la reducción de lo otro a mismo.

En este sentido la tematización y conceptualización ontológicas de la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl sobre la experiencia de lo extraño, no es paz con lo otro, sino solo supresión o posesión de lo otro. Esta posesión gnoseológica de la intencionalidad noética de la experiencia de lo extraño, de la fenomenología de Husserl, consistiría en afirmar a lo otro, pero en el seno de la negación de su independencia, es decir negar su radicalidad originaria, por lo que el aquí, el *yo pienso* vendría a ser el *yo puedo*, que daría como resultado una apropiación ontológica que explota la realidad del otro, fundamentando el ego la constitución de la otredad, a partir de su experiencia fenomenológica.

²⁴ *Ibid.* p.40

Para Levinas la labor fenomenológica de Husserl, aborda al otro considerando solamente su fenomenalidad tematizable, fundamentando al alter ego a la medida del ego. En ese sentido, el otro terminaría siendo lo que el ego sabe de él, sería un *alter ego* de mi dominio, de esta manera sí sé del él lo puedo manipular, manejar, someter y dominar. La posesión es la forma por excelencia bajo la que Otro se vuelve Mismo convirtiéndose en mío.²⁵

Para nuestro pensador la filosofía occidental desde Parménides hasta a Heidegger, ha dado mayor importancia a las lógicas de identidad y del ser, dando como resultado “una reducción de lo Otro a Mismo” donde por consecuencia el conocimiento, se ha dado en términos de aprehensión de la alteridad, buscando la homogeneidad, en la neutralidad ontológica del ser. El problema de fondo estriba en que la filosofía como pensamiento de la unidad e identidad, no respeta la alteridad del otro, sino que lo subsume al poder y criterio del ego.

La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder...no pone en cuestión Mismo, una filosofía de la injusticia...que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general...permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva fatalmente a otro poder: a la dominación imperialista, a la tiranía.²⁶

Es desde esta perspectiva que sigue prevaleciendo el deseo de apropiación y asimilación de lo otro en la historia de la filosofía, y en consecuencia a la fenomenología husserliana que, bajo categorías unitarias, el otro termina siendo poseído por el ego, dando como resultado la pérdida de la diferencia de la alteridad, que sucumbe bajo las ideas de lo común e identitario. Esto a pesar del intento de Husserl de fundamentar la Experiencia de lo Extraño, que no logra hacerlo más que desde la aprehensión analogizante, otorgándole a la alteridad por medio de la endopatía, un posible *alter ego*, al partir siempre desde su propio *ego*, que intenta fundamentar a la alteridad, pero le niega su radicalidad originaria absoluta, como se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía que coloca a la ontología como filosofía primera, según lo muestra Levinas y se ha señalado en este pasaje de nuestra investigación, y que profundizaremos en el segundo capítulo de nuestra investigación.

²⁵ *Ídem*, p. 43

²⁶ *Op. Cit.* pp. 42,43

1.2.2 DIMENSIÓN ORIGINARIA RADICAL DE LA ALTERIDAD.

El desarrollo de pensamiento de Levinas se centra en la alteridad y su dimensión originaria, entendida esta, como previa a todo conocimiento, conceptualización y tematización. En este sentido para él, la alteridad es radical y antecede a mismo, siendo condición de posibilidad de todo.

Lo otro metafísico es... una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni una alteridad hecha de resistencia al mismo, sino como una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del mismo.²⁷

En su obra magna Emmanuel Levinas, señala que la heterogeneidad del Otro no es posible más que cuando Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer como punto de partida (Yo- Mismo), ser mismo absolutamente más que como un yo, de este modo ser yo es más allá de toda individualización que provenga de un sistema de referencias. Nuestro autor cambia el término Yo por Mismo y entenderá los siguiente;

“El yo no sería un ser que permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de su identificación.”²⁸

De este modo nuestro autor distingue como Martín Buber la relación interpersonal entre mismo y otro (yo-tú), solo que en Buber la relación se presenta como reciprocidad, mientras que para Levinas esta relación, no sería en condición de reciprocidad, sino que debe de ser necesariamente asimétrica, ya que para él la relación interpersonal no es iniciativa de un ego constituidor de la realidad como lo pensaría Husserl, sino que esta relación es previa a cualquier acto de Mismo.

²⁷ *Óp. Cit.* p. 62

²⁸ *Ídem* p.31

1.2.2.1 PENSAR LO INFINITO.

Así, ante todo, la alteridad es la idea de lo Infinito en el Mismo, en el Yo. Establecida esta matización, la alteridad se cifra en la relación entre lo Infinito y Mismo (Yo); esta relación es metafísica, porque está más allá de todo más allá conceptual porque la relación se da antes en el orden del existir del existente, que en el orden del ser.

La alteridad se significa en el darse lo Infinito al mismo. Este “darse” no consiste en un movimiento simétrico en la serie del conocimiento objetivo de una conciencia objetivante, sino en un acontecer, en un ser que acontece y aparece, que mora y al que se le reconoce. El darse de lo Infinito se significa darse en una relación de “asimetría metafísica”, es decir, en una relación que se funda en la imposibilidad de integrarse.

La idea de lo Infinito en nosotros apunta a una trascendencia absoluta, inaprehensible, que desborda su propia idea. El movimiento es también asimétrico, su término no es el Yo, sino lo Otro, lo Infinito propio, y positivo metafísicamente posible en el reconocimiento y no en la correlación. Precisamente, a partir de esa misma inversión metafísica levinasiana, la relación entre lo Infinito y el Mismo es una relación ética y la conciencia es una conciencia moral.

Levinas atribuye a la alteridad una esencia que consiste precisamente en ser exterioridad absoluta de lo Otro con respecto a Mismo, y que motiva que lo otro se nos dé siempre como inagotable e inabarcable en su totalidad- de ahí la noción de infinito, que alude a la carencia de límites-. En la metafísica del otro “el yo es destituido de su posición dominante de sujeto trascendental” y pasa a definirse como un ser relacional, que se posiciona con respecto a la alteridad.²⁹

²⁹ Fernández, Olaya. “Levinas y la alteridad; Cinco Planos”. *Brocar. Universidad de la Rioja*, 39, (2015) p. 423-443

La idea de lo Infinito no es un objeto y, por tanto, el pensamiento de la idea de lo Infinito no es el pensamiento de un objeto. La idea de lo Infinito es la relación con la alteridad, que se constituye en otro absolutamente, inabarcable por incomprensible, separada, “irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad”.³⁰

La alteridad es la presencia del Otro en el mismo; una presencia que se conforma como “relación entre libertades [...]; una relación con lo infinito que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal”.³¹

El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, me hace responsable antes de que pueda responderle. Lo que él tiene de totalmente otro es la intransitividad de su relación conmigo: tengo que responder antes que él me responda y aun cuando no me responda; solo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de información me constituye como sujeto único que ni puede evadirse ni dejar su puesto a otro.

³⁰ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2006, p.225

³¹ Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 59

CAPITULO II. REPENSAR LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

2.1 RELACIÓN ENTRE MISMO Y OTRO

La crítica a la idea de totalidad cuestiona la forma en que mismo se ha posicionado frente al otro, así como la relación de poder existente entre ambos, que se ha dado a lo largo de la historia de la filosofía. La crítica levinasiana permite quebrar los bordes y límites impuestos por los discursos que contienen a la alteridad, esto a partir de la idea de infinito. La idea de infinito proviene de la exterioridad y del encuentro que surge del encuentro entre Mismo y Otro.

Este encuentro no es algo que se da en nuestra conciencia, sino más bien en el orden del existir, de la relación entre mismo y otro. Esta relación entre Mismo y Otro no se da en términos de identidad al modo de $A=A$; tampoco lo hace en la negación de $A=\text{no } B$, ó, $B=\text{no } A$; menos aún en una relación optimista y romántica de la igualdad.

La identificación de Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: <<yo soy yo>. La originalidad de la identificación, irreducible al formalismo de $A \text{ es } A$ escaparía en tal caso a la atención. [...] la relación entre Yo y el Otro comienza con la *desigualdad* de los términos, mutuamente trascendentes, en la que la alteridad no determina al otro formalmente como la alteridad de B respecto de A que resulta tan solo de la identidad de B, distinta de la alteridad de A. Aquí, la alteridad del Otro no resulta de su identidad, sino que la constituye: Otro es el Otro.³²

Para nuestro pensador, el otro afecta al sujeto y hace parte en él, conservando de este modo la originalidad de su ser, desde la exterioridad de su alteridad absoluta y originaria. En este sentido mismo y otro se encuentran implicados entre sí en la coexistencia, pero esta relación se da en el orden existencial del cara a cara, en este sentido es anterior a cualquier

³² Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p. 32,287

conceptualización del orden epistemológico-ontológico, y en consecuencia esta relación se da en el orden de la ética. La relación entre mismo y otro es ética.

De este modo la relación entre mismo y otro, no se da ya en el orden de la identidad y la ontología, sino en la relación ética, que consiste en el salir de mismo a otro, a su exterioridad, en esto consiste la metafísica en el deseo de lo otro, el deseo de lo infinito.

“La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación, de la libertad y el poder, no ésta en contra de la verdad: va hacia el ser de su exterioridad absoluta y cumple la intención misma que anima la marcha hacia la verdad. Esta relación con el otro como interlocutor, esta relación con un ente, precede a toda ontología. Ella es la relación última en el ser. La ontología supone a la metafísica.”³³

La relación entre mismo y otro no se vive en el anonimato de seres impersonales, exige que tanto mismo y otro se confronten existencialmente en el cara a cara. Lo que implica comprender al otro como experiencia que me afecta y me desborda, como un ser infinito absolutamente otro.

2.1.1 CONSIDERACIONES DE SEPARACIÓN Y ASIMETRÍA

Para abordar la relación que se da entre mismo y otro es importante tener presente las siguientes consideraciones que nos permitirán adentrarnos a la comprensión del otro. Primeramente, entre mismo y otro existe una separación, impuesta por la infinitud del otro y en segundo lugar la relación entre mismo y otro es completamente asimétrica.

³³ *Ídem.* p. 44,45.

Decir lo anterior no implica que de nuestro análisis se de algún tipo de comprensión totalizante de la relación entre mismo y otro, ya que la idea de infinito, que viene de la exterioridad del otro, rebasa el pensamiento de la adecuación, de este modo se diluyen las categorías formales que buscan englobar y empaquetar a lo otro.

Mismo y Otro están a la vez, en relación y se *ab-suelven* de esta relación y quedan absolutamente separados. La idea de infinito exige esta separación. Se planteó como la estructura última del ser, como la *producción* de su misma infinitud.³⁴

Es de suma importancia hacer énfasis en que mismo y otro están en relación y a la vez se ab-suelven de esta relación, quedando absolutamente separados, ya que la idea de infinito exige esta separación. Como señala Levinas en *Totalidad e Infinito* en el subtítulo *Separación y Absoluto*, pensar la separación entre mismo y otro, contradice el privilegio de la unidad que se afirma en la filosofía, principalmente desde el pensamiento de Parménides, Espinosa y Hegel, ya que para ellos toda separación sería incompresible e irracional, ya que la separación resultaría de una ilusión, y este ser separado, recorrería un camino de nostalgia de vuelta hacia su fuente metafísica, que terminaría en un retorno a la unidad. “Las posiciones que acabamos de resumir contradicen el antiguo privilegio de la unidad, que se afirma de Parménides a Espinosa y Hegel”.³⁵ Sin embargo, nuestro pensador hace una crítica a la filosofía de la unidad, ya que esta no ha sabido dar cuenta de donde viene la ilusión de lo absoluto.

³⁴ *Ídem* p. 109

³⁵ *Ídem* p. 109

Para profundizar en la separación y criticar la filosofía de la unidad, Levinas se sirve de la metafísica de Platón, que concibe el Bien como separado de la totalidad de la esencia, más allá de una estructura que la totalidad admite. De este modo para Platón el Bien es el Bien en sí, lo que se encuentra más allá del ser. Nuestro autor encuentra su inspiración en el diálogo de La República en donde se lee esto:

Del mismo modo puedes afirmar que el bien no confiere a las cosas inteligibles esta capacidad (generación, crecimiento y alimentación), sino que su ser y esencia se les agrega también por obra de aquél; sin embargo, el bien no es la esencia, sino algo que se encuentra aún por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder. (Libro VI, 509 b)

La relación entre mismo y otro no vincula términos de complementariedad al modo en que se faltan el uno del otro, sino más bien en términos en los que ellos mismos se bastan. De modo que esta relación de separación es una relación de Deseo, de seres que han llegado a la posesión de sí mismos, cuando se parte del ser separado, en relación con otro, el intento de un retorno a él lo sobrepasa, abriendo así paso a una relación al orden del Bien.

El Lugar del Bien por encima de toda esencia, es la más profunda enseñanza definitiva no de la teología sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera sí al que no engloba -y que cumple gracias a esta vecindad de un ser separado, su infinitud misma...³⁶

El infinito se abre al orden de Bien como señala Levinas se trata de un orden que no contradice, sino que sobrepasa las reglas de la lógica formal, pues la distinción entre necesidad y deseo no pueden ser expresadas en un lenguaje formal, sino en el orden de la necesidad.

³⁶ *Op. Cit.* p. 110

La separación es la constitución misma del pensamiento y de la interioridad, o sea de una relación en la independencia mutua. El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración del otro.³⁷

2.1.1.1 ASIMETRÍA

Para poder tener la idea de infinito es necesario existir como ser separado. Un ser separado a la vez se relaciona con la metafísica, esto implica una relación que no se puede absorber.

La relación entre mismo y otro es metafísica, porque está más allá de todo más allá conceptual, consiste en el darse del infinito, que implica un movimiento asimétrico en una relación que se funda en la imposibilidad de integrarse. De este modo la idea de infinito apunta a una trascendencia absoluta, inaprehensible que desborda su propia idea.

Lo absolutamente otro se manifiesta desde una posición de asimetría, desde la máxima altura del señorío, pero a la vez puede hacerlo a través de la más hiriente miseria.

Lo trascendente infinitamente otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero de la viuda y del huérfano.³⁸

La dimensión de altura del otro excluye la posibilidad de considerar a lo absolutamente otro como un "alter ego", sea por relación o por negación. La dimensión de altura viene de la infinitud del otro, esto le permite substraerse de la tematización del ego. El otro es lo único que escapa de la tematización.

³⁷ *Ibid.* p. 111, 112

³⁸ *Ídem.* p.50

La dimensión de altura en la que se sitúa el otro es como la primera curvatura del ser -en ello está el privilegio del otro-, el desnivel de la trascendencia. El otro es metafísico. El otro no es trascendente, porque entonces sería libre como yo. Su libertad por el contrario es una superioridad que viene de su trascendencia misma.³⁹

Precisamente a partir de la inversión levinasiana de la metafísica, la relación entre lo infinito y mismo es una relación ética y la consciencia es una consciencia moral.

2.1.2 ROSTRO Y EPIFANÍA

2.1.2.1 ROSTRO

La noción de rostro describe la experiencia de la radical alteridad integrada por la idea de infinito, del encuentro cara a cara entre mismo y otro. El rostro es el modo concreto en que el otro se manifiesta y entra en relación con mismo. “A la manera en que se presenta otro sobrepasando *la idea de otro en mí*, la llamamos, en efecto rostro”.⁴⁰ El rostro se presenta frente a mismo en su negación de ser contenido, no puede ser comprendido ni englobado, de este modo el otro se encuentra al margen de la experiencia sensible que suscita. Es importante señalar que el rostro no es el conjunto de una serie de elementos corporales, como los ojos, frente, nariz, boca, mentón etc.

Para nuestro autor el rostro desborda la imagen plástica que se puede generar del encuentro superficial entre mismo y otro. Este desbordar o excedencia es su significación.

³⁹ *Óp. Cit.* p. 91

⁴⁰ *Ídem.* p.48

El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*, la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino [por sí mismo]. Se *expresa*.⁴¹

El rostro precede a la imagen resultado de la aprehensión, distinguiéndose de sus cualidades naturales, incluso más allá de cualquier contexto, “como un <<rostro sin mundos>>, es decir, siempre está más allá de cualquier cultura, etnia, estética, sentimiento, afecto, género, etc.”⁴²

La noción de rostro, a la que vamos a recurrir a todo lo largo de esta obra, abre a otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngabung* (donación de sentido) y, así, independientemente de mi iniciativa y poder. Significa la anterioridad filosófica del ente respecto del ser; una exterioridad que no apela ni al poder ni a la posesión; una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo y que, sin embargo, preserva al yo que la acoge.⁴³

En ese sentido la expresión del rostro es el aparecer más allá del contexto, que equivale a significar fuera de los márgenes de la totalidad; remitiendo en el acontecer del cara a cara la idea de infinito. La expresión del rostro no consiste en darnos la interioridad del otro. El rostro que se expresa presupone su autenticidad absoluta, es una presentación de sí mismo por sí mismo, que es garante de su epifanía <<*revelación, manifestación*>>.

⁴¹ *Ibid.* p. 48

⁴² Moreno, César. «Rostro sin mundos. Inmanencia de la proximidad y pathos de lo interhumano en la metafísica de Emmanuel Lévinas», en M., Barroso Ramos, y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 149

⁴³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p. 44,45.

2.1.2.2 EPIFANÍA DEL ROSTRO

La epifanía del rostro es expresión y discurso. La originalidad de esta expresión y discurso no reside en la información que se pueda proporcionar del mundo interior y oculto del otro, ya que como se mencionó más arriba, el otro da cuenta de su asistencia, de su propia manifestación. Sin embargo, esta asistencia no corresponde a la imagen o la aprehensión de su alteridad, si no a la solicitud que me concierne desde su Altura y Humildad. “En el deseo se confunden los movimientos que van hacia la altura y la Humildad de del Otro”.⁴⁴

Así pues, el otro se expresa en la epifanía del rostro, que se impone y me interpela, llamándome desde su miseria y desnudez, con su hambre, sin que yo pueda ser sordo a su llamada. En la epifanía del rostro reside la esencia ética del lenguaje.

La manifestación del rostro es el Primer discurso. El rostro se presenta como es otro por sí mismo, sin referir a ningún intermediario o sistema, se presenta desnudo y en su desnudez, presenta su humanidad, que interpela a mismo; exigiendo y suplicando, desde su miseria-indigencia y desde su altura-señorío. Ya que como carente de todo tiene derecho a todo.

“Esta mirada que suplica y exige -que no puede suplicar más que porque exige-, privada de todo porque tiene derecho a todo y a la que reconoce dando -igual que <<se pone las cosas en cuestión dando>>-, esta mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es despojamiento e indignicia. Reconocer al otro es reconocer un hambre. Reconocer al otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, a quien se aborda con un <<usted>>, en una dimensión de altura.”⁴⁵

En la contextura del mundo, el otro no es casi nada, desde esta postura se le busca superar, violentar, instaurar relaciones pragmáticas y de explotación, en consecuencia, el otro parece encontrar sentido en función de cumplir mis

⁴⁴ *Ídem.* p. 222

⁴⁵ *Id.* p. 78

finés. Sin embargo y muy a pesar de las éticas de la autonomía, del pragmatismo, hedonismo, egocentrismo, la epifanía del rostro como rostro, instauro la apertura de la humanidad, así como la respuesta responsable a la alteridad.

Es desde la desnudez del rostro que se me manifiesta el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano, esta desnudez paraliza mi poder poder. En la resistencia ética entre mismo y otro, resplandece el rostro del otro, y es en la desnudez de sus ojos que me miran y ordenan. El primer discurso de la epifanía del rostro es <<No asesinarás>> .

La expresión que en el rostro introduce en el mundo no reta a la debilidad de mis poderes, sino a mi poder poder... Lo que en concreto quiere decir que el rostro me habla y, con ello, me invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo, ya sea de disfrute, ya sea de conocimiento.⁴⁶

2.2 EL OTRO, MANIFESTACIÓN DE RESISTENCIA

2.2.1 VIOLENCIA Y SUPRESIÓN DE LO OTRO

La ética de Levinas es una crítica al poder, que encuentra su justificación, en la historia de la filosofía occidental. Esta crítica se enfoca principalmente a la ontología como filosofía primera y ciencia de lo impersonal, que subordina la relación de los entes con el ser. Dando como resultado la violencia y en su modo más radical la supresión de la alteridad.

La crítica más clara al intento de comprender y tematizar a la alteridad se forma a partir de la experiencia teórica y práctica de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia.

⁴⁶ Ídem p. 219

Desde el renacimiento el hombre se ha colocado como medida y criterio de todas las cosas, el hombre renacentista ya no valora desde un orden sobrehumano como se hacía en la edad media, sino busca hacerlo afuera de las referencias teológicas, religiosas o metafísicas, que se encontraban jerarquizadas de forma primigenia en el medioevo.

El hombre singular fue tomando consistencia, hasta ir desembocando en el individualismo y egocentrismo, que representa a gran parte de la llamada filosofía moderna, esto partiendo del axioma cartesiano del yo, como pensamiento, *cogito ergo sum*. Este ego se vuelve incuestionable y fundamenta a gran parte de la filosofía moderna. Es así como, desde las posturas filosóficas en donde se tiene el primado del ego, el otro e incluso el cuerpo del ego, se debían de recuperar como una conquista de la razón, que busca asimilar e integrar a la realidad en el ego.

Hay que invertir los términos. Para la tradición filosófica, los conflictos entre Mismo y Otro se resuelven por medio de la teoría, en la que Otro se reduce a Mismo, o concretamente en la comunidad del Estado, en que bajo el poder anónimo (aunque sea inteligible) el Yo vuelve a encontrarse con la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad.⁴⁷

Es así, que, frente al ego, se encuentra un alter-ego que suele convertirse en un obstáculo o un rival, del que hay protegerse e incluso superar. De este modo, el otro se manifiesta en algunos sistemas filosóficos modernos, como fuente de amenaza, que provoca temor y rechazo a lo desconocido, por parecer peligroso al horizonte de comprensión que sustenta al sistema filosófico mismo de identidad, como ontología de la totalidad.

⁴⁷ *Ibid.* p. 44

La relación con el ser, que se pone en juego como ontología, consiste en neutralizar el ente para entenderlo o para cogerlo. No es, pues, una relación con lo otro como tal, sino la reducción de lo otro a Mismo. Tal es la definición de libertad: mantenerse contra lo otro pese a toda relación con lo otro asegurar la autarquía de un yo. La tematización y la conceptualización, que, por otra parte, son inseparables, no son paz con lo otro sino supresión o posesión de lo otro. La posesión, en efecto, afirma a otro, pero en el seno de una negación de su independencia. <<Yo pienso>> viene a ser <<Yo puedo>>: una apropiación de lo que es, una explotación de la realidad. La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder...⁴⁸

La anhelada y buscada apropiación de la alteridad en los sistemas filosóficos, principalmente en los modernos, se apoyan del respaldo discursivo de la ontología y la política. La totalidad de estos sistemas reclaman suprimir la diferencia entre lo propio y lo extraño, algunos sistemas buscan hacerlo a través de la participación de mismo y otro en el todo, en la totalidad; algunos buscan hacerlo en la participación de lo común que concierne a uno y a otros en la totalidad del comunitarismo, por otra lado tenemos a otros como lo es el Estado liberal, que lo hace a través de la sumisión frente a la leyes, que incluye a todos de manera indiscriminada en una totalidad, que en el fondo descansa en la violencia de la supresión de la alteridad, por medio de la totalidad.

De este modo del encuentro de Mismo (ego) con Otro, surge una sensación de inquietud, que provoca rechazo, violencia y hasta supresión de la alteridad, que busca aferrarse a la posesión violenta de lo extraño para aminorarlo o de forma radical suprimirlo.

⁴⁸ *Ibid.* p. 42

La sugerente lectura que propone Lévinas supone, en una primera instancia, asociar casi demasiado estrechamente violencia, poder y dominación, ya que la crítica señala al gesto de englobar toda comprensión del ente mediante recursos que anulan su alteridad. Así es como se expresa la filosofía del poder: el constante intento de reducción de la alteridad absoluta de lo Otro a lo Mismo, es decir, a la dominación y al encierro de lo Otro en una totalidad... Ella representa el carácter genérico de una serie de actitudes de la conciencia ante la experiencia que se pueden describir bajo la regla de la reducción de lo otro a lo mismo, a lo idéntico, es decir, al sujeto. Lo propio de la filosofía de la totalidad es ser una egología, una filosofía del Yo”⁴⁹

La crítica de Levinas a la historia de la filosofía occidental, consiste en asociar violencia, poder y dominación, esta tríada, busca englobar la comprensión de la realidad bajo el concepto de totalidad, que descansa en la violencia o supresión del otro, en la comprensión del ente mediante recursos que anulen su alteridad.

“Esto está correctamente fundado en la descripción misma de totalidad con la que trabaja Levinas, en cuanto estructura finita que opera como principio de inteligibilidad, comandada por la regla de reducción de la alteridad a la conciencia en el seno de la experiencia”.⁵⁰

De este modo el concepto de totalidad es un concepto clave para su crítica ya que se expresa como filosofía del poder, que busca reducir, dominar, encerrar o incluso suprimir la alteridad absoluta de lo otro.

⁴⁹ Campos Salvaterra, Valeria. “El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 10 N° 1., Mayo (2019), pp. 101-102

⁵⁰ Peñalver, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid, Caparrós, 2000, p. 173

2.2.2 EL OTRO COMO RESISTENCIA

Ante la tendencia totalizante de la filosofía occidental que se manifiesta como violencia y supresión de lo Otro a Mismo, la filosofía de Levinas se manifiesta como una inversión metodológica que se ocupa de lo otro, del modo en que se constituye la subjetividad, así mismo pondrá suma atención en la relación entre Mismo y Otro.

En efecto, para nuestro autor el encuentro del Otro con Mismo se hace como una irrupción que desborda al ego, este desbordar responde al orden del existir del existente, como una experiencia y temporalidad que no le pertenece, dicha metodología responde a una categoría relacional de la ética, de la existencia entre Mismo y Otro, que va más allá de la comprensión ontológica y epistemológica.

Lo anterior, implica ver al Otro como alguien o algo que irrumpe de forma violenta la singularidad del ego, que lo cuestiona e incluso lo pone en duda, y lo hace desde su absoluta alteridad originaria, en este sentido el Otro desde su exterioridad y radicalidad, violenta e irrumpe con el intento de totalización de Mismo sobre Otro.

La alteridad del Otro irrumpe violentamente como excedencia del ser, ante la voluntad o pensamiento que pretende contenerlo. En otras palabras, el Otro es resistencia, ruptura de la totalización de la experiencia que despliega en el orden ético de la relación, esto ocurre sin que puede elegirse o evitarse. La relación con el Otro es una relación con su rostro.

El rostro se niega a la posesión a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible que todavía se deja captar se trasmuta en resistencia a la presa... La expresión que el rostro introduce en el mundo no reta a la debilidad de mis poderes, sino a mi poder poder...Lo que en concreto quiere decir que el rostro me habla y con ello, me invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo, ya sea de disfrute, ya sea de conocimiento.⁵¹

⁵¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p.219

Siguiendo la argumentación de Levinas, el Otro, no se ofrece a la totalización, se manifiesta como resistencia, que escapa de mi poder poder. El Otro abre otro tipo de posibilidades, entre ellas las tomadas por la mayor parte de la filosofía occidental y la filosofía moderna, que para Lévinas descansan en la violencia y supresión de la alteridad.

El otro al ser, radical, completamente otro, es libre de mi voluntad y deseo, al cual no puedo coger. De la resistencia del Otro puede surgir en consecuencia, del deseo de Mismo (ego), el deseo del poder, “el yo puedo matar”. El otro puede decirme soberanamente que no, se ofrece a la punta de la espada o la bala de revolver y toda la inquebrantable dureza de su <<para sí>> con ese intransigente no que se opone.⁵²

2.2.2.1 LECTURA ÉTICA DEL ASESINATO “NO MATARÁS”

El pensamiento de nuestro autor es resultado de su experiencia de vida, como judío y filósofo. Al haber vivido él en forma personal los estragos de la segunda guerra mundial y al haber perdido a su familia en los campos de concentración nazi, se pronunció en contra de la supresión y violencia del otro. Nuestro pensador se alzó en contra del asesinato desde la lectura hebrea y del memorial de su pueblo, un pueblo en resistencia y en exilio.

En este sentido Lévinas abordará el asesinato y el querer matar, de forma muy particular como ningún filósofo lo había hecho antes. Para continuar con el desarrollo de mi investigación añado el siguiente texto del libro del Génesis (GN 4, 1-16):

1. Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: «He adquirido un varón con el favor de Yahveh». 2. Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. 3. Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo. 4. También Abel hizo una población de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los

⁵² *Ibid.* p.221

mismos. Yahveh miró propicio a Abel y su oblación, 5. mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. 6. Yahveh dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? 7. ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar». 8. Caín, dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahveh dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» 10. Replicó Yahveh: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. 11. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. 12. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra». 13. Entonces dijo Caín a Yahveh: «Mi culpa es demasiado grande para soportarla. 14. Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará». 15. Respondióle Yahveh: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces». Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara. 16. Caín salió de la presencia de Yahveh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

El pasaje tan conocido de Caín y Abel deja ver de forma arquetípica, el querer matar al otro y como el otro se manifiesta como resistencia a mismo. Caín se posiciona de forma dominante sobre el otro, Abel su hermano. La lectura judía de dicho pasaje llama a mismo a responder por el otro es Dios que lo interpela y le pregunta ¿Dónde está tu hermano? Lo llama a responder por su hermano, por el otro; al cual ha asesinado por haberlo interpelado, confrontado al manifestarse como alguien completamente otro.

La intencionalidad espontanea de esta pasión <<pasión del asesinato>> apunta a la aniquilación. Cuando estaba matando a Abel, Caín debía de poseer de la muerte este saber. La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del otro en el asesinato. Pero esta se presenta allí a la vez, como una especie de imposibilidad.⁵³

El acto de Caín no lo libra de su responsabilidad, al querer suprimir a su hermano no logra dominarlo, incluso su cuerpo se le manifiesta como resistencia, el acto de Caín es un acto fallido de poder. La sangre de Abel ofrecida por la mano de Caín a la tierra clama justicia desde el suelo. Después de dicho acto Caín queda señalado por la culpa, la cual no puede soportar, porque debe de responder por su hermano, por su muerte.

El asesinato ejerce un poder sobre lo que escapa al poder. Es aún poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero es ya impotencia, porque el rostro desgarrar lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro proporciona su única <<materia>> posible a la negación total. No puedo querer matar más que a un ser absolutamente independiente; a quien sobrepasa infinitamente mis poderes y que, por eso mismo, no se les opone, sino que paraliza el mismo poder poder. El otro es único ser al que puedo querer matar.⁵⁴

En ese sentido desde una lectura de la filosofía hebrea de Levinas, el asesinato es el resultado final de la violencia, que evidencia el fracaso del poder por la imposibilidad de someter y dominar al otro: una contradicción y paradoja del poder que disuelve la totalización.

⁵³ *Op. Cit.* pp. 262-263

⁵⁴ *Op. Cit.* p.220

Al existir siempre la posibilidad de matar al otro por la imposibilidad de someterlo, surge desde lo infinito de la trascendencia del rostro del otro, un imperativo más fuerte que el propio crimen, <<no matarás>> este es el primer mandato de la ética, que se presenta como resistencia ética que paraliza mis poderes y se alza dura y absoluta del fondo de los ojos inermes en su desnudes y su miseria.⁵⁵

El primer mandato ético de la alteridad es adoptado por Levinas del mandamiento bíblico no matarás: “El principio ‘no matarás’ es la significancia misma del rostro”. El rostro es, de derecho, lo que prohíbe matar, o aquel cuyo significado consiste en decir “no matarás”.

El asesinato viola la ley primera del rostro, pero al violarla la confirma, confirma la asimetría irreductible del otro, su posición de altura y su mandato irrecusable, irreductible al sentido totalizante: una ley que deja abiertas las posibilidades y caminos de su aplicación.⁵⁶

La filosofía de Levinas proporciona los elementos necesarios para una reconstrucción filosófica o la creación de una filosofía más allá del ser. La experiencia de su vida como filósofo y judío, como exiliado, preso y víctima de la violencia ejercida del poder totalitario nazi, que desemboca en la violencia, supresión y asesinato en manos del régimen, hace de su filosofía un pensamiento de la escucha, un pensamiento atento a los tiempos que, al modo de la eterna alegoría de Caín y Abel, la sangre de millones de víctimas del poder y la violencia a lo largo de los tiempos aún exige justicia.

De este modo, la pregunta que Yahveh hace a Caín ¿Dónde está tu hermano? Aún resuena como interrogante que interpela la historia del pensamiento, que la hace responsable del otro, a modo de mandato.

⁵⁵ *Ídem*. p. 222

⁵⁶ Campos Salvaterra, Valeria. “El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 10 No 1. Mayo (2019). p. 110

2.2.3 ACOGIDA Y HOSPITALIDAD

El discurso de la acogida introducido por Lévinas, contrapone las ideas de totalidad e infinito, por un lado, la primera corresponde al pensamiento teórico, epistemológico; mientras que la segunda corresponde al plano ético-moral, al modo en que me relaciono con el otro. Lo anterior puede tomar dos vertientes por un lado puedo tomar una posición hostil y de lucha frente al otro, que implicaría la violencia y supresión de su alteridad, que corresponde al movimiento de la totalidad. La otra vertiente es la que se manifiesta en la idea de infinito, de la epifanía de rostro, que me demanda desde su altura.

En esta acogida del rostro (acogida que es ya es mi responsabilidad para con él y en la que, por tanto, él me aborda partiendo de una dimensión de altura, y me domina) Se instaura la igualdad. O bien la igualdad se produce allí donde el otro manda a mismo y se le revela en la responsabilidad, o bien la igualdad no es más que una idea abstracta y una palabra. No se le puede desprender de la acogida del rostro, de la que ella es factor.⁵⁷

La idea de infinito desborda el pensamiento finito entre mismo y otro, este hecho acontece independientemente de que mismo decida acoger o no acoger la alteridad del otro. El contenido infinito del otro efectúa la relación con el pensamiento finito, en este sentido el pensamiento finito aprende en todo momento la relación con lo infinito. Esta situación es la acogida del rostro.

El discurso de acogida es una enseñanza que viene de la exterioridad y aporta más de lo que mismo (ego) puede contener, es una hospitalidad: un extraño en mí, el infinito en tensión con lo finito.

⁵⁷ *Ídem.* p. 240

La idea de totalidad y la idea de infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica; la otra es moral. Hay que tener la idea de lo infinito la idea de lo perfecto como diría Descartes, para conocer la propia imperfección. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es la acogida del otro, el comienzo de la conciencia moral, lo que pone en cuestión mi libertad. Se cumple como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su ejercicio.⁵⁸

La epifanía del rostro instauro la resistencia de otro a mismo, esta resistencia cuestiona a mi libertad que es asesina en el ejercicio de su “autonomía”, así como también al derecho ingenuo de mis poderes. En consecuencia, el poder poder se ve demandado por la conciencia moral. Esta conciencia moral “empieza cuando la libertad en vez de justificarse, por sí misma, se siente arbitraria y violenta”.⁵⁹

De este modo la acogida del otro solo es posible en la conciencia moral y en el deseo. La conciencia moral y el deseo no son modalidades de la conciencia, sino que son su propia condición.

La conciencia moral emerge de la epifanía del rostro, y el deseo implica la salida de la inmanencia a la exterioridad de la alteridad. El deseo metafísico hace salir a mismo hacia otro, como conciencia moral que responde al llamado del otro. Acoger la idea de otro ofrece poderes nuevos a un alma que ya no está parálitica, le otorga don de manos llenas, hospitalidad, bondad, generosidad y responsabilidad.

⁵⁸ *Óp. Cit.* p.87

⁵⁹ *Id.* p. 88

Poner el ser como Deseo y como bondad no es aislar previamente a un yo que luego tienda más allá. Es más bien afirmar que captarse desde lo interior, producirse como yo, es captarse con el mismo gesto que se vuelve ya a lo exterior para extra-versar y manifestar, para responder de lo que se capta y coge, para expresar, que tomar ya conciencia es lenguaje amistad y hospitalidad. Otro no es la negación de Mismo, como quería Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y Otro es una relación no alérgica de Mismo con Otro.⁶⁰

2.3 REPENSAR LA ÉTICA

El factor determinante de la modernidad reside en la noción del sujeto, que alcanza su plenitud en la posición central que le otorga Descartes al ego.

Una de las formas más elaboradas del pensamiento moderno, se encuentra en la idea del giro copernicano de la filosofía, introducido por Emmanuel Kant. El giro copernicano, representa la reflexión del ego sobre sí mismo, el sujeto obtiene la autonomía frente a la realidad del mundo exterior. En consecuencia, es a partir de la completa autonomía del sujeto, que se transforma, construye y fundamentan las diversas ciencias; así como las diversas disciplinas o ciencias filosóficas modernas, entre ellas se encuentra la filosofía de la moral, que no es otra cosa más que la ética.

La ética se ve seriamente transformada por el giro copernicano de la filosofía kantiana; por un lado, la filosofía moral de Kant se aparta de la idea de la moral basada en la felicidad, que dominaba desde la antigüedad hasta la ilustración, que incluye en cierta forma las nociones religiosas basadas en la felicidad que fueron desarrolladas por la escolástica de la edad media; mientras que por otro lado introducía la novedad de la completa autonomía del sujeto.

⁶⁰ *Ibid.* p. 345

A partir de la completa autonomía del sujeto, se transformó concomitantemente el fundamento de la filosofía práctica. Kant introducía una original y compleja teoría metafísica como fundamento de la posibilidad de la moralidad en el ser humano, cuyos conceptos clave, el de la *voluntad* y el de la *libertad*, desencadenaron una polémica.⁶¹

En efecto, por la situación general de la filosofía mencionada con anterioridad, es comprensible la postura filosófica radical de Emmanuel Levinas, esto respecto a las razones, epistemológicas, éticas y políticas, que han sido señaladas a lo largo de esta investigación.

En este contexto es necesario repensar los fundamentos y el modo de entender a la ética misma; al mismo tiempo la filosofía de nuestro pensador genera el marco teórico necesario, para reestructurar una filosofía moral de primer orden, donde la idea de autonomía sea reemplazada por la ética de la heteronomía. Su finalidad es posicionar a la ética como filosofía primera, como una postura que parte de la alteridad radical y originaria otro y no del mismo, esta ética se opondrá incluso a las éticas comunitaristas, que buscan absorber al otro en la neutralidad de un *nosotros*.

El comunitarismo es una posición filosófica que pretende restaurar de alguna manera aquel modelo. En su justificada crítica del individualismo y del atomismo liberal, los comunitaristas ponen de relieve que el individuo no precede en realidad a su comunidad, sino que, por el contrario, depende profundamente de ella. Los valores y creencias, o la comprensión del mundo comunitaria, determinan su autocomprensión y con ello también su identidad. Extremando esta línea de pensamiento, algunos llegan a decir que el individuo no elige libremente (aunque crea hacerlo así) sus valores y los fines fundamentales, sino que los encuentra siempre ya ahí en la tradición histórica de su comunidad.⁶²

⁶¹ Guariglia, Osvaldo. *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2006. pp. 21, 22

⁶² De Zan, Julio. *La ética, los derechos y la justicia*. Konrad-Adenauer- Stiftung, Montevideo, Uruguay, 2004. pp. 24-25

2.3.1 FILOSOFÍA PRIMERA

Nuestro filósofo, en su primera obra magna, *Totalidad e infinito*, materia de nuestro análisis, pone en tela de juicio a toda la tradición filosófica occidental, principalmente aquella basada en la identidad del ego y en la superioridad de la ontología como filosofía primera. El filósofo lituano considera que este primado es consecuencia de que la filosofía que solo ha considerado su aspecto griego, prescindiendo de su aspecto hebreo. Para él, el aspecto griego de la filosofía busca jerarquizar la realidad, abordándola desde categorías ontológicas de comparación, calculo, comparación, medida, orden, etc. Mientras que el aspecto hebreo de la filosofía contempla la realidad en resistencia de ser abarcada y tematizada, por lo tanto, irreducible por que precede a todo análisis ontológico de tematización.

Nuestro autor busca invertir la perspectiva filosófica en la cual la ontología aparece como filosofía primera, subordinando a la ética y a las demás disciplinas filosóficas en su yugo. Esta inversión lo lleva a desplegar un pensamiento de la alteridad, expreso en la idea de infinito, la exterioridad y en la radicalidad originaria del otro, en este sentido, plantea al otro como absolutamente otro, esto quiere decir como una singularidad irreducible, que precede y excede al ego que percibe a la alteridad como fenómeno, en la analogía de un ego con el *alter ego*, como lo consideraba Husserl.

De esta manera cuando la ontología se presenta como filosofía primera y la ética como su subordinada, la singularidad del otro es tematizada, categorizada y reducida, como consecuencia del ejercicio propio de la ontología del poder, reduciendo a lo otro en mismo, de este modo lo infinito es reducido a las categorías cognoscitivas, como se muestra en Kant, Husserl y Heidegger, así como en la totalidad ontológica y dialéctica de Hegel. En cambio, si la ética se presenta como filosofía primera, ordenaría la descategorización del individuo, instaurando la radicalidad originaria de su alteridad.

La ontología, filosofía del poder, es, como filosofía primera que no pone en cuestión a Mismo, una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general, aunque se oponga a la pasión técnica, que brota del olvido del ser ocultado por el ente, permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva fatalmente a otro poder: a la dominación imperialista, a la tiranía...Es un movimiento dentro de mismo, antes que la obligación respecto de otro.⁶³

La ética levinasiana representa la posibilidad concreta de una inversión filosófica, del discurso estéril de la ontología del poder, así posibilita una reestructuración necesaria de la filosofía misma. La ética como filosofía primera, significará la reflexión filosófica sobre el humanismo de la relación entre mismo y otro, así como de todas las relaciones humanas que deberán ser vistas y analizadas desde la perspectiva ética, así como de sus categorías relacionales y no gnoseológicas. “La primacía de la ética significa, que la metafísica se realizará en las relaciones humanas más que en las ontológicas, teológicas, estéticas, económicas o políticas, a las que es irreductible”⁶⁴

De aquí surge la importancia de tener a la ética como filosofía primera, de este modo se concreta la única realización de una intención fenomenológica que ya no pertenece a la estructura noema-noesis como en el pensamiento de Husserl, si no que esta novedad dentro de la fenomenología, establece criterios de relación del existir, en el existente, como lo son la sensibilidad, la responsabilidad, la generosidad, la libertad, etc. que son despertadas por el otro, exigiéndonos una respuesta desde su infinitud irreducible e intematizable.

⁶³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España, 2006 p.43

⁶⁴ Díez, Margarita. Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas. Instituto Emmanuel Mounier, Clásicos Básicos del personalismo No.10, Madrid, España p. 15

La presencia del otro instaura una vigilancia extrema por velar e impedir la categorización y tematización de su subjetividad, dicha vigilancia se verá atravesada por la sensibilidad, que exige al sujeto, devolver la singularidad infinita de la alteridad del otro. “La ética más allá de la visión y la certeza, bosqueja la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.”⁶⁵

2.3.2 ÉTICA, TEOLOGÍA Y RELIGIÓN

La filosofía de Levinas es el resultado metodológico, de un diálogo entre el discurso filosófico y la tradición hebrea, y del estudio del Talmud.

Esta metodología enuncia la realidad a partir del orden literario, histórico, religioso, que introduce la idea de <<revelación>>, proveniente de las sagradas escrituras y el Talmud; así como de la introducción de la idea de <<infinito>>, que se inaugura dentro de la filosofía, como se muestra en el filósofo francés Rene Descartes. “La noción cartesiana de la idea de infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total respecto a quien lo piensa”.⁶⁶

De esta suerte, la filosofía levinasiana se expresa como una especie de síntesis del diálogo entre los profetas y los filósofos. Su pensamiento filosófico-religioso solo es posible desde una perspectiva ética, que es pensable recurriendo a las ideas de <<infinito-bien-más-allá>> que para él es Dios. Así mismo Dios, es el condicionante de la experiencia y la relación ética entre mismo y otro.

⁶⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p.343

⁶⁶ *Ibid.* p.47

[...] la teología, [...] al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de una manera inverosímil [...] lo más allá del ser, la trascendencia. No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia. La teología racional, profundamente ontológica, se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser, expresándola por medio de adverbios de altura aplicados al verbo ser.⁶⁷

En este sentido Dios sería lo único capaz de explicar el más allá del ser. La cuestión de Dios es para nuestro autor inseparable a la filosofía, sin embargo, es muy cuidadoso de no encasillarlo, o encerrarlo al discurso de la filosofía occidental, que termina reduciéndolo al inmanentismo totalitario de la teología y la ontología, de los discursos de la religión o de la fe.

Tanto la teología, cuya esencia es el conocimiento teórico de Dios, como las religiones positivas, cuya comunidad de fieles "interpreta su vivencia como experiencia" y, "muy a su pesar, está interpretando a Dios, cuya experiencia pretende tener, en términos de ser, de presencia e inmanencia", suponen una ontologización y, por consiguiente, una destrucción de la trascendencia de Dios.⁶⁸

Al ser Dios infinito-trascendencia, no es susceptible de convertirse en un tema o en un discurso totalizador como lo hace la teología. Dios se convierte de este modo, en una exigencia ética, que incomoda al discurso del ser y a la primacía del ego, que se representa como comodidad del mismo. La irrupción del infinito en la epifanía del rostro, indica el camino de la responsabilidad infinita, de mismo a otro, esta responsabilidad viene de Dios.

⁶⁷ Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Caparros, Madrid, 2001, p.87

⁶⁸ *Ídem* p. 93-94

Lévinas orienta su pensamiento a la “escucha de Dios”, más allá de los discursos teológicos y de los discursos religiosos de la filosofía occidental, que concluyen en la inmanencia de la ontología. Su pensamiento busca decir en conceptos no clásicos de la teología, el significado de la “Huella” de Dios en el otro.

La interrupción aludida se gesta en la proximidad de las sensibilidades; esta se da entre los seres humanos y ella guarda y significa la huella de un Infinito que no es asible. Levinas encuentra en la sensibilidad el punto de partida de la revelación del Infinito, de aquello que él llama “Palabra de Dios” porque, inasible, solicita mi intervención o mi respuesta.⁶⁹

Para nuestro pensador el rostro y la huella expresan la presencia- ausencia de Dios, esto significa que Dios se muestra como un trascendente infinito que deja huella en el rostro del otro. “El rostro es en la huella de lo Ausente absolutamente cumplido, absolutamente pasado, absolutamente pasado”.⁷⁰ La huella del infinito, libre de toda totalización conceptual, se convierte en prójimo, que hace surgir la conciencia moral, a partir de la relación <<religión>> de mismo y otro.

Levinas reconfigura la idea de relación al concepto de religión, de este modo permite que mismo y otro se encuentren relacionados, sin establecer una identidad o unidad discursiva, como lo hace la teología que subsume a ambos en la unidad ontológica de Dios. Dice Levinas: “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad”.⁷¹ “Reservamos el término religión a la relación entre el ser de aquí abajo y el ser trascendente, que no va a parar en ninguna comunidad de concepto ni a ninguna totalidad: relación sin relación”.⁷²

⁶⁹ Fernández, Rafael. “Revelación y religión en Levinas”. *Estudios filosóficos* No. 57. Enero-junio de 2018. Universidad de Antioquia . (2018). p. 13

⁷⁰ Lévinas, Emmanuel. *El Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 1993. p. 74

⁷¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España.2016 p. 64

⁷² *Ibíd.* p. 83

La relación con lo trascendente significa que nuestra relación con lo metafísico es una relación ética antes que teológica. De este modo la ética será la óptica de lo espiritual y la dimensión de lo divino se abrirá partiendo del rostro humano y de la relación de su revelación. “La relación con Dios no es ni de saber, o *teosofía*, ni de poder, sino ética de pura responsabilidad para con los hombres”.⁷³

Nuestro pensador con la crítica a las religiones positivas y discursivas busca evitar los excesos, que se pueden dar en nombre de lo sagrado, ya que éstas buscan subordinar el pluralismo y la diversidad, al someter la alteridad y la trascendencia del otro. Sí bien nuestro filósofo tiene cierta simpatía con el cristianismo, siempre lo verá con sospecha, principalmente por los actos cometidos por la Iglesia Católica, desde las cruzadas medievales, la santa inquisición, la conquista “legítima”, hasta el silencio en el holocausto judío, etc.

Estos hechos son nombrados solo para ejemplificar y no solo para culpabilizar a una institución, ya que esto ha ocurrido en religiones-instituciones, que se encuentra fundamentadas en una onto-teología, ya que estas regularmente desembocan en una violencia y supresión, de la diversidad y el pluralismo social, que se ejerce a través de la violencia y supresión concreta del otro.

En este sentido Levinas no imagina una religión sin ética, incluso la teología estaría en función de la ética y su primacía es evidente. La religión es ética y la ética es religión, de este modo la responsabilidad como respuesta al otro representa el camino a la santidad.

...para el judaísmo, la ‘relación ética’ es una relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste... la ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni más inmediata. Lo Divino no puede manifestarse más que a través del prójimo. Para el judío, la encarnación no es posible ni necesaria.⁷⁴

⁷³ Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Caparrós, España 2004 p. 132

⁷⁴ *Id.* p. 35, 199

La responsabilidad conciencia moral, es resultado de la <revelación> del otro como “palabra de Dios”, es un llamado a mi individualidad, que reclama y exige una respuesta de amor, en la capacidad de amarlo en la diferencia de su alteridad. Para nuestro filósofo Dios pasa por el prójimo y el prójimo pasa por Dios.

2.3.3 RESPONSABILIDAD, LIBERTAD, MANDATO.

La filosofía levinasiana, obliga el repensar de la ética, a partir del discurso conceptual de la alteridad infinita como se ha demostrado a lo largo de este capítulo. Este modo de entender la ética como filosofía primera, pone en tela de juicio el pensamiento occidental orientado a una ontología del poder, que determinó, el modo en que se concibieron todas las disciplinas del conocimiento, entre ellas la teología y las religiones positivas.

La filosofía moderna es el ejemplo paradigmático de la madurez del pensamiento solipsista y del egoísmo. Lo esencial de dicha filosofía consiste en defender la autonomía del sujeto, desde categorías y conceptos como lo son la voluntad y la libertad, que serán esenciales para justificar la violencia ejercida a lo otro, trayendo como consecuencia, grandes crímenes contra la humanidad, al querer justificar una libertad autónoma y su primacía.

En este sentido, el pensamiento de nuestro autor estará enfocado a una perspectiva completamente diversa a la que se desarrolló mayormente a lo largo del pensamiento occidental. En el pensamiento levinasiano, la responsabilidad se antepone a la libertad, obligando a la filosofía a tener una nueva concepción de la libertad, y así mismo como consecuencia, formar una ética de la heteronomía, antagónica a la autonomía ética.

2.3.3.1 LIBERTAD

La libertad ha sido uno de los temas más relevantes de la filosofía; es uno de los problemas más abordados y criticados, en las teorías éticas y políticas. La mayoría de las corrientes filosóficas abordan la libertad en dos vertientes, por un lado, algunos pensadores la afirman y la defienden, mientras que, por otro lado, algunos pensadores la llegan a negar, ya que para ellos esta se encuentra en función de un determinismo, más allá de nuestra voluntad. La mayor parte de los discursos filosóficos van enfocados a justificar la libertad y a abordarla como algo que se conquista desde la autonomía individual del sujeto, como un bien en sí mismo, por encima de la exterioridad y de los otros.

Por otra parte, la filosofía de Levinas, posiciona la libertad en un orden diverso al que la han colocado las diversas discusiones filosóficas, que pretenden la justificación, primacía o incluso la negación de la libertad. Para nuestro filósofo la libertad no tiene una posición central o primaria en sus postulados éticos, sino que esta se encuentra supeditada y posterior a la responsabilidad que tiene Mismo (ego), como respuesta al otro.

Levinas, cuestiona a la libertad que se posiciona como teleología, o como algo que busca presentarse de forma espontánea: que se substraer fuera de la realidad, a la que no le interesa el mundo externo mientras logre su cometido, esto es la conquista de la libertad, por sí misma, por parte del ego.

De esta manera Emmanuel Levinas, asimila lo anterior al mito de Giges que es mencionado por Platón en el libro II de *La República*, donde se cuenta la historia del pastor Giges que, tras una tormenta y terremoto, encuentra en el fondo de un abismo, un caballo de bronce con un cuerpo en su interior, este cuerpo traía consigo un anillo de oro que el pastor conservo. El anillo tenía propiedades mágicas que, al darle vuelta, lo volvía invisible. Esto le permite a Giges seducir a la reina y con su ayuda matar al rey, para apoderarse de su reino. “La libertad espontánea se asemeja a un ser como Giges, que ve a los que lo miran sin verlo y que sabe que no lo ven, la impunidad de un ser solo en el mundo, para quién el mundo es solo un espectáculo”.⁷⁵

⁷⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España.2006 pp. 94,95,

En el fondo esta postura, señala como a través de la conquista de la libertad, el ser, busca sustraerse del mundo y de los otros que miran sin mirarlo y solo ve al mundo como un mero espectáculo, buscando lograr sus fines desde la injusticia de sus acciones, mientras haga el ejercicio de su libertad. “Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites sino a lo infinito de su arbitrariedad. Reducida a sí misma, se cumple no en la soberanía sino en la arbitrariedad”.⁷⁶

Por consiguiente, nuestro filósofo pondrá de contrapeso la presencia del otro desde su acogida que es *Ipso facto*, la conciencia de mi injusticia, que se avergüenza de sí misma en el ejercicio de su libertad.

Abordar al otro es poner en cuestión mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi apoderarme de las cosas, esta libertad de la <<fuerza que allá va>>, el ímpetu de esta corriente, al que todo le está permitido, incluido el asesinato. El <<no cometerás asesinato>> que dibuja el rostro en el que otro se produce, somete a juicio mi libertad.⁷⁷

Acoger al otro es poner mi libertad en cuestión, en lugar de justificarse, está se siente arbitraria y violenta. El otro se me impone como una exigencia desde su dimensión asimétrica de altura, que se revela en la epifanía del rostro. La libertad surge del entramado de la socialidad, donde se reconoce la presencia del otro en el cara-a-cara, que exige una respuesta más allá de mi voluntad, aunque el otro quiera cosas que yo no quiero. El otro es el originario e infinito, que me hetero constituye.

⁷⁶ *Ibid.* p.342

⁷⁷ *Ídem.* p. 342, 343

La presencia del otro -heteronomía privilegiada- no choca contra la libertad sino que es la investidura de ésta. La vergüenza de sí, la presencia y el deseo de otro, no es la negación del saber: el saber es su articulación misma. La esencia de la razón no consiste en garantizar al hombre un fundamento y unos poderes, sino ponerlo en cuestión e invitarlo a la justicia.⁷⁸

2.3.3.2 RESPONSABILIDAD Y MANDATO

La presencia del otro es la que despierta mi conciencia moral. El yo se ve afectado por la exterioridad, que lo direcciona siempre al otro, esto implica un movimiento que lo arranca de su libertad, posicionándolo como un ser creado para la responsabilidad. En consecuencia, Mismo es subjetividad, que debe entenderse como responsabilidad originaria para el otro.

La responsabilidad es la reclamación, mandato y solicitud de ayuda que hace el otro desde la epifanía de su rostro, que pone en cuestión mi identidad y libertad.

Desde este momento, el fundamento de la individualidad es una identidad no tautológica, sino basada en la sustitución (pensar el Otro en el Mismo, pensar el Mismo como sustituido por el otro). El sí mismo es el Otro en mí o la sustitución en el Otro, la cual no es una sublimación de las diferencias dentro del ser, -ser de otra manera-, sino que remite inmediatamente a otra manera que ser.⁷⁹

En este sentido, la significación plena del sujeto se encuentra en la sustitución del otro que individualiza a mismo en una responsabilidad intransferible, que surge de la solicitud del rostro del otro. La significación de ser, un ser de responsabilidad es impuesta por el otro, como un mandato, que viene desde la ética heterónoma, muy alejada de la autonomía y la primacía de la libertad.

⁷⁸ *Id.* p. 92

⁷⁹ Lévinas, Emmanuel. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Caparrós, España, 2004 p.

De este modo Levinas resalta la suprema pasividad del sujeto, el cual no puede actuar libremente, sin considerar antes la responsabilidad a la que ha sido llamado en el encuentro con el rostro del otro.

El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí no queda absorbido en la representación del rostro. Oír su miseria que clama justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable: a la vez, como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro: menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga – el ser que en él se presenta viene de una dimensión de altura: dimensión de la trascendencia, en que puede presentarse como extranjero sin oponérseme como obstáculo o enemigo; más porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial del otro, en poder yo encontrarme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano respecto de los que estoy obligado.⁸⁰

El plano ético es previo a la moral, ya que la ética establece una responsabilidad antes que una libertad. Es por la solicitud del rostro que el sujeto de responsabilidad es obligado a salir de sí mismo, ya no es para sí, sino que es hetero constituido como un uno-para-el-otro, que ya no se encierra en el egoísmo de su identificación o en la justificación de su libertad, sino que se abre a la alteridad infinita del otro, para responder a su dolor y a su necesidad.

La responsabilidad será así un mandato, que viene del rostro del otro, del cual Mismo, no podrá sustraerse ni renunciar, porque esta responsabilidad es la que le otorga su singularidad; "...la voluntad es libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que ella quiera, pero no es libre para negar esta responsabilidad misma; no es libre de ignorar el mundo con sentido en que la ha introducido el rostro".⁸¹ Ya que así mismo la responsabilidad es un mandato de Dios que esta ordenado en la huella del otro, que es signo del origen divino de la alteridad, como se señaló más arriba.

⁸⁰ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. p. 241

⁸¹ *Óp. Cit.* p. 245

“La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros.”⁸²

2.3.4 GENEROSIDAD, BONDAD Y AMOR.

De la relación que es religión entre mismo y otro, surge mi libertad investida de responsabilidad. El mismo obtiene y depende su libertad a partir de la relación con lo otro. El yo (mismo) puede ocuparse del otro o puede desatenderse de él, lo que no puede es dejar tener que ver con el otro, no puede dejar de ser responsable por él.

La responsabilidad no es resultado de una voluntad o de un compromiso de mi libertad para con lo otro, sino que es consecuencia de la religión (relación) vinculante con la alteridad; es un mandato que me obliga a responder al peso vinculante de la ley metafísica, esta ley me es revelada desde la huella de Dios en el rostro del otro, de la cuál no puedo sustraerme o desentenderme. Esto implica el mandato divino de la responsabilidad.

El mismo (ego) al ser hetero constituido como un ser-para-el-otro, se encuentra comprometido en su constitución al bien. El bien “...me ha elegido antes de que yo lo eligiera”⁸³ al ser mismo elegido por el bien, se encuentra comprometido con él antes que con la libertad. El “Ser-para-el-otro es ser bueno...el ser para el otro no es una relación entre conceptos cuya intención coincida, ni la concepción de un concepto por un yo, sino mi bondad”.⁸⁴

Lo anterior implica que el mismo, no tenga un abanico de posibilidades en el ejercicio de su “ingenua e inocente” libertad, sino que sus posibilidades se reducen a solo aquellas que van direccionadas a la bondad con el otro.

⁸² *Id.* p. 95-96

⁸³ Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 55

⁸⁴ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p. 296

El ser que se expresa se impone, pero precisamente apelando a mi desde su miseria y desnudez, desde su hambre, sin que yo pueda permanecer sordo a su llamada. De suerte que, expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad. Lo ineluctable no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad.⁸⁵

Cualquier acción de mismo, contraria a la bondad iría en contra de su propio ser-para-el-otro, esto significaría el fracaso de su propia identidad como ser responsable, ya que el uso de su libertad arbitraria no lo desliga de su responsabilidad, obligándolo a la expiación de su culpa.

La filosofía de Levinas no es una filosofía ingenua o débil, sino que se presenta como filosofía dura, de mandato, responsabilidad, y del cumplimiento del deber. De este modo Mismo se encuentra sometido a su responsabilidad y a su culpa.

Ante la situación tan dura e imperante en el mandato, deviene dentro de la apertura de las relaciones éticas entre mismo y otro, otro camino, la vía del amor. Esta vía erótica, no permite que la relación (religión) se ablande o pierda fuerza, sino todo lo contrario que se fortalezca en la responsabilidad, en una entrega incondicional, de manos llenas, que da sus frutos en la generosidad.

⁸⁵ *Ídem.* p.175

La generosidad va hacia el amor y el amor va hacia la generosidad, en un movimiento infinito sin retorno. Este camino erótico libra a la relación entre mismo y otro, de la tiranía que se pueda ejercer en este movimiento; comprometiendo a mismo, a una entrega generosa al otro, donde el resultado es la fecundidad del amor. La fecundidad del amor da como resultado frutos de bondad y justicia, que instauran un nuevo orden en la estructura de la socialidad y de la sociedad. En consecuencia, cambiará el modo de entender la filosofía, ya no como amor a la sabiduría, sino como sabiduría que nace del amor.

El otro se me presenta como un *enigma* que pone a prueba mi capacidad de poseerlo. Mi única posibilidad de llegar a él tiene que recorrer la vía ética de la responsabilidad, del amor. La filosofía se presenta no tanto como un amor a la sabiduría sino como una sabiduría del amor. La verdad se coloca, por tanto, al nivel del amor.⁸⁶

⁸⁶ Ordieres, Alejandro." La conformación de la persona como relación asimétrica en Emmanuel Levinas". *EN-CLAVES Del pensamiento*. Año IX, No. 18, México, Julio/diciembre (2015) p.35

CAPÍTULO III. HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE RESPONSABILIDAD Y GENEROSIDAD A LA ALTERIDAD

En el capítulo anterior se analizó la ética levinasiana, las implicaciones de la relación entre Mismo y Otro; así como la necesidad de repensar a la ética más allá de los marcos de la filosofía occidental y moderna. Teniendo como antecedente el análisis anterior, se hace la crítica a la filosofía política, desde una perspectiva del primado de la ética, para poder así encaminarnos, hacia otra filosofía de otro tipo, una filosofía ético-política de la alteridad, que analizaremos a lo largo de este capítulo.

3.1 CRÍTICA A LA TOTALIDAD DEL ESTADO

3.1.1 EL DISCURSO DOMINANTE EN EL CAMPO DE LA POLÍTICA

Lo otro, siempre se ha manifestado como un problema en la historia de la filosofía así se ha mostrado a lo largo de esta investigación. Lo otro al manifestarse como extraño, se ha buscado de englobar en la totalidad, para su comprensión y dominio, a través de la violencia y la supresión de su alteridad, que tiene su desarrollo y fin en el campo social-político, que busca justificar el imperio y superioridad del ego sobre lo otro, a través del discurso.

La ontología como filosofía primera, lo ha demostrado en la historia del ser, a lo largo de la historia de la filosofía, “[...]La relación con el ser, que se pone en juego como ontología, consiste en neutralizar al ente para entenderlo o para cogerlo. No es, pues, una relación con lo otro como tal sino la reducción de lo otro con lo mismo.”⁸⁷

Es en este sentido que varios han sido los discursos, a lo largo de la ontología del poder, que desembocan en el discurso de los dominantes, como lo señala Lévinas: dicha filosofía de poder desemboca en la Totalidad del Estado.

⁸⁷ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p 42

Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre Mismo y Otro se resuelven por medio de la teoría, en la que otro se reduce a Mismo, o concretamente mediante la comunidad del Estado, en que bajo el poder anónimo (aunque sea inteligible) el Yo vuelve a encontrarse con la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la Totalidad.⁸⁸

De este modo el discurso dominante, no es relación con la exterioridad de la alteridad, al poner tretas sobre el prójimo, Lévinas lo considera *retórica de la injusticia*; ya que esta no aborda al otro como un cara a cara, sino desde una posición sesgada, que parte de la primacía de mismo sobre otro; teniendo entre sus recursos la propaganda, demagogia, psicagogia, pedagogía, como medios en los que se dirige hacia lo otro.

Para Levinas dicha retórica dominante es violencia por excelencia, o sea injusticia. “La retórica, que no está ausente de ningún discurso y que el discurso filosófico trata de superar, resiste al discurso o lleva a él: pedagogía, demagogia, psicagogia. Aborda al otro no de cara sino al bies...”.⁸⁹ Para nuestro autor dicha retórica dominante “...es violencia por excelencia, o sea, injusticia”.⁹⁰ En consecuencia, la conceptualización y tematización de lo otro en la retórica dominante, no es paz con lo otro, sino la justificación de la supresión, posesión y violencia de lo otro.

De hecho este discurso dominante se ha desarrollado históricamente en el desarrollo de la política, desde la antigua Grecia: en la ontología del Ser y no ser de Parménides, donde dicha ontología, desembocó en el desarrollo del campo político del Ser Griego y el no ser, bárbaro, desde ahí el otro, es innombrable por la incomprensión de la extrañeza de su alteridad; incluso el Ego cartesiano se impone como criterio de verdad, de un yo dominante, que no puede dar cuenta de la alteridad si no es más que dominándola y tematizándola, “La posesión en efecto, afirma a otro, pero en el seno de una negación de su independencia <<yo pienso>> viene a ser <<yo puedo>>: Una apropiación de lo

⁸⁸ *Ídem.* p. 44

⁸⁹ *Ibid.* p.72

⁹⁰ *Ídem.* p.72

que es, una explotación de la realidad.”;⁹¹ lo anterior se encuentra dentro de un discurso en el que se justifica, el dominio y superioridad de mismo sobre otro, en una retórica dominante del poder.

El discurso de dominio alcanza su madurez en la modernidad, en la supremacía de mismo sobre otro, la razón del ego se impone como certeza, criterio de verdad de la epistemología como totalidad, como un discurso que se impone sobre lo otro; en este sentido el discurso dominante se manifiesta como identidad universal, “identidad universal en que cabe abarcar lo heterogéneo tiene la osamenta de un sujeto, de la primera persona.

El pensamiento universal es un <<yo pienso>>”,⁹² a la vez esta “...universalidad se presenta como impersonal, y en ello hay otra inhumanidad”.⁹³

3.1.2 DOMINIO, SUPERIORIDAD Y LEGITIMIDAD

El discurso antes mencionado, que permea a gran parte de la filosofía occidental, trae como resultado una visión utilitarista y pragmática de la alteridad, pues todo es absorbido al servicio del ego, como consecuencia se generan estructuras que justifican y legitiman el poder sobre lo otro, desde el campo social-político.

Pongo, por ejemplo, el eurocentrismo donde el discurso de dominación alcanzó su plena madurez en la modernidad; como lo ha señalado el Dr. Enrique Dussel en diversos textos: el eurocentrismo, es un ego que se posiciona como dominante ante la alteridad de los pueblos originarios en las tierras denominadas, como lo es América.

⁹¹ *Óp. Cit.* p. 42

⁹² *Ibid.* p.31

⁹³ *Idem.* p.42

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad.⁹⁴

Es decir, Europa tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado, bajo el control de conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. El otro es absorbido por él ego eurocentrista, Colocándose como el "Centro" del mundo. De igual forma el pensamiento de Hegel es una clara muestra de la madurez del ego del eurocentrismo.

El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente.⁹⁵

El llamado "descubrimiento" de América, posicionó a los europeos como "superiores" a los nativos del "nuevo" continente, ya que incluso ponían en tela de juicio su humanidad, ya que dudaban de su racionalidad; esto lo hacían siguiendo la lógica del aristotelismo, dónde solo los seres racionales son los que poseen almas. Sí se negaba que los nativos eran seres racionales, esto

⁹⁴ Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento de otro, Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural Editores- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La paz, Bolivia, 1994 p.8

⁹⁵ Hegel, Federico. *Filosofía de la historia universal, vol. II*, Athena, Buenos Aires, 1946 p. 171-172

implicaba que eran seres sin alma y por lo tanto ellos eran superiores a estos seres, que eran comparables a los animales.

En zonas más radicales como en el norte y sur de América se exterminó a la mayoría de los nativos, para poder explotar sus bienes naturales y apropiarse de estas nuevas tierras; mientras que en las regiones donde no hubo un exterminio total de los nativos, siempre se hizo diferencia entre conquistados y conquistadores.

La alteridad que al principio fue un problema para los europeos, fue también aquello que fortaleció, dio sentido y consumó el discurso de la modernidad hasta la ilustración.

Este es el discurso de la racionalidad del ser y de la irracionalidad del no-ser; que no tiene en cuenta que la alteridad de los nativos americanos hetero-constituyó el ego del eurocentrismo.

A pesar de lo anterior, los pueblos originarios vivieron en resistencia conservando sus usos y costumbres, no con un discurso escrito o violento, como fue el de los europeos, sino que fue una resistencia de la práctica y del silencio, que no ha sido absorbida aún del todo por el sistema dominante.

En cambio, los americanos mestizos, resultado entre las dos culturas, de los pueblos originarios y los europeos, con posteridad asumieron un distanciamiento frente al sistema económico y político colonial, impuesto por los conquistadores; en consecuencia, de igual modo se hetero-constituyeron a partir de los otros, formando conceptos que les dieron identidad y que desembocaron en los actuales Estados- Nación Independientes.

En general los europeos se posicionaron por encima de los nativos de la región, denominada como América, excluyéndolos y despojándolos de sus tierras, y demás recursos naturales y materiales: imponiendo un sistema jurídico, que legitima el poder político y económico de los conquistadores.

El ejemplo anterior, permite observar y analizar, de forma clara, la violencia que representan los discursos dominantes de superioridad en el campo político-social, como lo ha sido la modernidad y el eurocentrismo, estos han sido analizados a partir de la crítica del Dr. Enrique Dussel.

El discurso de dominio permitió el control, supresión y violencia de la alteridad, en el campo político-social, buscando la legitimidad del sistema dominante; esta violencia ejercida sobre lo otro, desembocará hacia la unidad en la “paz” de los Estados-Nación que se muestran como totalidad.

3.1.3 TOTALIDAD DEL ESTADO

La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder. Desemboca en el Estado y en la no-violencia de la totalidad, sin prevenirse contra la violencia de que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado.⁹⁶

La crítica de Lévinas a la filosofía política, se centra en la totalidad del Estado, en virtud de su origen, consistente en la acumulación y unificación de poderes, que busca neutralizar la manifestación de fines y poderes individuales, a fin de suprimir toda diferencia, para mantener la unidad en la totalidad de la seguridad de la universalidad estatal.

De este modo, los Estados asumen un papel totalitario, sometiendo la individualidad, en la neutralidad de la sociedad civil, dentro del todo, de la universalidad estatal. En este sentido los mecanismos de dominio y superioridad, así como la legitimación jurídica en las leyes, que fortalecen y justifican la existencia de la totalidad del Estado, resumen en gran parte lo mencionado hasta ahora en este capítulo. De este modo:

⁹⁶ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p. 42

El Estado se complejiza articulando estructuras y técnicas más refinadas; se institucionaliza, transformando el espacio estatal en el principal terreno de la resolución si bien en la negociación o bien en la represión de los conflictos sociales. De este modo el estado se representa de una imagen de neutralidad y universalidad.⁹⁷

Del mismo modo, los estados liberales al constituirse bajo los principios que permearon la modernidad como: La técnica científica, la secularización de la política y el individualismo, terminaron concluyendo en una serie de estructuras, que modificaron la vida social y política, a una especie de maquinaria institucional de burocracia-administración, que suprime el dialogo y la eticidad práctica entre mismo y otro, bajo la promesa de la universalidad de las sociedades modernas.

La «racionalización» de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana, la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo --criticado por Marx- como en sus pulsiones -analizado por Freud), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida solo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada simplificación formal de sistemas, aparentemente necesaria para una «gestión» de la «centralidad» del sistema-mundo... Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), etc., ...Efectos que se constituyen en sistemas que terminan por totalizarse.⁹⁸

Los Estados que se manifiestan como sistemas totalitarios, que encuentran su origen en limitar la violencia de todos contra todos, y en donde los individuos dan la concesión de su derecho natural de gobernarse a sí mismos al Estado y a su representante, tal como lo expuso Hobbes en el Leviatán, hacen que, en consecuencia, de dicha filosofía política, los Estados logren:

⁹⁷ Vega, Juan. "Política y Estado. Apuntes e hipótesis para una reflexión sobre sus interrelaciones" en: *Teoría y política en América latina.*, Vega Juan compilador, Centro de investigación y docencia económicas, Distrito Federal, México, 1983 p.149

⁹⁸ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* Trotta, Valladolid, España, 1998 pp. 61-62 España, 1998 pp. 61-62

...borrar existencias concretas, sujetos concretos es un Estado inmerso en la violencia y, por esa razón es un Estado que no se puede poner límites: Por su naturaleza totalizante, erige instituciones unidimensionales que abarcan todo lugar, no conoce nada fuera de sí, no podemos juzgarlo porque no hay un criterio otro y externo que nos sirva de punto de comparación.⁹⁹

Pero, aun así, dentro de ese entrelazado totalitario se entretejen múltiples desegregaciones que parten de la alteridad y lo diverso, que retan la totalidad del estado, los cuales cuestionan el problema del dominio, legitimidad y poder.

Las alteridades que se presentan al estado postulan el movimiento de lo particular a la pluralidad de la diversidad. Esto implicaría el cuestionamiento de cualquier ordenamiento social, ya que lo anterior se podría manifestar como una imposición político-cultural, de llevar la socialidad entre mismo y otro. Así se pone cada vez más expreso la heterogeneidad de la diversidad, frente a la homogeneidad de la unidad racional instaurada por el estado, que se ve reducida a esquemas totalizadores, que no pueden dar cuenta de la alteridad.

El planteamiento de Lévinas iría en el sentido de advertir el peligro de circunscribir todo al Estado, de hacer todo inmanente al Estado, y en la necesidad de fijar una dimensión fuera de éste que permita la crítica desde la ética; ya que finalmente, aunque el Estado resolviera la lucha entre individuos al interior de sí mismo, no logrará llegar a una verdadera condición de universalidad.¹⁰⁰

⁹⁹ Faure, Nadine. "Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas". *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, no. 5, (2015), pp. 69-70

¹⁰⁰ Mondragón, Araceli. "Crítica y utopía en el pensamiento de Emmanuel Lévinas". *Universidad Nacional Autónoma de México: Estudios Políticos*, año XLIX, Novena época, número 50. p. 77

3.2 HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA A LA ALTERIDAD

La crítica de nuestro pensador a la política de la totalidad, como se señaló arriba, parte de la arbitrariedad del poder, que se manifiesta como violencia y supresión, ejercidas por la totalidad ontológica a la alteridad, esto con la promesa de englobar todo en la neutralidad de la unidad estatal, que busca encontrar su justificación racional, en el discurso de la legitimidad del dominio, buscando excluir todo referente moral-político, que no se encuentre dentro de la racionalidad estatal.

Dicho lo anterior, el pensamiento de nuestro autor es una denuncia a la injusticia del poder ejercido de mismo sobre otro, de este modo su filosofía, da apertura a un camino fértil para el desarrollo de la filosofía política, a partir de sus postulados éticos, sí bien es cierto que nuestro pensador no estructuró una filosofía política, si dio los elementos necesarios en los que se busque repensar una filosofía política más allá de los cánones clásicos y modernos, en los que se ha encaminado la filosofía política occidental, es por este hecho que nuestro autor ha sido altamente criticado por enunciar una filosofía política de este tipo sin decir el qué y el cómo, de su desarrollo.

Sin embargo, la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas: “cómo” dar de comer al hambriento? ¿Cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden político para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que como una totalidad cerrada sobre sí misma es inhospitalaria ante el extranjero? Es decir, su crítica a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una “nueva” política.¹⁰¹

Es por esta razón que es necesario repensar la filosofía política, de modo que se encamine a hacia una filosofía de carácter ético-política, que va más allá

¹⁰¹ Dussel, Enrique. “Lo político” en Lévinas (Hacia una filosofía política “crítica”). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: La lámpara de Diógenes, número 006.(año 3) p. 6

de la filosofía onto-política dominante del pensamiento político occidental moderno; lo anterior es posible partiendo del marco teórico y conceptual proporcionado por la filosofía de la alteridad de Emmanuel Lévinas.

Dicha filosofía de la alteridad ofrece los elementos necesarios, para pensar e “iniciar” una reestructuración de la filosofía política, a partir de la crítica levinasiana, ya que esta otorga la primacía a la ética sobre cualquier disciplina filosófica y sobre cualquier ciencia del conocimiento, a fin de que toda política vaya encaminada a la justicia, que encuentra su fundamento práctico-teórico en la responsabilidad. Que a su vez esta responsabilidad, se manifiesta como un movimiento infinito e irreversible a la exterioridad del otro.

La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios, en los que no se habla. No apunta al final de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser que sobrepasa la totalidad.¹⁰²

La propuesta de dirigirse hacia una filosofía Ético-Política de la alteridad, implica la primacía de la ética sobre la política, esto significa una asimetría irreversible entre ellas, que es impulsado por el movimiento metafísico de la idea de infinito, encaminada a la exterioridad del otro, lo anterior se encuentra fuera de todo discurso totalitario de la relación entre otro y mismo.

De este modo, la ética y la política serán disciplinas y categorías en relación, donde no hay propiamente una ruptura entre ambas, como lo hizo en su momento la filosofía en la modernidad; en este sentido, y siguiendo la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas, la política estaría subordinada a la ética, y en necesaria relación.

De ahí que la crítica de la totalidad se derive de la experiencia política y el cuestionamiento debe de hacerse desde la Ética, debido a que esta procura la justicia en la práctica de la responsabilidad por el otro; en cambio, la política, al instaurar un nuevo orden, corre el riesgo de que, al abusar del dominio, se convierta en caos.¹⁰³

¹⁰² Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p. 15

¹⁰³ *Ídem*. p. 91

Este dirigir de la filosofía política, hacia una filosofía ético-política de la alteridad, parte del hecho de que toda política debe sustentarse en la ética y subordinarse a ella; así también, todo desarrollo de esta filosofía presupone la primacía de otro sobre mismo.

Dicho movimiento tiene su principio en la responsabilidad para con el otro, en la cual se debe de estructurar la socialidad y la política.

Es la interpelación dentro de la totalidad de un afuera de un sistema, desde la exterioridad. Esta relación del situado “cara-a-cara” ante la alteridad del “alguien-otro”, es la relación ética por excelencia, que rompe la funcionalidad de los actores (lo óntico) en el sistema (lo ontológico), y los sitúa uno frente al otro, como responsables por el otro.¹⁰⁴

3.2.1 ALTERIDAD, SOCIEDAD Y POLÍTICA

La colectividad en que digo <<tú>> <<nosotros>> no es un plural del yo. Yo, tú, no son individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto me atan al otro. Ausencia de patria común, que hace del otro el Extranjero... quiere decir libre. Sobre el no puedo poder. Pero yo que no tengo con el Extranjero concepto común, soy como él, sin género. Somos Mismo y Otro. La conjunción y no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro.¹⁰⁵

El modo en que se estructura la política a partir de la noción de alteridad debe de entenderse a partir de la relación entre Mismo y Otro, esto es en el encuentro del cara-a-cara, y la forma en que interactúan, figurando ambos en este encuentro, la vida en sociedad.

¹⁰⁴ *Óp. Cit.* p. 8

¹⁰⁵ *Ibid.* p 34

Lograr la estructuración de la filosofía política, hacia otra del tipo ético-política, solo se logra a partir del análisis de la socialidad entre Mismo y Otro, ya que esto significa la esencia de la sociedad misma; dicho análisis, no se da a partir del primado de categorías gnoseológico-políticas, sino a partir de categorías ético-relacionales, siguiendo esto la dinámica levinasiana de la primacía de la ética sobre la política. En este sentido las relaciones humanas deben ser vistas y analizadas primeramente a partir de categorías relacionales .

Toda relación social remonta, como una derivada, a la presentación de Otro a Mismo sin intermediación alguna de imagen o signo, tan solo por la expresión del rostro. La esencia de la sociedad se nos escapa si la planteamos como semejante al género que une a los individuos semejantes.¹⁰⁶

La relación de mismo y otro, se da en la irrupción del otro, que se manifiesta en la epifanía de su rostro como excedencia del ser, esta revelación excede todo tipo de marco conceptual que aborde la alteridad del otro, y que pretenda una totalidad sistemática. De este modo toda relación con el otro es relación con su rostro, que no se puede contener al ser este infinito. “La irrupción del otro hombre, en tanto absolutamente otro, y la responsabilidad a la que nos convoca, supone la ruptura de la totalidad y por consiguiente de la ontología”¹⁰⁷.

Este encuentro entre mismo y otro no se da como un acto de la conciencia como lo pensaba Husserl, sino que se da dentro del orden del existir, implicados mismo y otro en el orden existencial del cara-a-cara, que es anterior a cualquier tipo de conceptualización.

La relación entre mismo y otro exige que ambos se confronten ética-existencialmente en el cara-a-cara, por lo que en este sentido la relación social no es ni impersonal, ni anónima, sino que se le responde a alguien a un rostro.

¹⁰⁶ *Óp. Cit.* p. 239

¹⁰⁷ Faure, Nadine. “Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas”. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, no. 5, (2015), pp. 62

3.2.2 RELACIÓN SOCIAL, HETEROGENEIDAD Y PLURALISMO.

La relación social es antes que nada una relación ética, y a partir de ahí se puede construir un proyecto de cultura que se funde previo a la cultura, que se funde previo a la política, y aluda a la proximidad del yo con el otro.¹⁰⁸

La relación social se da en la aproximación con el otro, en el cara a cara. Esta relación social es una religión horizontal que no permite que se domine o someta al otro, sino que aborda a un ser absolutamente exterior e infinito. La exterioridad radical del otro no puede ser contenida y el yo no la puede alcanzar ni contener, ni por su pensamiento, ni por sus sentidos. En este sentido existe una separación radical entre mismo y otro.

En la proximidad con el otro, el yo no pierde su individualidad, sino que se mantienen ambos como seres diferentes y eso hace la socialidad, al lenguaje. El yo está cara-a-cara ante el otro y le habla. El cara-a-cara en Lévinas, es diferente a la noción de igualdad que se maneja en la política, pues esta noción implica una responsabilidad por el otro, inscrita desde el origen, independiente de cualquier decreto, previa a la libertad de elegir.¹⁰⁹

“El cara a cara enuncia una sociedad y a la vez, permite mantener un yo separado”¹¹⁰, señala nuestro autor en su obra magna, esta separación entre mismo y otro hace posible la heterogeneidad en la sociedad, ya que mantiene y confirma al otro en su heterogeneidad. Esta separación hace posible la relación de mismo, con la exterioridad desligada y absoluta, que como se mencionó se realiza en la epifanía del rostro del otro. Esta separación ab-suelve la relación entre mismo y otro en términos absolutos que buscan la totalidad, es así que, ab-sueltos mismo y otro en la relación metafísica, realizan un existir múltiple: el

¹⁰⁸ Corres, Patricia. Emmanuel Levinas, La alteridad y la política. Fontamara, Distrito Federal México, 2015. P. 115

¹⁰⁹ *Ídem.* p. 111

¹¹⁰ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España. 2006 p.69

pluralismo.¹¹¹ “El cara-a-cara es el pluralismo de la sociedad, pues mediante este encuentro, el yo no reduce al otro a sí mismo, sino que se pone en cuestión, descubre que tiene ante sí un enigma que jamás podrá limitar a lo familiar, a lo conocido, a lo uniforme y general”.¹¹²

La multiplicidad se produce en la subjetividad del otro y por lo tanto de los otros, ya que esta se da a partir de la revelación y oposición de ser contenidos por un yo que pretende abordarlos, pues tal cosa sería destruir de inmediato la exterioridad radical de los otros, mediante la reflexión total que va encaminada siempre al conocimiento.

Esta fundación del pluralismo nos deja fijos en su aislamiento a los términos que constituyen la pluralidad. A la vez que los mantiene en contra de la totalidad que los absorbería, los deja en comercio o en guerra...Nuestros análisis de la separación ha abierto otra perspectiva. La forma original de esta multiplicidad no se produce, sin embargo, ni como guerra, ni como comercio...Eso que estamos tentados de llamar antagonismo de fuerzas o conceptos supone una perspectiva subjetiva y un pluralismo de voluntades.¹¹³

En consecuencia, la relación social se da entre seres separados, no como sustancias que son causa de sí, sino en términos de multiplicidad que son parcialmente independientes y que están parcialmente en relación, una relación que no constituye una totalidad, sino una pluralidad, a partir de la heterogeneidad entre seres parcialmente independientes el uno del otro.

La relación social es una religión horizontal que no admite dominación del yo sobre el otro, sino cooperación, fraternidad, buscar la felicidad en la complacencia con el otro, en el compartir el bien; la experiencia de la plenitud consiste en esto y no en el regocijo de sí mismo, ni en el sometimiento de unos a la voluntad de otros.¹¹⁴

¹¹¹ *Ibid.* pp.246-247

¹¹² Corres, Patricia. Emmanuel Levinas, La alteridad y la política. Fontamara, Distrito Federal México, 2015. p. 115

¹¹³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España.2006 pp. 248-249

¹¹⁴ Corres, Patricia. Emmanuel Levinas, La alteridad y la política. Fontamara, Distrito Federal México, 2015. p. 101

Dirigirse hacia una filosofía ético-política, hace referencia a una filosofía ajustada a los principios éticos, generados a partir del encuentro de mismo con el otro y con los otros en el cara-a-cara, principios éticos que han sido analizados en el segundo capítulo de nuestra investigación; este dirigirse hacia una filosofía ético-política, va más allá del ámbito particularista de los miembros de la sociedad política, exige la configuración de las relaciones políticas a una vinculación relacional de la ética y la política. Del mismo modo este dirigirse hacia una filosofía ético-política de la alteridad, tiene su origen y desarrollo en lo infinito de la alteridad, del encuentro entre mismo y otro, y de su relación que es despertada en mismo a través de la epifanía del rostro, que llama a mismo a la responsabilidad.

En consecuencia, la vinculación de carácter relacional entre ética-política, debe ir encaminada a la responsabilidad, responsabilidad intransferible, que surge de la solicitud del otro, que será el núcleo que hace exigible la relación con la ética. Así mismo añadimos también la generosidad, que hace posible que la responsabilidad, obtenga el carácter de un movimiento infinito sin retorno, que rompe el ciclo vicioso de la reciprocidad y hace llevadera la carga de la responsabilidad, como un acto encaminado a la bondad.

3.3. FECUNDIDAD EN LA FILOSOFÍA ÉTICO-POLÍTICA DE RESPONSABILIDAD Y GENEROSIDAD A LA ALTERIDAD.

La fecundidad es un concepto introducido por nuestro autor en la parte IV de su primera obra magna, y de la cual nos serviremos para entender el movimiento teleológico de una filosofía política, a otra de otro tipo, en la que encuentra su identificación, pero a la vez marca su diferencia, al presentarse como novedad, en una filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad, que es inaugurada por la alteridad, a un porvenir infinito.

En la parte IV de *Totalidad e infinito*, Lévinas, relaciona en primer lugar a la fecundidad con la paternidad, y la relación entre el padre y el hijo, el filósofo, ve en ello una trascendencia total, que él llama la trascendencia de la transustanciación, el yo es, en el hijo, otro, él ve en la paternidad una identificación de sí, pero también una distinción, que lo hace otro.

La posesión del hijo por el padre no agota el sentido de la relación que se cumple en la paternidad, en la que el padre vuelve a encontrarse consigo no solo en los gestos de su hijo, sino en su sustancia y su unicidad. Mi hijo es un extraño (Isaías 49) pero que no solo es mío, sino que es yo. Es yo extraño a sí. No es únicamente mi obra, mi criatura...El hijo...no se ofrece a la acción siempre permanece inadecuado a los poderes.¹¹⁵

Por consiguiente, Lévinas ve en el hijo un proyecto creado, insólito y nuevo, que hace posible el porvenir, a la vez mío y no mío, una posibilidad de mí mismo, pero a la vez de otro, "A la relación con tal por venir, irreducible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad".¹¹⁶ Es en este punto donde Lévinas da el salto y le da un segundo y determinante sentido a la fecundidad, que implica una dualidad de lo Idéntico, un porvenir que no es un porvenir de mismo, ni tampoco la continuidad de los acontecimientos históricos, ni la continuidad de los avatares, sino la relación con el porvenir absoluto o el tiempo infinito.

La noción de fecundidad no se refiere a la idea, tan completamente objetiva, de la especie, a la que el yo llega como un accidente. O, sí se quiere la unidad de la especie... La fecundidad forma parte del drama del yo. Lo intersubjetivo, obtenido a través de la noción de fecundidad, abre un plano en el que yo... se despoja de su egoidad trágica...no se disuelve pura y simplemente en lo colectivo. La fecundidad da testimonio de una unidad que no la opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra.¹¹⁷

¹¹⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Salamanca, España.2006 p. 303

¹¹⁶ *Ídem*.

¹¹⁷ *Ibid*. p.309

Es entonces que la noción levinasiana de fecundidad, abre paso al desarrollo de la filosofía política, a una de otro tipo, y es en seno de la misma filosofía política occidental, que es engendrada, esto no implica una ruptura en el tiempo, ni significa el surgimiento de un nuevo avatar, ni continuidad de los acontecimientos, ni la instauración de un nuevo orden, sino que, como la analogía del padre y el hijo, “el yo es, en el hijo, otro” “Es extraño a sí”.

Esta filosofía que hemos llamado ético-política de la alteridad, “es proyecto inventado, creado, insólito y nuevo”¹¹⁸ del encuentro del cara-a-cara entre mismo y otro, que pone a la ética y política en relación con el porvenir o el tiempo infinito, como se explicó más arriba.

El ser se produce como múltiple y escindido en Mismo y Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y por ello tiempo. Así salimos de la filosofía del ser parmenídeo. La filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal: un discurso que siempre se dirige a otro. La que estamos exponiéndose dirige a quienes quieran leerla. La trascendencia es tiempo y va hacia el otro.¹¹⁹

La fecundidad es una categoría que implica novedad, y se dirige a otro tiempo, que va más allá de la unidad ontológica y totalizante, rompiendo con los límites del discurso dominante, existir sin límites. El rostro del otro detiene la totalización y se manifiesta como oposición del mismo, el otro desde su altura y asimetría produce una relación no englobable, que solo puede ser entendida desde la acogida de la alteridad, como un movimiento teleológico, hacia el infinito, para el otro.

La noción de fecundidad, según Lévinas, realiza una paradoja que cuestiona los cánones del Estado y el ejercicio de la política. Lo fecundado rompe los esquemas universales de lo mismo y de lo igual, deshace la fuerza que atrae la diferencia al cuadro de lo común.

¹¹⁸ *Óp. Cit.* p. 303

¹¹⁹ *Ídem.* p. 305

La filosofía ético-política de la alteridad, a partir de la noción de fecundidad, obtenida de la relación ético-política entre mismo y otro, obliga a pensar la política más allá de los cánones clásicos y modernos de la filosofía política, en consecuencia, nos obliga a una transformación en la forma en que construimos nuestras relaciones sociales y políticas. Por tanto, es importante y relevante la relación entre Mismo y Otro, ya que a través de la responsabilidad y del deber que tengo para con el otro, se construye mejores condiciones sociales.

La metafísica o relación con Otro se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica de Mí al Otro aspira a un Estado, a instituciones, a leyes...

La metafísica nos trae, pues, al cumplimiento del yo como unicidad, respecto del cual debe situarse y modelarse la obra del Estado.¹²⁰

La identidad del yo se encuentra en la responsabilidad para con el otro, y esta responsabilidad no puede ser negada o ignorada, ya que, al negarla, iría en contra de su propia naturaleza ontológica como ser-para-el-otro. De este modo, solo Mismo es responsable por el Otro, y esta responsabilidad es intransferible e irreversible, en este sentido, el ego no solo es responsable del otro concreto y de su vulnerabilidad, sino que lo sería de la humanidad misma.

Es a partir del rostro del otro, que el ego es introducido en un discurso distinto al del dominio político, la autonomía y la igualdad, ya que lo obliga a responder por la indigencia y miseria del otro, es en personas concretas, donde es obligado a responder, por la viuda, el huérfano, el extranjero. En consecuencia, la responsabilidad adquiere un sentido público.

De este modo, la epifanía del rostro y el encuentro del cara-a-cara instaaura una perspectiva de heteronomía, pluralidad y diversidad, pues es el otro que desde su dimensión de altura y asimetría me llama a la justicia, a la responsabilidad y a la generosidad.

¹²⁰ *Ibid.* pp. 338, 339

Pero esta exigencia infinita para consigo, precisamente porque pone en cuestión la libertad, me coloca y me tiene en una situación en la que no estoy solo, en la que soy juzgado. Socialidad primera: la relación personal está en el rigor de la justicia que me juzga y no en el amor que me disculpa. En la exigencia infinita para consigo se produce la dualidad del cara a cara.¹²¹

Es necesario por deber y responsabilidad ético-política, repensar la forma en que están estructurados nuestros Estados, sus gobiernos, Instituciones, sistemas jurídicos, así como las economías, pues todo orden debe responder a un modelo de responsabilidad a los otros, y no como sistemas dominantes que suprimen y violentan a la alteridad, que solo generan condiciones de supresión, exclusión, dominio y muerte; esto es posible encaminándonos *hacia una filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad*, que construya fecundamente condiciones de justicia, a partir de la responsabilidad individual, institucional, social, política, etc.

La justicia, la socialidad, el Estado y sus instituciones todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad.¹²²

¹²¹ *Óp. Cit.* p. 343

¹²² Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme. Salamanca, España. 1987 p. 238

CONCLUSIONES

En el capítulo primero, se abordó el problema de la experiencia de lo extraño, como punto de partida de nuestra investigación, esto al ser de suma importancia para el desarrollo de la misma, ya que la experiencia de lo extraño representa en primer momento el estatus ontológico como epistémico de la subjetividad.

Edmund Husserl analiza de forma sistemática y rigurosa la forma en que el ego experimenta al otro, este análisis se encuentra desarrollado en la Quinta meditación cartesiana de su obra titulada, *Meditaciones cartesianas*, este análisis riguroso significó el intento de integrar la unidad de la filosofía, con el método fenomenológico.

De cierto modo, se podría decir que la finalidad de esta Quinta meditación es mostrar cómo se constituye la objetividad del mundo a partir de la subjetividad trascendente, implicando el primado de la subjetividad como unidad originaria.

De este modo, el sentido óptico del mundo objetivo se constituye en el ego, que es el fundamento de cualquier experiencia del mundo y del otro, reduciendo todo a la experiencia propia, que pertenece al ego. Esto es la otredad recibe sentido a partir del ego que es sujeto constituidor y cognoscente.

La propuesta fenomenológica de Husserl fundamenta la experiencia de los otros, como extraños y ajenos al ego, a su mundo primordial y a la esfera de sus vivencias, eso ajeno lo reconoce como fenómeno, como un cuerpo físico allí, el cual el ego lo dota de sentido a partir de su cuerpo vivo, proceso que Husserl llama aprehensión analogizante. De este modo el ego intuye por analogía, en el otro como un alter ego que parece vivir y gobernar ese cuerpo físico de allí.

Es como posteriormente surgen dentro de la fenomenología diversas posturas filosóficas que critican el intelectualismo de Husserl, que concibe a la conciencia como único campo posible de sentido de la realidad, entre estas críticas se encuentra Emmanuel Lévinas, que fuera y en la fenomenología, comienza su crítica filosófica, que significó la inversión de la filosofía misma.

Lévinas a lo largo de sus obras filosóficas, denuncia la primacía del ego sobre lo otro en el pensamiento occidental, confrontando a filósofos como Hegel, Husserl y Heidegger, de los cuales los dos últimos fue su discípulo. En su primer obra magna *Totalidad e infinito*, que es objeto de nuestro análisis, crítica la totalización ontológica, que solo es posible por la violencia que es ejercida con lo diferente, lo otro.

Por lo que la ontología filosofía primera solo concibe lo exterior por medio de la violencia, esto implica que toda trascendencia será siempre dentro del ser o en referencia al ser. Esta totalidad ontológica para Lévinas partirá siempre del primado del ego sobre el otro, haciendo de esta relación una relación de dominio. En este sentido la Quinta meditación cartesiano de Husserl significaría de la misma forma, supresión y posesión de lo otro, afirma a lo otro, pero en el seno de la negación de su radicalidad originaria.

Lévinas busca la dimensión originaria del otro antes que la del ego, al que el llamará a lo largo de su obra *Mismo*. Para él la alteridad será entendida previa a todo conocimiento, conceptualización y tematización, de este modo la alteridad es radical y antecede a Mismo, y a su proceso continuo de identificación.

La alteridad es la idea de infinito en Mismo, el otro está más allá, de todo más allá conceptual, porque esta relación se da en el orden del existir del existente antes que en el orden del ser. Esta idea de infinito apunta a la trascendencia absoluta, inaprehensible, que desborda su propia idea. La radicalidad originaria reside en el otro.

El problema de la experiencia de lo extraño significa el cambio de paradigma dentro de la fenomenología misma, pues del sentido idealista y epistémico de Husserl, se dirige hacia el ámbito ético de Lévinas, como un campo de diferenciación entre lo priorización teórica a la radicalización del carácter ético.

A partir de la crítica levinasiana de dicho problema de la llamada "experiencia de lo extraño", ya no hay vuelta atrás en la filosofía, pues todos los cuestionamientos del primado del ego sobre el otro son evidentes, trayendo este primado filosófico, como consecuencia la violencia y supresión de la alteridad, por la promesa de englobar todo en la neutralidad del ser.

Nuestro autor vivió en carne propia dichas consecuencias, pues para el que vivió los estragos del llamado siglos de las guerras, la guerra no es otra cosa más que el intento de suprimir la alteridad del otro, por mantener el primado del ego. Por este hecho se vuelve necesaria la denuncia de la injusticia, de la violencia ejercida sobre lo otro, y otorgar el primado del Otro antes que del Mismo.

El segundo capítulo, significó el salto de nuestra investigación del plano epistémico al plano ético. Lévinas por medio de la denuncia en contra de la filosofía occidental y del primado que ha otorgado a la ontología sobre cualquier disciplina filosófica, poniendo en tela de juicio toda tradición filosófica basada en la identidad del ego, pues esta significaría la violencia y supresión del otro reduciendo a Mismo y Otro en una relación de poder.

Por este hecho Lévinas ve necesaria la descategorización del otro, instaurando su radicalidad originaria, previa a todo conocimiento y conceptualización, para de esta forma invertir la perspectiva de la ontología como filosofía primera, a la de la ética filosofía primera.

La ética como filosofía primera representa la inversión filosófica, posibilitando la reestructuración necesaria de la filosofía, esto significa que la reflexión filosófica de todas las relaciones humanas debe de ser analizadas desde una perspectiva ética, introduciendo en su crítica categorías diferentes a las gnoseológicas, a otras de carácter ético-relacional.

La crítica en contra de la idea de totalidad cuestiona la forma en que se posiciona Mismo sobre Otro, así como a la relación de poder que existe entre ambos. La relación entre Mismo y Otro no se da en la negación, ni en la identidad, ni en la igualdad, esta relación se da en el orden ético, por lo que no se trata de una relación impersonal o de anonimato, sino que exige que Mismo y Otro se confronten existencialmente en el cara-a-cara.

Esta relación de carácter ético es metafísica, porque está más allá de todo más allá conceptual, que consiste en el darse del infinito, que implica un movimiento que funda la imposibilidad de ser integrado. Lo absolutamente otro

se muestra desde una posición de separación y asimetría desde la altura del señorío. La dimensión de altura le permite sustraerse de la tematización del ego.

Este nuevo orden ético-relacional es introducido por el rostro del otro, que para Lévinas describe la experiencia radical y originaria de la alteridad, el rostro es la forma concreta en la que el otro se manifiesta y entra en relación con Mismo, sobrepasa la imagen plástica que se pueda generar del encuentro entre Mismo y Otro. La expresión del rostro es aparecer más allá de contexto, que equivale a existir más allá de la totalidad.

La revelación o epifanía del rostro es el primer discurso de la ética “no matarás”, aquí reside la esencia ética del lenguaje, esto sucede desde la irrupción del Otro con Mismo, el otro irrumpe violentamente como excedencia del ser ante la voluntad o pensamiento que pretende contenerlo. En otras palabras, el otro se manifiesta como resistencia, y esta resistencia puede despertar en Mismo el deseo de querer matar.

El pasaje bíblico de Caín y Abel muestra de forma arquetípica el deseo de suprimir, eliminar, violentar y matar a otro, por egoísmo, envidia, celos, etc. Caín cree eliminar a su hermano, pero aun así el cuerpo de Abel representa el intento fallido de eliminar al Otro, pues su cuerpo aún aparece como resistencia y que su sangre clama justicia a Dios.

El asesinato se convierte así en un acto fallido del poder, el asesinato ejerce un poder sobre lo que escapa del poder, una paradoja y contradicción que disuelve la totalización. Por eso Lévinas toma como único mandato de la ética no matarás, que es la significación misma del rostro.

De este modo el poder poder se ve demandado por la conciencia moral, esta conciencia moral emerge de la epifanía del rostro y el deseo implica la salida de la inmanencia a la exterioridad de la alteridad. En este acto entre conciencia moral y deseo, se da la acogida del otro que otorga poderes nuevos de don de manos llenas, hospitalidad, bondad, generosidad y responsabilidad.

Esto abre la necesidad de repensar la ética como filosofía primera, fuera de la fundamentación de la filosofía moral de la antigüedad y su idea de felicidad como fin, o de la filosofía moral moderna, que parte desde la autonomía del

sujeto. La filosofía levinasiana parte de la idea de alteridad radical, reemplazando la autonomía por la heteronomía.

De esto se entiende que Mismo es hetero constituido como un ser-para-el otro, que no se encierra ya en el egoísmo de su identificación o en la justificación de su libertad, sino que se abre a la alteridad infinita, para responder al dolor y necesidad del Otro. Así, Mismo, es subjetividad, que debe entenderse como responsabilidad originaria para el Otro, la significación de ser un ser de responsabilidad es impuesta por el otro, como un mandato que viene de la ética heterónoma.

La responsabilidad no es resultado de una voluntad o de un compromiso asumido desde mi libertad para con el Otro, sino que es consecuencia de la relación <<religión vinculante>> con la alteridad que me obliga a responder. Esto implica el mandato divino de la responsabilidad, pues ya que del rostro y la huella que expresa la presencia ausencia de Dios, que deja su huella y mandato en el rostro del Otro.

La responsabilidad conciencia moral, es resultado de la revelación del otro como “palabra de Dios”, es un llamado a mi individualidad, que reclama y exige una respuesta de amor, en la capacidad de amarlo en la diferencia de su alteridad. Dios pasa por el prójimo y el prójimo pasa por Dios. Esto obliga incluso a repensar la ética como religión y a la religión como ética, de este modo la ética será la óptica de lo espiritual y la dimensión de lo divino a un plano que parte de lo concreto del rostro humano del Otro.

Señalamos como algo de suma relevancia que la filosofía de Lévinas no es una filosofía ingenua o débil, sino que se presenta como una filosofía dura, de mandato, responsabilidad y del cumplimiento del deber. De este modo Mismo se encuentra sometido a su responsabilidad y culpa.

Ante esta filosofía dura e imperante deviene otra vía la del amor, esta vía no permite que relación entre Mismo y Otro se ablande o pierda fuerza, sino que la fortalece en la responsabilidad, bondad y generosidad, comprometiendo a Mismo a una entrega generosa e incondicional, donde el resultado es la fecundidad del amor.

Esta fecundidad del amor, así como sus frutos de bondad y justicia, instauran un nuevo orden en la estructura de la socialidad y la sociedad. Cambiando el modo de entender la filosofía ya no como amor a la sabiduría, sino como sabiduría que nace del amor.

El tercer capítulo de nuestra investigación analizó el campo de la filosofía política, que es el que nos interesaba llegar, pero que no era posible hasta no antes entender el problema del modo en que es abordado el otro, principalmente como lo ha sido siempre como un problema de carácter ontológico-epistémico; de ahí continuamos al salto de la ética como filosofía primera, para esto fue necesario explorar los conceptos levinasianos que introducen a la filosofía en una nueva dinámica, de reflexión filosófica desde el primado de la ética.

Ahora bien, la reflexión de la filosofía política se ha dado desde la idea de la totalidad, pues en ella se buscaba englobar todo para su comprensión y dominio, pero esto lo hace a partir de la violencia y supresión de la alteridad, que busca justificar el imperio y superioridad del ego, a través del discurso. Este discurso dominante trae como resultado una visión utilitarista y pragmática de la alteridad ya que todo es absorbido al servicio del otro, generando estructuras que justifican y legitiman el poder sobre lo otro en el campo social-político, aquí hemos puesto como ejemplo como los discursos llegan a tener tal fuerza que justifican su dominio y superioridad de forma evidente como fue en el caso de eurocentrismo, concepto inaugurado por el Dr. Enrique Dussel, en donde el ego del conquistador europeo se posicionó por encima de la alteridad de los dominados o sea los pueblos originarios.

Para Lévinas los Estados asumen el mismo papel totalitario, ya que someten la individualidad en la neutralidad de la sociedad civil, dentro de toda la universalidad estatal. Estos Estados generan mecanismos de dominio, superioridad y legitimidad, que someten a la sociedad civil y justifican su legitimidad por la coerción, por medio de sistemas jurídicos y la creación institucional y burocrática. Esta serie de estructuras modificaron la vida social a una especie de maquinaria institucional de burocracia y administración, que suprimen el diálogo entre los miembros y la eticidad práctica. Que vuelve la

relación entre Mismo y Otro en una relación impersonal donde la responsabilidad de Mismo con Otro no tiene ninguna función en el aparato estatal.

Para lo anterior vimos necesario repensar la filosofía política desde los presupuestos éticos levinasianos. Esto es dirigirse hacia una filosofía ético-política que va más allá del ámbito particularista, exige la reconfiguración de las relaciones políticas a una vinculación relacional de la ética y la política, pero siempre teniendo en cuenta que esta necesaria relación es de carácter asimétrica, pues la ética siempre tendrá su primado sobre la política.

Esto implica reestructurar la filosofía política, partiendo del hecho de que toda política debe sustentarse en la ética y subordinarse a ella; así también, todo desarrollo de esta filosofía presupone la primacía de otro sobre mismo. Dicho movimiento tiene su principio axiomático en la responsabilidad para con el otro, en la cual se debe de estructurar la socialidad y la política.

Lograr la estructuración de la filosofía política, hacia otra del tipo ético-política de la alteridad, solo se logra a partir del análisis de la socialidad entre Mismo y Otro, ya que esto significa la esencia de la sociedad misma; dicho análisis, no se da a partir del primado de categorías gnoseológico-políticas, sino a partir de categorías ético-relacionales. Esta relación que se da en el cara-a-cara no permite que se absuelvan Mismo y Otro, sino que los mantiene separados, abriendo paso a una sociedad heterogénea y pluralista.

Dirigirse hacia una filosofía ético-política de la alteridad, tiene su origen y desarrollo en lo infinito de la alteridad, del encuentro entre mismo y otro, y de su relación que es despertada en mismo a través de la epifanía del rostro, que llama a mismo a la responsabilidad.

Este dirigirse, de la filosofía política a otra de otro tipo, hacia una filosofía ético-político de responsabilidad y generosidad a la alteridad, es producto del encuentro del cara-a-cara entre Mismo y Otro, que pone a la ética y política en relación con el porvenir o el tiempo infinito.

De aquí nos servimos del concepto levinasiano de fecundidad, que es introducido en la parte IV de su primer obra magna *Totalidad e infinito*, que nos permite entender el movimiento teleológico de la filosofía política a otra de otro

tipo ético-político, pues si bien marca una diferencia entre la primera, en ella también encuentra su identificación. La filosofía ético-política de responsabilidad y generosidad es inaugurada por la alteridad a un porvenir infinito.

La fecundidad, implica una dualidad de lo Idéntico, un porvenir que no es un porvenir de mismo, ni tampoco la continuidad de los acontecimientos históricos, ni la continuidad de los avatares, sino la relación con el porvenir absoluto o el tiempo infinito. Esto es de suma relevancia señalar, pues significa que dicha filosofía ético-política de la alteridad ya ha sido inaugurada a partir de la crítica Levinasiana y más allá de su conceptualización, exige su desarrollo como respuesta responsable de Mismo hacia Otro, para generar condiciones de justicia, bondad, amor y generosidad.

Es necesario por responsabilidad, mandato y deber, repensar la forma en que están estructuradas nuestros Estados, sus gobiernos, instituciones públicas y privadas, sistemas jurídicos, así como la economía, relaciones sociales, la socialidad y sociedad. Pues todas estas no escapan del primado ético y del deber de responder por el otro, por su vida y por su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Corres, Patricia. Emmanuel Levinas, La alteridad y la política. Fontamara, Distrito Federal México, 2015

Bruja, Carolina. Comunidad: objetividad desde la respuesta. Principio de las relaciones intersubjetivas plurales. En: El énfasis del Infinito, Patricia Bonzi (Eds.), Anthropos, Barcelona, España, (2009)

Campos Salvaterra, Valeria. “El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1., Mayo (2019)

Corres, Patricia. Emmanuel Levinas, La alteridad y la política. Fontamara, Distrito Federal México, 2015

De Zan, Julio. La ética, los derechos y la justicia. Konrad-Adenauer- Stiftung, Montevideo, Uruguay, 2004

Diez, Margarita. Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas. Instituto Emmanuel Mounier, Clásicos Básicos del personalismo No.10, Madrid, España

Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento de otro, Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La paz, Bolivia, 1994

_____ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Valladolid, España, 1998

_____ “Lo político” en Lévinas (Hacia una filosofía política “crítica”). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: La lámpara de Diógenes, número 006.(año 3)

Faure, Nadine. “Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas”. Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, no. 5, (2015)

Fernández, Olaya. "Levinas y la alteridad; Cinco Planos". *Brocar. Universidad de la Rioja*, 39, (2015)

Fernández, Rafael. "Revelación y religión en Levinas". *Estudios filosóficos* No. 57. Enero-junio de 2018. Universidad de Antioquia . (2018)

Guariglia, Osvaldo. *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Hegel, Federico. *Filosofía de la historia universal, vol. II*, Athena, Buenos Aires, 1946

Herrero, Francisco. *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Universidad pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005.

Herszenbaun, Miguel. "La intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas y Fenomenología del espíritu". *Nuevo Itinerario, Revista digital de Filosofía*, 9 (2017)

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005,

Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Caparros, Madrid, 2001

_____ *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003

_____ *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Caparrós, España, 2004

_____ *El Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 1993

_____ *La huella del otro*. Taurus Alfaguara, México, 2000

Mondragón, Araceli. "Crítica y utopía en el pensamiento de Emmanuel Lévinas". *Universidad Nacional Autónoma de México: Estudios Políticos*, año XLIX, Novena época, número 50 (1997)

Moreno, César. «Rostro sin mundos. Inmanencia de la proximidad y pathos de lo interhumano en la metafísica de Emmanuel Lévinas», en M., Barroso Ramos, y D. Pérez Chico (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta, 2004

Ordieres, Alejandro. "La conformación de la persona como relación asimétrica en Emmanuel Levinas". *EN-CLAVES Del pensamiento*. Año IX, No. 18, México, Julio/diciembre (2015)

Peñalver, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid, Caparrós, 2000

Vega, Juan. "Política y Estado. Apuntes e hipótesis para una reflexión sobre sus interrelaciones" en: *Teoría y política en América latina.*, Vega Juan compilador, Centro de investigación y docencia económicas, Distrito Federal, México, 1983

Wandelfels, Bernhard. "La pregunta por lo extraño". *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 32, 85, (1998) p. 91