



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“Libertad y responsabilidad: del existencialismo al pensamiento butleriano”

Tesis presentada para obtener el grado de:

DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPÓRANEA

PRESENTA: *David Estrada Johnson*

DIRECTORA: *Dra. María del Carmen García Aguilar*

ASESORES:

Dra. María Luisa Solís Zepeda

Dr. Jorge Gómez Izquierdo

Puebla, Pue. Diciembre 2019

Índice

Introducción	3
Capítulo I	
1.1 El existencialismo	6
1.1.1 El mundo de vida y la facticidad existencialista	14
1.2 La libertad en la ética existencialista	23
1.3 La responsabilidad ética	34
Capítulo II	
2. Alteridad y conciencia de sí mismo	39
2.1 La ética como ruptura ontológica	48
2.2. La responsabilidad como ámbito previo a la libertad	56
2.3 Ontología y violencia	61
Capítulo III	
3. La interpelación del <i>otro</i>	69
3.1 Lenguaje y alteridad en la constitución del sentido del mundo	71
3.2 Distancia, alteridad y lenguaje en el entramado de la responsabilidad	85
3.2.1 Del <i>yo</i> a la responsabilidad por <i>otro</i>	89
3.3 El resquebrajamiento de la universalidad y los nuevos sujetos emergentes: las propuestas éticas feministas	196
3.4 La mujer como arquetipo del “otro” en la ética contemporánea	107
Capítulo IV	
4. Responsabilidad y libertad en la propuesta ética de Butler	115
4.1. El descentramiento del <i>yo</i> en la crítica sexual	118
4.2. Alteridad y subjetividad	123
4.3. Interpelación, vulnerabilidad y violencia	128
4.4 Ética y libertad	133
Conclusiones	141
Bibliografía y fuentes de consulta	152

Introducción

Los momentos que atravesamos históricamente están signados indiscutiblemente por la presencia del *otro* en nuestra esfera personal y evidentemente colectiva. Con el crecimiento

demográfico en el planeta, la virtualidad de la red junto con los dispositivos móviles, la rapidez con que hemos logrado desplazarnos a diferentes puntos del planeta tierra, etc., se ha acentuado esa condición. Los ‘excesos de cercanía’ con los demás visibilizan y agudizan también las formas en que estamos entregados y arrebatados a los *otros*. Esto, sin embargo, no ha devenido *necesariamente* en políticas más adecuadas e incluyentes o en modos de relación menos conflictivos. Asistimos con ello también a una transformación de la subjetividad, un desdibujamiento quizá que hace menesteroso pensar en su vigencia, porque en torno a ella se juega la comprensión de cada cual y la relación que por ende se mantiene con los demás.

La pregunta existencial en torno a sí mismo, implica concebir quién se es, a dónde uno dirige en la vida, los límites y la potencialidad de lo que uno puede hacer y lo que no, esto es, el cuestionamiento de la propia libertad. Estas interrogantes implican a la comunidad en la que el ser del ser humano se desenvuelve y llega a devenir quien es. Por ello, en todo lo humano se entreteje el *otro*; ahí se perfila la cuestión por la responsabilidad ante él y ante los demás. Asimismo, surge el cuestionamiento por la medida de toda libertad humana en comunidad e implica reflexionar sobre esta cuando sale de la esfera de la subjetividad y de la intersubjetividad, es decir, por todo cuanto esta se ve implicada por lo radicalmente *Otro* a ella, a saber, la realidad.

La ética, como parte constitutiva del pensamiento filosófico, se cuestiona los modos del buen vivir y las maneras en que éstos pueden llegar a realizarse (*ethos*). Por ello es irrecusable que se cuestione la manera en que cada cual lo llevará a cabo y la forma en que eso se intercalará en relación con los demás. Uno de los puntos principales de este trabajo es analizar, comparar y describir el modo desde el cual la responsabilidad y la libertad son

abordadas como categorías éticas indispensables en el pensamiento contemporáneo. Este camino se realizará primeramente desde la perspectiva existencialista, al modo en que fue llevado por Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. El motivo de recurrir a esta postura filosófica, para desarrollar las nociones de responsabilidad y libertad, se justifica en el presente apartado por dos cuestiones fundamentales: la primera consiste en que precisamente el existencialismo filosófico toma como eje central de su reflexión tanto la libertad como la responsabilidad, no sólo en el sentido de su proyecto ético, sino que se extiende a toda su propuesta reflexiva. La segunda es que el existencialismo se sitúa para articular su reflexión en la facticidad propia del sujeto, la de cada quién y cada cual, brindando así la posibilidad de asumir y de vivenciar la libertad y la responsabilidad como experiencias éticas de la vida concreta. Estas perspectivas estuvieron en diálogo con otros desarrollos ético –políticos, así como en la reflexión en torno a la génesis de la subjetividad que se materializará en el pensamiento de la filósofa norteamericana Judith Butler. Sin embargo, el paso hacia la gestación del pensamiento de ésta filósofa en cuanto a su perspectiva de la responsabilidad y la libertad, no se reduce al existencialismo francés, aunque evoca un tema central en su planteamiento filosófico como lo es la vulnerabilidad, que coincide con el ambiente de gestación de la filosofía sartreana, la cual estuvo atravesada por la guerra.

De este modo, el pensamiento existencialista toca las fibras que harán cimbrar la época contemporánea con las reflexiones en torno a la intersubjetividad, libertad y a la responsabilidad, e impactarán y llegarán hasta pensadoras y pensadores como Emanuel Levinas, Jaques Lacan (y el psicoanálisis), Rosa María Rodríguez Magda, Rosi Braidotti,

Judith Butler, entre otros, siendo un referente constante para las cuestiones de la libertad y la responsabilidad, como también para pensar la subjetividad.

Sin embargo, las críticas al método fenomenológico, que forma parte esencial de la construcción sartreana, no se harán esperar, pues llegarán a la inversión jerárquica que posiciona la ética como filosofía primera antes que la ontología o cualquier otra, y con ello, se coloca una importancia fundante en la responsabilidad supeditándose la libertad a ésta. El pensamiento de Levinas, pensador judío nacido en Lituania y emigrado a Francia, impulsor y detractor de la fenomenología en ese país, será fundamental para entender el carácter vulnerable y constructor de identidades en la esfera humana que Judith Butler desarrollará en sus planteamientos. ¿A qué diagramas de fuerza obedece la aparición de la conciencia individual, constructora de los fenómenos del mundo? ¿No será acaso la intencionalidad de la conciencia, principio fenomenológico esencial, insuficiente para dar cuenta de sí misma y de los demás? ¿Cómo pensar y asumir esas fuerzas pre-ontológicas que están inmersas en la aparición de la subjetividad? La ética levinasiana ayuda a dimensionar la aparición de un sujeto precario, sometido a fuerzas externas y plantear horizontes de reflexión para un abordaje ético-político que la pensadora norteamericana plasma en su pensamiento. Aunque lo humano se pone en juego en ámbitos más allá de la vida fáctica, el horizonte simbólico humano, la implicación que tiene para el desarrollo del sí mismo y su referencia a la alteridad del *otro*, hacen menester dimensionar el factor decisivo que el *Decir*, –noción levinasiana del lenguaje-, junto con elementos del psicoanálisis, nos permitan entender cómo la libertad se entreteje con la responsabilidad de modo que sea habitable el mundo humano. Lo que se juega en estos giros, no sólo es el ámbito de la reflexión en torno a la ética, sino la resignificación de la conformación de la

subjetividad y el papel que juega el *otro* en su constitución y en sus manifestaciones, como lo es el lenguaje.

El papel crítico, práctico y teórico que desempeñaron las mujeres en sus distintas luchas de liberación, jugarán un rol decisivo para pensar lo humano (quizá más allá de él) y la importancia de la defensa de la libertad y la responsabilidad por los *otros*. Judith Butler no es ajena a la reflexión política, ni a la lucha de los derechos -no sólo de las mujeres-, sino de más actores sociales. La teoría *queer*, de la cual la filósofa es por así decir una de sus representantes, muestra su compromiso con la práctica y la defensa del derecho a ser humano desde subjetividades alternas. Bajo sus presupuestos y los análisis que la autora realiza a partir de la perspectiva foucaultiana, cabe preguntarse la posibilidad de que esta constancia del *otro* en la esfera de la subjetividad, pueda forjar al sujeto que la asume, mediante un modo de autoconocimiento y trabajo sobre sí mismo en la búsqueda de nuevas formas de subjetivación.

Así, con esta propuesta, llegaremos a dimensionar la reflexión ética contemporánea a partir de una filósofa norteamericana que pone en juego todo lo anterior, cuyo objetivo es colocar las nociones de libertad y responsabilidad en el eje de su tematización.

Capítulo I

1.1 El existencialismo

Decididamente hemos propuesto a la filosofía de la existencia que, con el método fenomenológico, nos postra ante el ámbito de la libertad y la responsabilidad de una manera especial. El existencialismo en su modo más general, es aquella perspectiva que señala los modos fundamentales que todo ser humano experimenta mientras realizando su vida se cuestiona en torno a ella. Esta postura nos resitúa en los ejercicios espirituales de la antigüedad, a la consciencia de sí mismo. Como comenta Pierre Hadot (2006): “sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta” (p. 57).

El existencialismo siendo heredero de su tiempo recaptura la angustia imperante de esos años y la toma, junto a la noción de elección, como piedra estructural de su pensar. La aversión que se levantó contra el existencialismo hizo que la apología que llegaron a hacer los así llamados existencialistas -en especial Sartre y de Beauvoir- fuera de ordinario para desmentir o situar en justa medida los malos entendidos que de él se desprendían. Ambos autores nos han señalado el prejuicio y las acusaciones que se le hacen por su forma radical de concebir la libertad. Esto provocó reacciones en sus detractores, como por ejemplo el ser calificada como una filosofía del absurdo y de la desesperación, así como también el sumergir al hombre en su propia subjetividad mostrándolo ante una angustia a fin de cuentas estéril (Beauvoir, 1972, p. 12).

Entorno a la polémica que desató esta propuesta filosófica, Sartre se cuestiona si lo que asusta en el existencialismo sustentado por él es el hecho de dejar la posibilidad de elección al hombre y con ello que, al elegir, el ser humano es un legislador que elige de cierta forma por la humanidad entera. De este hecho se deriva una profunda responsabilidad

subyacente a su propia subjetividad y en esta medida se dimensiona el factor decisivo que tiene la angustia (Sartre, 1998a, pp. 9 -14, 15).

En los tiempos que ahora corren, la angustia en toda elección se mantiene invisibilizada por los poderes que operan en la cultura. Por ejemplo, los ámbitos de la existencia que implican las relaciones, la estética corporal, la manera de llevarse con la familia, la “salud mental”, etc. disponen de la elección individual. Los discursos de bienestar y éxito pretenden opacar la angustia que conlleva toda elección, ¿cómo es posible repensar las circunstancias actuales de la eticidad considerando que ella apela al mismo tiempo a la libertad del ser humano? Si el mundo contemporáneo tiende a negar, mercantilizar y a teatralizar el dolor ofreciéndonos a cambio realización personal efectiva, éxito en la vida, con el menor esfuerzo posible al alcance de nuestro bolsillo todas las soluciones elaboradas bajo los cánones que en él se imponen, la angustia que ahí se juega queda aminorada para mostrarnos la libertad que nos constituye posibilitando devenir en una existencia inauténtica, deshumanizada.¹ El pensamiento filosófico, en ese sentido, no puede negar la importancia radical que el existencialismo ha legado, esto es, un modo de abordar las problemáticas del ser humano y a la posibilidad de la constitución del sujeto a partir de sí mismo. Esto se ha desarrollado en torno a una sensibilización de la propia existencia y de las decisiones que cada quien realiza, sino también con una reapropiación

¹La responsabilidad es parte estructural en la ética, pero ha mutado su sentido en nuestros tiempos. Cotidianamente se plantea como el *derecho a la realización personal*, a la manera como lo plantea la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda en su análisis filosófico-cultural, convirtiéndose en un recurso de una supuesta estabilidad psicológica y un modo de vivir en plenitud la vida mercantilizada de nuestra época, que pulula gracias propagandismo cultural. La ética es mostrada como un accesorio de modo que acompaña mi imagen virtual que la sociedad nos ha convencido a adquirir. “...la ética se convierte en espectáculo, cualquiera que sea su dimensión, y ello porque su criterio de evaluación es la modificación que logra en la imagen de nosotros mismos” (2004, p.144). De esta manera, al verse la libertad y la responsabilidad como un producto que tengo que poseer, se desdibuja el profundo sentimiento de angustia que conllevan mis decisiones personales que configuran el mundo de que elijo vivir.

de la afectividad implicada en dichas acciones éticas. La libertad y su correlato afectivo, la angustia, suponen una constante que las coimplica, esto es la responsabilidad.

De la responsabilidad planteada al modo del existencialismo, se considera que las acciones que son ejecutadas por el sujeto y que se realizan en libertad, se toman eligiendo con eso, no sólo el propio proyecto de ser individual que cada quien encarna, sino a toda la humanidad. Si como sugiere Sartre, *el existencialismo es un humanismo*², lo es por dotar de responsabilidad y libertad a todo aquello que nos acontece considerando que somos responsables por los *otros* y por el propio proyecto que emprendemos en cada acción. Se afirma humanista en el sentido de que la subjetividad entendida como el “ser del hombre” se encuentra siempre en vías de perfeccionamiento y de realización.

Se reitera con esto la cuestión defendida por Sartre, que dentro del existencialismo yace un humanismo y lo que está en desuso, es el humanismo en general y con ello la preocupación en torno al ser humano.³ Todo ello calza con el carácter propio de nuestra época caracterizada por mostrarnos como impedidos a modificar la situación global que se presenta como omnipresente y omnipotente.⁴

Es por ello que la apuesta por la libertad del ser humano y la responsabilidad implícita en su actuar conlleva al estado angustiante en el que el hombre se encuentra. Si

² Título además de una obra fundamental de divulgación de la propia postura filosófica sartriana (1998a).

³ Eduardo Nicol, un trasterrado español en tierras mexicanas, se cuestiona precisamente qué es lo que sucede para que la filosofía que se cuestiona por el hombre y su vida- como para el implica el socratismo- dejen de estar en vigor, no sólo académico sino en desuso factico que se aprecia en los acontecimientos de la sociedad; afirmando que “Lo que paso de moda es el humanismo. Lo cual se debe a una variación del “gusto” intelectual del hombre del siglo XX sino que es una literal de generación de este hombre: Una de-formación o decadencia de su ser” (1989).

⁴ Es importante señalar que existen movimientos culturales y filosóficos que pugnan por lo “anti” o lo “post” humano. De manera general, estos contra movimientos se sustentan en que el humanismo ha partido de ciertos particularismos de la condición humana, contextuales e históricos, y que por ello tiende a segregar a diversos grupos que no encajan con sus criterios. Es por ello que para estas contracorrientes lo mejor es superar al humanismo (Braidotti, 2015, pp.28- 44).

en cada acción que el sujeto ejecuta se pone en juego su proyecto de ser y el de los demás, tenerlo claro a la conciencia reflexiva hace que el peso de la propia responsabilidad se materialice como angustia. La angustia se vive en la medida de que por la propia acción se constituirá el mundo para los *otros* y lo que cada cual se construye. Sin embargo, la asunción de la angustia queda la mayor parte del tiempo subrepticia, disfrazada en la vivencia humana. Fácticamente la angustia en la cotidianidad es evitada la mayoría de las veces para que la vida pueda ser vivible⁵ y soportable. Esto es lo que precisamente el psicoanálisis esboza en su planteamiento de los *mecanismos de defensa* para el *Yo*, siendo su función principal evitar el aumento de angustia por medio de su disociación o la evitación inconsciente de la circunstancia angustiante. En ella recae el peso de la libertad y la responsabilidad que conlleva desde este punto de vista toda ejecución de los propios actos. De este modo lo que asusta del existencialismo es por tanto el hecho de que deja la posibilidad de elección al hombre (Sartre, 1998a, p. 12).

No obstante, la reflexión en torno a la libertad en filosofía no es cosa nueva. Desde el origen del pensar filosófico, la cuestión de la libertad ha sido fundamental, no sólo en el ámbito ético y político, sino como una característica ontológica para que la filosofía pueda ser tal. La búsqueda de la verdad es uno de los aspectos centrales de la filosofía. Ese temple fundamental, esa *filia* que impulsa la reflexión filosófica es su condición. Ese *amor*, en

⁵ La cuestión de la angustia no sólo ha sido desarrollada filosóficamente. El psicoanálisis freudiano nos muestra que precisamente uno de los ejes por los que el psiquismo humano se sostiene es precisamente en la reducción de la angustia. Existe todo un complejo teórico que muestra que, si bien la angustia en mucho viene de lo que el sujeto es, aunque no en su parte consciente, el aparato psíquico hará hasta lo imposible por presentar la causa de la angustia como algo que esta fuera de él, es decir, haciéndolo aparecer como factor externo, más que de donde proviene, esto es del sujeto. Todo ello para poder hacer vivible la vida de una manera menos aversiva. “Puede destacarse, además, este interesante punto de vista: mediante todo el mecanismo de defensa puesto en acción se ha conseguido proyectar hacia afuera el peligro pulsional. El yo se comporta como si el peligro del desarrollo de angustia no le amenazase desde una moción pulsional, sino desde una percepción, y por eso puede reaccionar contra ese peligro externo con intentos de huida; las evitaciones fóbicas” (Freud, 1992, p. 182).

cuanto es llevado filosóficamente, es soportado por la libertad. Ya Aristóteles caracterizaba a la filosofía como la ciencia libre.⁶ En el caso de la ética, que entre uno de sus intereses fundamentales, está la cuestión en torno a las relaciones con los *otros*, es menesterosa su consideración. Sin libertad las circunstancias anularían por principio la reflexión en este ámbito, y no nos devolvería la particular existencia que el ser humano realiza a diferencia de todo lo demás.

Es por la tensión entre libertad y fundamento que la ética resulta una parte compleja de la filosofía, la cual ha pensado entes y esencias como necesarias, no imbuidas en un devenir a lo largo de su desarrollo histórico en algunas de sus apropiaciones. El hombre es en ese sentido libertad, posibilidad de ser y no ser: “El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico” (Agamben, 1996, p. 31). La concepción de la subjetividad resulta en una problemática, así como el comportamiento ético, por la confrontación entre libertad y necesidad.

La filosofía se acciona por la ‘verdad’, -o al menos a que en sus terrenos la verdad sea dicha y sea ella misma ‘el discurso’ a-, e implica a la alteridad en su sentido más general, en cuanto que ella es movida por algo, en apariencia, fuera de ella y que se esfuerza por alcanzar. Sin embargo, esa alteridad puede ser vista como algo que poseer y dominar, en tanto que la verdad se ha entendido como una manera de aprehensión del ser de la realidad o del ‘objeto’ a dilucidar. Esta manera de entender el conocimiento ha sido criticada en las ciencias modernas, las cuales han privilegiado un modo de mostración de

⁶ Aristóteles lo menciona de esta manera: “Es obvio pues que no la buscamos por ninguna Otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, efecto, su propio fin” (*Metafísica* I, 982b, 24-28).

ésta. Esto impacta sobremanera a las llamadas ciencias humanas. Sin la alteridad puesta en su dimensión estructural y la responsabilidad inherente en ella, la empresa reflexiva, la moralidad, por ejemplo, pueden convertirse, como lo ha mostrado la historia, en una racionalidad rapaz que conlleva a la posibilidad de la anulación del *otro*. El cuestionamiento surgido ante este planteamiento radica en cómo es vista la alteridad del *otro* y cómo su singularidad no queda asumida en un pensamiento dominador y que intenta totalizar la diferencia constitutiva de la realidad y del prójimo, como apuntaron en gran parte las propuestas éticas en la Modernidad.

Es por ello que el existencialismo supone un intento de responder a las cuestiones antes esbozadas, a saber, la libertad de las acciones y la responsabilidad implícitas en la realización del mundo. En todo mundo, que es un mundo humano, en la elección se tiene que elegir al *otro* como libre para que la propia subjetividad pueda sostenerse. Con ello, se supone que el conocimiento del *otro* y de *lo Otro* no puede reducirse a una apropiación, sino más bien a una ampliación de la comprensión de la alteridad siempre en tensión con la *mala fe* como mala conciencia que intenta aprisionar la esencia de los demás.

El existencialismo encontró en la fenomenología el método adecuado para mostrarnos la vida en cuanto es vivida. En su rasgo más general, es también una fuerza opositora contra filosofías totalizantes como el racionalismo inaugurado por Hegel, tal como lo concibe Verneaux (1984, p. 16). En este sentido, el existencialismo conjugado con el método fenomenológico, se propone recuperar aquello humano que se había desdibujado por la fuerte influencia racionalista y universalista que lo antecede. Podemos bien afirmar que es un intento de recuperación de lo humano en tanto que efectivamente se da en lo fáctico desde la propia cotidianidad.

En ese rigor que ha caracterizado a la filosofía y a la ciencia, la subjetividad en tanto vivencia del ser humano, había sido dejada de lado y apenas podía dimensionarse. La existencia no podía derivarse exclusivamente de proposiciones lógicas o de abstracciones; algo en ese modo de tematizar el mundo se vio minimizado e implicaba por ende desvalorizar lo que la existencia es en cada caso, de manera efectiva mientras se realiza en el mundo.

Cuando nos referimos al existencialismo, bien podemos evocar las palabras de Verneaux:

De buena gana daríamos este nombre a todo esfuerzo de pensamiento concreto y descriptivo centrado sobre el hombre, por oposición al pensamiento abstracto, a la filosofía racional, que procede por lógica, construye un sistema de ideas y engloba al universo entero en su esfuerzo de explicación. Podemos precisar todavía un poco más. El pensamiento racional no se desinteresa del hombre, ciertamente; sólo que lo enfoca más bien como un elemento del mundo y desde un punto de vista “objetivo”, mientras que el pensamiento existencial se aferra principalmente, o aun exclusivamente, al hombre, y trata de penetrar su subjetividad, su individualidad, su existencia. (1984, pp. 24-25)

El existencialismo es de esta manera una contraofensiva histórica que la filosofía produjo respecto al exceso teorizante sobre lo extrínseco al hombre:

... como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas (...) reprocha a la filosofía del tradicional haber, a menudo, desconocido este problema en provecho de la filosofía del mundo o de los productos del espíritu. (Mounier, 2013, p. 13)

Para Jean-Paul Sartre el existencialismo es: “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 1998a, p. 8).

Es de esta manera que el existencialismo pretende adentrarse en el mundo de la vida y con ello en la vivencia subjetiva del mundo. Sin embargo, como hemos señalado en líneas anteriores, el existencialismo filosófico le debe mucho a la fenomenología husserliana, no solo en cuanto al método que implica su desenvolvimiento, sino más específicamente al modo en que por primera vez se piensa la condición de todo fenómeno; esto es, la conciencia y su intencionalidad como característica de todo modo de aparición de los entes intramundanos indispensables en el planteamiento de su horizonte filosófico. La cuestión del mundo de vida en Husserl encuentra sus resonancias en la vida de la conciencia que existe fácticamente en la vida del ser humano y que más tarde será ampliado y resignificado por el existencialismo filosófico.

1.1.1 El mundo de vida y la facticidad existencialista

La conciencia es tomada, en la perspectiva fenomenológica, desde el modo en que ésta se dirige a las cosas, es decir, la intencionalidad. Ello implica que la vivencia es considerada en su radicalidad, desde la existencia del mundo en cuanto es vivido por el sujeto. Husserl manifiesta su pretensión, en cuánto la fenomenología busca esclarecer el conocimiento científico de que las ciencias se avoquen a lo propiamente humano. En las ciencias del espíritu, "...el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario" (Husserl, 1992, p. 76). Desde sus inicios y antes de ser asumida por Sartre, la fenomenología apuesta por la realización de la vida del hombre y la libertad espiritual que esta encarna. En esa medida, "Husserl quiere describir nuestras vivencias tal como se dan desde la perspectiva de la primera persona" (Escudero, 2001, p. 18). El hecho de existir, en consonancia con el mundo, se conjuntan en la vivencia en la cual se dan ambos elementos de manera integral. La conciencia se dirige al mundo y lo hace de manera libre, aunque es necesario afirmar el horizonte desde el cual ella se perfila. Hemos aquí una vez más en los caminos abiertos por Husserl y la fenomenología que nos mostrarán su herencia en el devenir sartreano concretamente en su teorización existencialista tanto de libertad como de responsabilidad.

El trabajo fundamental de la fenomenología será colocar las esencias como aparecen y el modo en que aparecen al sujeto (Levinas, 2005a, p. 36). Husserl advierte que el "estar dado de las cosas" como fenómenos, significa que ellas existan para sí mismas. Aunque valen como separables de la conciencia para su captación, en el ámbito del conocimiento, se deja ver una correlación entre la conciencia y el objeto (2011, pp.70,71). De esta manera

la subjetividad está implicada con el mundo y las cosas contenidas en él. Al respecto señala Guillermo Hoyos que: "... ciertamente la actualidad de la fenomenología de Husserl radica en su apelación a la responsabilidad humana, posible solo gracias a la recuperación de la subjetividad" (citado por Xolocotzi, 2009, p. 262). Es por ello que, más allá de la preocupación científica y filosófica que establezca métodos apropiados para develar de manera adecuada el conocimiento, el *telos* husserliano busca una reapropiación y una dignificación de la comunidad humana.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la idea de autonomía, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación entre persona individual y comunidad, gracias a su solidaridad inmediata y mediata en todas las líneas de intereses: ellas son solidarias en la concordancia como en la discordancia, y en la necesidad de no realizar plenamente la razón de la persona aislada, sino como razón de la persona en comunidad (y recíprocamente). (Husserl, 1992, pp. 136 y 137)

Como se señala en la cita anterior, la fenomenología husserliana gira en torno a la libertad y la responsabilidad humanas y su relación con el *otro*. De ahí que sea menester señalar las condiciones de la subjetividad que lo hagan posible. Esta vuelta a la perspectiva de la conciencia se encuentra íntimamente relacionada con la preocupación husserliana en

torno a la comprensión tanto de los objetos como del mundo. Los objetos son dados a la conciencia, por lo que podemos decir con Husserl que “el mundo de la *res* trascendente depende necesariamente (*ist angewiesen an*) de la conciencia...” (Husserl citado por Levinas, 2004, p. 47).

La cuestión del mundo yace, en fenomenología, en torno a la relación entre los objetos y la conciencia. Ésta, desde el punto de vista de Husserl, implica ámbitos más allá de lo que la atención o la reflexividad superficial muestran anunciando otros de sus estratos que no son temáticamente apreciables de manera inmediata. Lo que desaparece del acto fijado en la percepción, por ejemplo, se desliza a otro campo de la conciencia, se mantiene vivo – dirá Husserl-, aunque de un modo diferente.

Desde el punto de vista fenomenológico, la cuestión sobre el mundo de vida yace en el fondo de la clarificación de la subjetividad, con los actos que hacen emerger a las cosas y el modo en que lo hacen, así como el sentido objetivo de estas. Si nos atenemos a la percepción de los objetos, de ellos sólo puedo captar partes de los mismos. Por ejemplo, al estar leyendo estas hojas con las palabras impresas de una cara, queda al mismo tiempo inaccesible a la vista su otra mitad, la otra cara. Aunque girara la hoja para tratar de captar su totalidad ante la percepción visual, de todos modos, habría aspectos que ante la percepción inmediata de la vista no me serían dados. Lo que efectivamente se presenta a la percepción de la hoja o de cualquier objeto son escorzos, partes de los objetos evidenciando que la cosa no es percibida en su totalidad. Esto lo muestra precisamente un acercamiento fenomenológico riguroso ya que, en sensu estricto el objeto no es dado completamente en el acto perceptivo. Se necesita algo más que la mera percepción, lo cual permita la síntesis de la totalidad de la cosa o de su sentido, para que así surja algo como el objeto. Esta

consideración nos remite al mundo de vida en Husserl, como aquello que permite configurar el sentido de la aparición de las cosas.

La noción de mundo es una de las cuestiones fundamentales que la fenomenología supone, pues es en el mundo donde los objetos aparecen en él como necesarios para captar el sentido de los mismos.

El mundo es mundo de la vida (*Lebenswelt*) en Husserl y se convirtió en un tema decisivo dentro de su propuesta filosófica sobretodo en el ámbito de la fundamentación rigurosa. El mundo de la vida o mundo circundante es aquella noción que permite entender la remisión de los objetos a una totalidad de sentido. Es por eso que señala que:

mundo circundante es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Que nosotros vivamos en nuestro respectivo mundo circundante, al cual están dirigidas todas nuestras preocupaciones y esfuerzos, señala un hecho que sucede puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. (Husserl, 1992, p. 80)

Es menester dar un pequeño rodeo al modo en que Husserl va mostrando la constitución de los objetos; esto supone también la relación existente con la conciencia como constituyente de todo lo demás. Existen actos en la pasividad que pueden denominarse *pre-yoicos* donde podríamos hablar de un *yo* intencional. Estos actos constituyentes donde subyace la cuestión del mundo, se dan a partir de las categorías, entendidas estas como “las funciones sintéticas de la esfera de los actos objetivantes por medio de las cuales se constituyen esas formas objetivas y llegan a ser objetos de la intuición y por consiguiente del conocimiento” (Husserl, 2009, p. 693).

Para entender aquello a lo que refiere el término ‘mundo’, se tiene que arrancar de la constitución de la percepción, de la sensibilidad y por ello de lo categorial, en cuanto a los

modos de ser específicos en cómo son dados los objetos. Todo ello tomando el trasfondo de la conciencia entendida como la significación. Se trata de captar cómo es dado el mundo que, ya en *Las investigaciones lógicas*, se asoma temáticamente a la manera de correlato intencional del *yo*, donde Husserl buscaba una especie de *a priori* de correlación intencional.

La forma en cómo significa y da sentido la conciencia al mundo, en fenomenología, implica al modo en cómo éste se da precisamente a ella. Por eso hablamos de realidad o de verdad de algo. El carácter de verdad de las cosas y, por otro lado, la referencia al mundo, permanecen aquí en constante vinculación. Este modo de referirnos verdaderamente al mundo y a las cosas no se limita a la implicación fenomenológica de la verdad, sino que se extiende para comprender toda la filosofía y la ciencia: “Si el juicio puede ser verdadero no lo será por su contenido ni por su estructura lógica, sino por la intuición que lo acompaña, es decir, por el estado de cosas (*sachverhalt*) que señala y que está delante de él” (Gibu, 2011, p. 32). Esta es una cuestión de fundamental importancia siempre y cuando la noción de “mundo” se entienda como el modo de dación a la conciencia, así como su concomitante aparición en los juicios que lo manifiestan *El mundo* en la fenomenología trascendental y en las *Ideas* de Edmund Husserl, había quedado como correlato intencional del *yo*. Pero ya se perfilaba la búsqueda de un *a priori*, un *debajo*, una condición de posibilidad de la correlación intencional que en el año 1935 se aprecia nítidamente. Este ámbito previo es el mundo. La vida humana supone una constante creencia en la existencia del mundo. Las personas parten, -desde una conciencia irreflexiva- de una creencia no racionalmente validada de que el mundo que viven está ahí ante ellos. Éste existe en una profunda e íntima

relación con los objetos, el cual es primariamente el horizonte y la condición de su aparición. Sin embargo, la manera de aparición del mundo, dista de la de los objetos.

Ahora bien, la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo, pero son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano se reoriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente. (Husserl, 1992, p. 96)

Vivencialmente hablando se puede notar cierta dificultad para hablar del mundo que se vive en algún instante determinado, sin que se hable de él en términos objetuales.: “De antemano, el mundo de la vida no es objeto de una simple descripción o, menos aún, meta de una búsqueda que tenga como fin la inmediata plenitud de la vida; constituye más bien el tema de un *re-cuestionamiento* metódico y diversificado, como a menudo se dice” (Wandenfels, 1997, p. 43). Este es el proceso de la constitución fenomenológica y se refiere a que el mundo se da previamente no como objeto, aunque siempre se encuentre ahí.

El mundo en el ámbito ontológico se entiende como aquello por lo cual se sustenta todo lo demás. En él se da el horizonte total. Xolocotzi comenta al respecto que la conciencia de la percepción se extiende pues en un horizonte infinito de elementos sensiblemente perceptibles, en un horizonte de mundo sensiblemente circundante, pero a su vez, en el campo de la copresencia y de lo que él denomina como horizonte del mundo circundante (2007, p. 131). Es por ello que la intencionalidad ya supone, como

mencionábamos, un horizonte que en fenomenología indica la idea de mundo. Cuando se percibe algo es al mismo tiempo percibirlo con algo más. En esto radica la validez como continuidad de la vida y por ende de la conciencia. En el cuestionamiento del mundo subyace el cómo de los entes, la remisión entre ellos y su influencia recíproca.

En el análisis fenomenológico del mundo, empieza Husserl por el de la experiencia sensible de cualquier cosa que se da en él. La percepción de cualquier cosa es un complejo variado de sensaciones, de aspectos, de perspectivas, que se reducen a síntesis en cada uno de los sentidos (el color, la superficie, la figura); éstas, a su vez, se unifican en la síntesis total de la cosa percibida, Pero en ningún momento es dada a la conciencia la cosa en su totalidad, aunque el “yo” la piense así (Gómez Romero, 1986, p. 149).

Este horizonte, como se desarrollará posteriormente por Husserl y sus seguidores, es del cual depende no sólo todo objeto posible, sino que llega hasta el ámbito de lo que en la fenomenología husserliana se denominará la intersubjetividad. Ella es el horizonte “... de que en la conciencia de cada uno de los integrantes de la comunidad intersubjetiva el mundo es uno y el mismo para todos, en parte como ya experimentado y en parte como abierto horizonte de posibles experiencias” (Gómez Romero, 1986, p.152). Lo que es en la actitud natural y está ahí, puede ser tematizado de modo teórico a partir de la creencia del mundo. La creencia en el ser tiene que ser una creencia efectiva como condición de posibilidad de todo lo demás. Hablar del sentido del mundo más que del ser del mundo supone la constante fluidez que éste tiene en cuando manifiesta los objetos dados y que remiten a la cuestión de la temporalidad.

En Sartre se da una profundización de lo que implican el yo y los actos pre-yoicos para Husserl. “En suma, del Sujeto trascendental, se ha pasado a la subjetividad individual;

del *anima*, identificada con la esencia, al *animus*, identificado con la existencia como en Sartre” (Nieto Cánovas, 1999, pp. 14 y 15). El horizonte que posibilita, quedará expuesto no sólo como mundo, sino más bien mundo de ser con *otros*. Por ello, en el pensamiento sartreano la cuestión del sentido, el lenguaje y la intersubjetividad van de la mano con el modo de efectuación de las cosas. La manera de la aparición de los objetos del mundo a mi conciencia es libre como lo trataremos de mostrar a continuación.

1.2 La libertad en la ética existencialista

La vuelta a las vivencias y con ello al ámbito de la cotidianidad, fue un legado que instauró filosóficamente Husserl y que generó una gran acogida entre sus seguidores. Partiendo de las condiciones en las cuales se dan los objetos, indagó sobre el mundo, el lenguaje y la intersubjetividad. La recepción de estas nociones en el existencialismo es imprescindible para poder comprender su vitalidad ética y su particularidad como movimiento filosófico. La cotidianidad y la importancia de la responsabilidad que conlleva asumir libremente tal o cual empresa en las acciones de la vida humana cotidiana, se ve reflejado en esta apropiación del pensamiento.

Más allá del rastreo que hagamos en este punto sobre la cuestión de la libertad, para muchos de sus expositores fue algo más que una simple noción teórica, fue parte constitutiva de la vida que eligieron vivir. Tal es el recuento hecho por Riquer Fernández, al asumir la biografía de Beauvoir como vocación:

Siguiendo los pasos de nuestra autora, afirmaríamos que pocos hombres y mujeres hacemos poco uso de nuestra libertad. Pocos y muy pocas piensan su existencia como proyecto, como lo hizo la autora, y tienen conciencia de su capacidad de elegir a partir de su situación –de su ser situado- entre un determinado campo de opciones posibles, e incluso de elegir ampliar ese marco. La mayoría de los y sobre todo de las mortales, vivimos nuestras vidas *impuestas*, como se dice en algunos lugares de nuestro país, [México] a un conjunto de condicionamientos que caracterizan nuestra situación –creencias, valores, normas consuetudinarias- sin que nos de frío, ni mucho menos escalofrío, en la medida en que ignoramos que de ese modo no vivimos la vida propia. Vivimos como existentes, sin existencia propia. (Inmujeres, 2009, p. 79)

El trabajo del existencialismo al defender que el ser humano es como se elige vivir, trajo posibilidades de cambio para aquellas personas silenciadas, anuladas u oprimidas. Sabemos que gracias a los trabajos pioneros de Simone de Beauvoir, la teorización en las cuestiones de género tomó un impulso mayor. Esto gracias a los análisis fenomenológicos sartrianos llevan -impulsados claro está por Husserl y Heidegger- a problematizar la conciencia como la *nada* que ella “es” y que se elige a partir de los fenómenos que capta. Recordemos que la noción de fenómeno ya implica la dirección de la conciencia hacia un “algo” donde ésta lo hace aparecer:

La gran fuerza de la fenomenología es la de hacer superflua la distinción entre el ser y el aparecer: gracias a la noción de intencionalidad, que es en el fondo el gran descubrimiento del invierno en Berlín. La fenomenología viene a dotar de claridad y explicación a una serie de cuestiones que hasta entonces yacían en él en forma abigarrada e informe, menesterosas de esclarecimiento. (Santiesteban, 2015, p. 88)

La conciencia para *ser* ella misma, siempre es algo que *no es* en la medida de que está referida o es intencionada hacia algo. La conciencia siempre es conciencia de algo y por lo tanto, su modo específico de ser supone una distancia consigo misma, en tanto se dirige siempre a entes. Esta es *nada*, ya que no se emparenta con los objetos que mienta o a los cuales se dirige, sino precisamente afirmamos su relativa nada en la medida en que ella los hace aparecer como tales sin encontrarse a su nivel ontológico. La aparición de las cosas del mundo ante la conciencia no supone un carácter pasivo, sino que muestra que esa aparición, a los niveles que se articulen, es un acto de libertad por la cual la conciencia hace aparecer como tales a los objetos. De esta forma Sartre afirma que “elección y conciencia son una y la misma cosa” (Sartre, 1998b, p. 70).

Ya desde la *Trascendencia del Ego*, Sartre cuestiona que el *Ego* pueda albergar las diferentes modalidades en las que es dado el mundo, pues éste es una especie de objeto que se encuentra a un nivel similar de los entes intramundanos (Sartre, 1968, p. 11). El *cogito* es posterior o es un modo de la conciencia. La conciencia reflexionante no sabría existir sin la conciencia reflexionada. El *Ego* no es una parte necesaria de la conciencia, más bien tiene que ver con la exterioridad y la trascendencia de la conciencia (Nieto Cánovas, 1999, p. 22).

En la introducción a *El Ser y la Nada*, Sartre señala el avance que ha tenido el pensamiento moderno al reducir lo existente a sus apariciones, es decir, la tematización de la idea de fenómeno. Un objeto es tal -en tanto fenómeno- por la presencia de la conciencia. Los objetos existen para la conciencia. Para hablar con propiedad no afirmamos al objeto en cuanto tal, más bien lo que es dado, lo es a la conciencia-objeto. Esto implica la noción de intencionalidad que hemos señalado anteriormente. Por ello la subjetividad, entendida más allá de la esfera del *Yo*, abre las posibilidades de multiplicar los puntos de vista de la captación del mundo y de los objetos contenidos en él⁷ (Sartre, 1998b, pp. 11-13).

El *Yo* se ve desplazado para dar paso a la consideración de la conciencia que intenciona el mundo. La conciencia en su dirigirse al mundo, en cuanto intencionalidad, lo hace de manera libre. El existencialismo se ha esforzado en tematizar la libertad que implica existir, sin embargo, se reconoce que se encuentra anunciada y llevada a cabo, entre en Husserl cuando habla de la libertad de la conciencia.

⁷ Sobre las posibilidades del fenómeno, Husserl refiere que en cuanto al modo en cómo este es referido, es decir, el sentido del fenómeno puede aparecer como duda, como objeto deseado, como contenido en un juicio, etc., que el modo de la intención por la cual ese objeto aparece de la manera en que lo hace. Esto es lo que él entiende por la intención a ese objeto: “Ahora bien: es de observar, en primer término, que la propiedad de referirse a *cierto* objeto y no a otro –propiedad que se revela en la esencia fenomenológica del acto- no puede agotar la íntegra esencia fenomenológica del mismo” (Husserl, 2009, p. 522).

La libertad en Sartre adquiere una doble faceta, la de estructura de la existencia misma y la de la conducta (Nieto Cánovas, 1999, p. 26). Es menester mostrar el planteamiento de la libertad humana presente en la noción de intencionalidad de la conciencia. De ahí que nos vemos en la necesidad de recurrir a un concepto central en la obra de Sartre, el cual se halla en uno de los títulos de sus ensayos fenomenológicos, *la Nada*. Sin embargo, yace la cuestión de cómo es posible dar cuenta de *la Nada*; desde los orígenes del pensamiento filosófico pareciera quedar descartada en la medida que el pensar tematizante, ya desde la antigüedad parmenidea, es pensamiento del Ser. La pregunta misma que interroga, nos da según Sartre, la perspectiva desde la cual abordar *la Nada*, ya que es ese “otro lugar” posible desde dónde podemos cuestionarnos por el Ser.

(...) si la negación no existiera, no podría formularse pregunta alguna, ni, en Particular, la del ser. Pero esa negación misma, vista más de cerca, nos ha remitido a la Nada como a su origen y fundamento: para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el Ser, es preciso que la Nada se dé de alguna manera. (Sartre, 1998b, p. 63)

De esta manera, la pregunta formulada a través de su propia posibilidad, se arraiga en la Nada, la cual permite la negación en el centro mismo del Ser y que, sin embargo, no se identifica con él.⁸ La realidad humana permite hacer una modificación en su relación con

⁸ “Si quitáramos a ese vacío original su carácter de ser vacío *de este mundo* y de todo conjunto que hubiera tomado forma de mundo, así como también su carácter de *antes*, que presupone un *después* respecto al cual lo constituye como «antes», entonces la negación misma se desvanecería dejando lugar a una indeterminación total que sería imposible concebir, ni aun y sobre todo a título de nada. Así, invirtiendo la fórmula de Spinoza, podríamos decir que toda negación es determinación. Lo cual significa que el ser es anterior a la nada, y la funda. Esto ha de entenderse no solo en el sentido de que el ser tiene sobre la nada una precedencia lógica, sino también de que la nada toma su eficacia, concretamente, del ser. Es lo que expresábamos al decir que la nada *infesta al ser*. Esto significa que el ser no tiene necesidad alguna de la nada para ser concebido, y que se puede examinar exhaustivamente su noción sin hallar en ella el menor rastro de la nada. Pero, en cambio, la nada, que *no es*, no puede tener sino una existencia prestada: toma su ser del ser, su nada de ser no se encuentra sino dentro de los límites del ser, y la desaparición total del ser no constituiría el advenimiento del

el Ser, de manera que la Nada pueda acontecer a partir de ella. Esto supone ya la intencionalidad en cuanto que, para ser la conciencia, necesita estar volcada sobre algo. Esta manera de segregarse del ser, manifiesta en el carácter cuestionador de la pregunta, es lo que Sartre denomina libertad (1998b, p. 66). La libertad es una condición para lo humano, indistinguible de éste:

El ser de la realidad humana, en Sartre, no se determina como un acrecentamiento ontológico, sino como una falta de ser, fisura en la plenitud del ser, *distancia nula*, y sin embargo infranqueable, que el ser lleva en su ser, manera de no ser su propia coincidencia.

Esta fisura no es una nueva positividad, sino que es nada. (Mounier, 2013, p. 78)

Si bien la Nada está en el centro de la reflexión, se encuentra articulada con la manera especial en que la conciencia *funciona* y con el modo en que, por esa misma estructuración, se encuentra arraigada la libertad:

La ontología antropológica de Sartre descansa en su ontología de la libertad, que es lo mismo que decir *ontología del ser humano*, porque *la libertad precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano se halla en suspenso en la libertad*. La existencia humana es ontológicamente ambigua porque todo ser humano es, a la vez, facticidad y libertad o posibilidad de trascender dicha facticidad. (López Saenz citado por Sellés, 2003, p.102)

Ahora bien, ¿cómo es que libremente aparecen el mundo y la propia subjetividad tal como se capta y, sin embargo, se puede experimentar la vida misma en situaciones necesarias sin posibilidad de decidir sobre ellas? Beauvoir explica precisamente cómo existen seres que, en relación a su libertad, se encuentran en servidumbre e ignoran sus posibilidades. El niño (y en muchos casos, señala, todavía las mujeres en algunas

reino del no-ser, sino, al contrario, el concomitante desvanecimiento de la nada: *no hay no-ser sino en la superficie del ser*” (Sartre, 1998, p. 56).

sociedades occidentales) vive como si los hombres se le aparecieran como dioses y sus propias acciones las asume con irresponsabilidad. Vive en un universo absoluto, como ya dado y sin su intervención aparente, aunque este estado no dura más allá de la adolescencia. Mientras esto no sucede, vive con la convicción de que existen cosas y valores definidos, incluido él mismo. El infante asume vivir en un mundo formal donde fuerzas oscuras lo dirigen, por ejemplo, sus padres con las normas que percibe de ellos, las acciones que realizan e impactan en su vivencia cotidiana (comer, asearse, dormir, algunas prohibiciones sobre su propio cuerpo o respecto a algunos objetos de la casa, etc.) (Beauvoir, 1972, pp. 41-44):

La desgracia que le sobreviene al hombre como consecuencia de haber sido niño, reside entonces en que su libertad le ha sido enmascarada de antemano y en que conservará durante toda su vida la nostalgia en que ignoraba sus exigencias. (1972, p. 44)

Por ello, la libertad del niño opera bajo la forma de la contingencia y da rienda suelta a su pasión en las lágrimas, el montar en cólera, los caprichos, etc.

Por un lado, la libertad supone el pasado del ser humano; por otro, su porvenir, de manera que éstos tienen la posibilidad de ser asumidos o no. La conciencia, que es ser-para-sí, (no como los objetos que son ser-en-sí) está constantemente eligiendo. Los actos son libres, aunque sus modos de articularse pueden variar; por ejemplo, en que unos lo son por la reflexión y la voluntad, otros por medio de la acción irreflexiva del cuerpo. Todos ellos libremente configuran el propio proyecto de ser; una aspiración a consumarse como un en-sí, como un ser, que se juega tanto de manera consciente como inconscientemente, por decirlo en términos del psicoanálisis. Si bien dicho término es impropio cuando

partimos desde la fenomenología y con ello hacia el pensamiento sartreano⁹, con él anunciamos que no todo aquello que apuntamos ser, se lleva a cabo de manera reflexiva o voluntariamente. La libertad desde el punto de vista sartreano rebasa por mucho las consideraciones psicologistas de la voluntad y el querer. Podemos decir que la libertad como el “fundamento” de la existencia es un acto pre reflexivo y anterior a la acción voluntaria. (1972, p. 178) Es un movimiento de la conciencia para diferenciarse de lo que es, es decir, en la terminología propuesta por Sartre, del ser-en-sí.

La libertad, como hemos visto, se entiende al nivel de las acciones y por lo tanto no es una abstracción. La libertad es una libertad vivida y ejecutada en el hecho de existir como conciencia en el mundo; ella no se reduce a la voluntad, va más allá. Al ser previa a la reflexión, la acción concreta manifiesta tanto la nada que la conciencia *es*, así como el proyecto que la existencia ejecuta. Por eso, la acción y la pasión son modalidades de la libertad. En este sentido Mészáros nombra a este modo de proceder sartriano como un intento de plasmar un nuevo *tratado de las pasiones*:

... la libertad es la pasión y la pasión es la libertad. Así, en su obra no tenemos simplemente una *conciliación* de la libertad y la pasión, luego de siglos de debate filosófico en el que se insistía en la primacía de una u otra, sino la apasionada aseveración de la *identidad* esencial de las dos. (Mészáros, 2012, p. 195)

La acción supone una negación del estado de hecho fáctico, en el cual, la conciencia se encuentra junto a las cosas: “Un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede en modo alguno por sí mismo determinar lo que no es” (Sartre, 1998b,

⁹ Recordemos que desde la perspectiva fenomenológica lo que existe es el plano de la conciencia con el mundo. Es por ello que hablar de “inconsciente” es impropio ya que todo tiene que ver con la conciencia. De otro modo tendríamos que decir que lo propuesto por el psicoanálisis en general como inconsciente, visto desde el punto de vista fenomenológico, es un modo de llevarse a cabo la conciencia.

p. 540). La motivación deviene de abandonar el modo en que la subjetividad se ha entendido a sí misma a partir del pasado, el cual se ha hecho pasar como ser-en-sí, es decir, como algo inamovible y ante el cual se han privilegiado ciertos sentidos de su apropiación:

Si el valor es, pues, el sentido del *éx-stasis* de un ser *ex-stático* (mejor dicho, de un ser que cuanto *ex-stático*, precisamente, no es ser), es necesario que sea a la vez constitutivo de la tensión del *ex-stásis* mismo, es decir, el puente siempre tendido y nunca estabilizado, entre el *para-sí* y el *en-sí*. (Amorós, en Camps, 1989b, p. 339)

En otras palabras, se interpreta el pasado privilegiando ciertos puntos de vista en torno a él, apareciendo estos ante la conciencia como necesarios pero que, en estricto sentido, no lo son. Aunque se mueva ante la conciencia como en *ser-en-sí*, el pasado, no lo *es*. Esto lo muestra el análisis fenomenológico de la acción; la acción desmantela esta asunción del pasado porque al tratar de perpetuar un estado de cosas logra captar su contingencia mientras se realiza. Si, por otro lado, la acción en lugar de perpetuar, quiere hacer una modificación para que la conciencia acceda a otro modo de captarse, la acción nihilizará el presente al perfilar un porvenir que todavía *no es*.

Los motivos o móviles lo son en tanto que cada proyecto de ser los hace pasar por tales; el móvil no puede actuar sin ser retomado por la conciencia, que lo hace valer como *en-sí* sin que lo sea:

Aquí, la ilusión proviene de que uno se esfuerza en tomar los motivos y los móviles por cosas enteramente trascendentes a las cuales se sopesaría como pesos y que estarían dotadas de un peso como propiedad permanente, mientras que, por otra parte, se quiere ver en ellos contenidos de conciencia, lo que es contradictorio (Sartre, 1998b, p. 557).

La ordenación y selección sobre aquello que ha de versar la deliberación es puesto por la conciencia a partir de cada proyecto personal y de los móviles o motivos puestos y re-fortalecidos por la propia conciencia.

La deliberación -que es un proceso reflexivo donde puedo acceder a ese darme cuenta de los motivos- supone que del modo en que cada sujeto se entiende a sí mismo, éstos móviles tienen que aparecer claros para tenerlos de manera consciente. Sin embargo, Sartre considera que, como se ha mencionado anteriormente, la pasión o la afectividad los descubre al ir íntimamente ligada a lo que bien podemos denominar la conciencia-cuerpo:

Quando delibero, los dados ya están echados. Y, si debo llegar a deliberar, es simplemente porque entra en mi proyecto originario darme cuenta de los móviles por medio de la deliberación más bien que por tal o cual otra forma de descubrimiento (por la pasión por ejemplo, o simplemente por la acción, que el conjunto organizado de los motivos y los fines, como mi lenguaje reseña mi pensamiento). Hay, pues, una elección de la deliberación que me ha de anunciar lo que proyecto y, por consiguiente, lo que soy. Y la elección de la deliberación está organizada con un conjunto de móviles, motivos y fines por la espontaneidad libre. Cuando la voluntad interviene, la decisión ya está tomada; aquélla no tiene otro valor que el de anunciadora (Sartre, 1998b, p. 557).

La especificidad de la voluntad para Sartre no consiste en poner los motivos o fines de la acción, porque estos pueden ser develados por la conciencia irreflexiva; su objetivo obedece al modo por el cual hemos de alcanzar ese objetivo.

La libertad es propia del ser humano pues él es ya un ser-para-sí; es libre en tanto que tiene de ser su propia *nada*. Esto se manifiesta en lo propio de la conciencia la cual, para ser, o más bien siendo un *no algo*, es la condición de la captación de todo que es ya algo. Además, el ser humano en tanto ser para-sí se nihiliza necesariamente para ser pro-

yecto humano futuro, lo cual permite una dinámica de ex-tasis, de estar siempre en devenir y realización.

La libertad entendida en sentido sartreano tiene que ver con lo gratuito, lo incomprendible. La elección es libre –nos dice Sartre-, si hubiese podido ser otra, aunque no implica que esta pueda ser impredecible (1998b, p. 560); por eso es posible su apuesta a un psicoanálisis existencial. Esto implica develar en el acto la elección originaria que la persona elige para sí.

En lo referente a los actos realizados por el cuerpo y que pudieran parecer alejados de la libertad, entendida como reflexión o voluntad, hay un criterio mínimo de inteligibilidad para Sartre: que todo acto apunta a un fin; es decir, un fin de la acción concreta que no se agota en ella misma, que abre la perspectiva de captar esa interacción de finalidades de los actos y remite al proyecto de ser de cada subjetividad (Sartre, 1998b, p. 568).

Ser-en-el-mundo es ya estar en un modo concreto de captación, de apreciación; es un horizonte particular desde el cuál todo lo demás es abierto. Nuestro puesto en el mundo supone para Sartre, por ende, una elección original. El mundo que vivo y los elementos que aparecen en la situación, al ser elegidos por mí, los hago aparecer de la manera en que se presentan, por la significación que cada proyecto de ser elige:

Si yo soy totalmente elección (totalmente libertad), entonces no es posible que los elementos particulares de una situación equivalgan a una *determinación* – lo cual iría en abierta contradicción con mi *libertad absoluta*- sino tan solo a una *ocasión* en la que mi libertad tiene que determinarse así misma libremente. (Tiene, ya que incluso sino lo hace, lo hace en realidad, al modo de “elegir no elegir”) Tampoco la situación ha de ser pensada como un conjunto de condiciones objetivas que determinan mi proyecto, y por consiguiente

como algo pensado por mí en la *ocasión* y mediante la unificación de ciertos *elementos* con los que me tropiezo casualmente en mi contingencia y facticidad. (Mészáros, 2012, pp. 203, 204)

Libertad y subjetividad son dos modos de referirse a lo mismo. Desde la fenomenología husserliana, que muestra el carácter intencional de la conciencia y su íntima relación con el mundo, nos percatamos que la libertad entra en juego al hacer aparición el modo de ser de las cosas. Ahora bien, si la libertad es una cuestión fundamental para comprender la existencia humana, esta se lleva a cabo en un horizonte que la posibilita, es decir, solo puedo realizar lo humano en un mundo con *otros*. De lo contrario, la libertad subjetiva se perdería de vista con el peligro de la reducción del mundo. De ahí que Sartre afirma la responsabilidad como modo de hacer valer en mis actos la libertad de todos los demás.

1.3 La responsabilidad ética

Hemos mostrado el modo en que la libertad va de la mano de la conciencia, en concordancia con la fenomenología y el pensamiento existencialista sartreano. Desde un inicio, esta conciencia es libre porque el que aparezca tal o cual objeto supone ya una elección y dirección dados por el objeto incluyendo el modo en que este aparece. Por eso en cada instante, sea voluntariamente o no, la conciencia elige el modo del aparecer de las cosas en la vida propia y, con ello, a sí misma. Como se había anunciado más arriba, la conciencia se autoengaña (*Mala Fe*) para creer que hay determinaciones en el mundo.

La mala fe no es sino el juego de coartadas éticas que la conciencia se busca para no asumirse como libertad –y traicionar, por ende, su modo de ser en tanto que conciencia-, juego posibilitado por la metaestabilidad de la estructura ontológica de la realidad humana. (Amorós, en Camps, 1989b, p. 350)

La *mala fe* se ve reflejada en el ámbito de la ciencia, puesto que puede servir para justificar y rechazar esa parte activa implícita en toda acción humana y, por lo tanto, en el mundo. Las personas, con este respaldo, se experimentan como siendo víctimas de las circunstancias o del *otro*. En la base de este mundo -que cada uno elige para llevarse de tal o cual manera, a partir del propio proyecto de ser-, se encuentra la angustia, la cual se desprende necesariamente de que uno se encuentra en la existencia teniendo que ser y que asumir las circunstancias y consecuencias resultantes. A la angustia le concierne irremediamente el mundo al aparecer ante la conciencia de forma individual; en ese sentido es responsable de él y de lo que en él aparece.

En la concepción de Sartre, la responsabilidad va unida a la angustia (1998, p. 572). La responsabilidad sobreviene como angustiosa en la medida que la libertad hace aparecer,

en la elección original, cómo cada quien ha elegido ser. Sartre lo define de la siguiente manera:

Tomamos la palabra «responsabilidad» en su sentido trivial de «conciencia (de) ser el autor incontestable de un acontecimiento o de un objeto». En este sentido, la responsabilidad del para-sí es abrumadora, pues es aquel por quien ocurre que haya un mundo; y, puesto que es también aquel que se hace ser, el para-sí, cualquiera que fuere la situación en que se encuentra, debe asumirla enteramente con su coeficiente de adversidad propio, así sea insostenible; debe asumirla con la orgullosa conciencia de ser autor de ella, pues los mayores inconvenientes o las peores amenazas que pueden afectar a mi persona sólo tienen sentido en virtud de mi proyecto y aparecen sobre el fondo del compromiso que soy. Pensar en quejarse es, pues, insensato, pues nada ajeno o extraño ha decidido lo que sentimos, vivimos o somos. La responsabilidad absoluta no es, por lo demás, aceptación: es simple reivindicación lógica de las consecuencias de nuestra libertad. Lo que me ocurre, me ocurre por mí, y no puedo ni dejarme afectar por ello, ni rebelarme, ni resignarme. Por otra parte, todo lo que me ocurre es mío; hay que entender por ello, en primer lugar, que siempre estoy a la altura de lo que me ocurre, en tanto que hombre, pues lo que le ocurre a un hombre por otros hombres o por él mismo no puede ser sino humano. (1998b, pp. 675 -676)

La cuestión del *otro* supone, en cuanto es dado a la vivencia, que existe una conciencia operante de modo similar a la propia y que, gracias a ella, el mundo humano es posible; es decir, la implicación de la libertad del *otro* como subjetividad libre que posibilita la realización del ser humano concreto que es cada quien. Esto sería imposible si en el darse del *otro* a la conciencia me fuera dado a manera de los puros objetos. Aquí es donde puede ya dibujarse una ética existencialista o bien, como Beauvoir la denomina, una *moral de la ambigüedad* que implica la libertad del “*otro*” para la propia realización.

Esta ética reconoce que en un ámbito moral -al suponer al *otro* con su posibilidad de libertad propia-, las deliberaciones siempre se dan de manera situada; asimismo, señala el abismo que nos separa de los *otros* pues la libertad de estos siempre está en juego. El proyecto de ser de alguien, la propia vida, jamás será idéntica a la de *otro*. Simone de Beauvoir recurre a un ejemplo al meditar sobre el marxismo y esboza así los compromisos concretos, que tanto ella como Sartre asumieron en vida:

Marx no considera que ciertas situaciones humanas sean por sí y en forma absoluta preferibles a otras: son las necesidades de un pueblo, las rebeliones de una clase, las que definen los objetivos y los fines. Es desde el seno de una situación rehusada, a la luz de ese rechazo, que un estado nuevo se presenta como deseable: sólo la voluntad de los hombres decide; y es a partir de un arraigamiento singular en el mundo histórico y económico cómo esta voluntad se lanza hacia el porvenir, eligiendo entonces una perspectiva desde la cual cobran sentido las palabras objetivo, progreso, eficacia, éxito, fracaso, acción, adversarios, instrumentos, obstáculos. Entonces ciertas reacciones pueden ser consideradas como buenas, y otras como malas. (Beauvoir, 1976a, p. 21)

La responsabilidad implica reconocer la libertad como condición necesaria asumida en torno a los demás, pues hace posible el sentido del propio proyecto de ser humano con los *otros*.¹⁰ En ese sentido para Beauvoir:

¹⁰ Si bien la cuestión de la libertad y la responsabilidad accionada y demandada por el sujeto en relación con los demás focalizada en el pensamiento de Sartre y en De Beauvoir en este trabajo, es importante resaltar que para Rodríguez Magda (2017) -en su más reciente texto- subraya la similitud y al mismo tiempo la diferencia de Albert Camus para con la propuesta existencialista en general. Primero que nada, comenta que el autor de *El mito de Sísifo* fue quien posibilitó la experiencia del periodismo en Sartre y De Beauvoir en la revista *Combat* en agosto de 1944 en miras a sus aspiraciones de reflexionar en torno a la política. Con la aparición de la *Crítica de la razón dialéctica* “se alejaba de sus antiguas posturas existencialistas para situar el reto de la ética en el terreno político e histórico, en el cuál uno debía *mancharse las manos*, admitir la violencia como paso necesario para transformar la realidad” (Rodríguez Magda, 2017, p. 33). Eso hará que la recuperación del “otro” sea más evidente en Camus ya en los últimos tiempos del existencialismo. La libertad para él no debe devenir en barbarie y por ende debe ser mesurada. La cuestión de la nulificación que explica la acción en Sartre es replanteada por Camus y en el sentido de que en lugar de matar y morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos (2017, pp. 35-36).

La libertad es la fuente de la que surgen todas las significaciones y todos los valores: es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y en forma absoluta la libertad misma: al mismo tiempo que ésta exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente. (Beauvoir, 1976, p.26, 27)

Es la libertad, junto con la responsabilidad, el criterio para la elaboración de toda moralidad posible. Sin ella, no es posible concebir el ámbito ético, ni el humano. Por ello:

La libertad del otro es un referente irreductible que, al envolver a la mía en la tensión totalizadora de su proyecto, hace aparecer mi propia facticidad, como su envés, mi trascendencia como trascendida. Pero, por ello mismo, el otro es alguien de quien *tengo necesidad para captar todas las estructuras de mi ser* (Amorós en Camp, 1989b, p. 357)

Como comenta Celia Amorós en torno al pensamiento sartreano, la comunidad de lo humano, articulada desde la propia existencia, es necesaria para realizar el proyecto de ser de cada cual. La responsabilidad en torno al *otro* es el eje para la realización de la propia existencia, al ser ella tan libre como la de los demás. La tarea fundamental, en cuanto a llevar una vida propiamente humana, es asumir la libertad y la responsabilidad ahí implicadas. Si se dimensiona que la propia posibilidad de ser quien se *es*, solo tiene sentido en un mundo donde existen *otros*, no se puede actuar reflexivamente sino bajo la condición de desear su libertad. Esto no niega que -como el propio Sartre va tematizando en los apartados del *Ser y la Nada*- la acción involuntaria intente de vez en vez anular o tratar al *otro* como objeto. La reflexividad muestra que esta responsabilidad por la libertad del *otro* es condición necesaria para poner en juego un encuentro de subjetividades en el desarrollo de las acciones morales. Este ideal es el que empuja el quehacer práctico e implica una

recuperación de la idea de devenir humano presente en otras épocas. Por lo tanto, esta asunción supone al *otro* en la responsabilidad que conlleva la libertad de cada cual.

La responsabilidad es inherente a la libertad porque todo lo que aparece en el mundo propio es a causa de la conciencia. No obstante, si bien se es responsable de todo, no se es responsable de la responsabilidad misma (Sartre, 1998b, p. 677). La conciencia aparece en un mundo donde se halla comprometida por esa responsabilidad.

El que el *otro* aparezca desdibujado y asimilado a una especie de objeto ante la subjetividad en muchas de las vivencias cotidianas, muestra la facilidad con la cual negamos lo humano porque en el fondo se niega ya su libertad. Ahora bien, en este modo de relacionarnos con el *otro*, se atenta contra el horizonte humano sostenido por la libertad y su complejidad, lo que Husserl señalaba como *mundo de la vida*.

Capítulo II

2. Alteridad y conciencia de sí mismo

En otro apartado del presente escrito, se señalaba la importancia que el existencialismo y la fenomenología tienen al radicalizar la libertad como forma inherente tanto a la constitución del mundo como a la existencia del ser humano. También vimos la relación entre conciencia, libertad y responsabilidad como modalidad de la intersubjetividad y de la realización del propio proyecto de ser en el mundo. Por ello, sin apelar a la libertad existente en los demás, el horizonte de la propia conciencia corre el riesgo de mermar las posibilidades desplegadas en el mundo de la vida y de atentar contra el desarrollo de la conciencia que cada quién es y puede llegar a ser.

Se ha hablado también de la filosofía existencial y su relación con la fenomenología al pensar los fenómenos desde la existencia. También se analizarán los fenómenos no-intencionales, como en el caso de Levinas, ligados con la caracterización de los objetos relativos a la conciencia. Si bien la relación entre las cosas y la conciencia se hace menesterosa para que el mundo aparezca, estas se diferencian de la última. Al respecto, Levinas dice lo siguiente: “Ahora bien, el saber es, por sí mismo, relación con algo diferente de la conciencia, una especie de mirada o de voluntad de ese otro que es su objeto” (1993b, p. 170). Como se vio en Sartre y la relación que él rastrea de la conciencia con otra cosa que no es ella, aquí se hace presente el papel de la libertad y la nada que “es” el hombre. La libertad de la conciencia se determina a partir del objeto elegido por ella, al objetivarse y dotarse aparentemente de una esencia para proyectarse hacia un futuro elegido. Aquí cabe preguntar si este modo de tematización de la libertad y la

responsabilidad que ha girado en torno a la conciencia -como hemos visto en el pensamiento existencialista y generalmente en gran parte de la tradición-,¹¹ no se ha cimentado en una depreciación del *otro*, a partir de la cual toda ética se despliega en conjunto con la libertad y la responsabilidad, pues el *otro* puede quedar invisibilizado en un momento del desarrollo tematizador ético o moral, o bien, suplantar su condición. Así, la alteridad puede estar subsumida dentro de la vorágine del pensar y quitarle la especificidad que ella despliega. Tal es la tarea asumida y denunciada por Levinas en buena parte de su reflexión sobre la ética.

Como sabemos, Emanuel Levinas fue uno de los introductores de Husserl al mundo francófono. De hecho, la fenomenología llega también a Sartre por vía levinasiana. Su texto *La teoría fenomenológica de la intuición*, lo acerca a Husserl y con ello al desarrollo de su propuesta (Poirié, 2009, p. 12).

La cercanía filosófica entre Levinas y Sartre es coincidente en algunas cuestiones e irreconciliable en otras. Aunque hay temas comunes y una misma fuente metodológica, en este caso la fenomenología, es exactamente en torno a la cuestión de la libertad y la responsabilidad -tematizada por ambos autores- donde llegan a ser incompatibles en algunos momentos.¹²

¹¹ Para Levinas, no toda la tradición ha tratado de problematizar desde lo que más adelante denominaremos por la Mismidad. Platón se mantiene en ciertos momentos, en una tradición filosófica de la alteridad, al poner al Bien por encima de las ideas (Levinas, 2005, p. 246). Y es precisamente el estandarte que se puede rastrear en la obra levinasiana, a saber, la alteridad como base del sujeto; eje de la posibilidad de que exista sentido (Gibu, 2011, p. 15).

¹² Levinas había conocido a Sartre de regreso a Francia después de la guerra. Se lo topaba en las reuniones filosóficas en casa de Gabriel Marcel los sábados una vez al mes cuando *El ser y la nada* se había publicado y se leía y popularizaba el pensamiento sartriano. Aunque sus contactos eran esporádicos, como el propio Levinas narra, eran encuentros que se daban en momentos importantes del desenvolvimiento político en los cuales Sartre giraba. Al respecto comenta Levinas: “También escribí a Sartre, cuando rechazó el premio Nobel, una carta que considero importante. Le dije que, habiendo rechazado ese prestigioso premio, era probablemente el único hombre que tenía derecho a la palabra y que había llegado quizá el momento en que se debe hablar: ir a Egipto a ver a Nasser para proponerle la paz con Israel. ¡disparatada idea! Pero le dije:

Encontramos la propuesta levinasiana como parte del pensamiento fenomenológico francés, del cual el existencialismo y la radicalidad de la libertad surgieron con fuerza en esos años, una propuesta ética que puede ser elevada al rango de filosofía primera.

¿Qué relevancia tiene el pensamiento de Levinas para considerarlo dentro de un abordaje filosófico sobre la ética? ¿Hacia qué horizonte nos arroja este pensamiento para resaltar el impulso de las propuestas éticas y filosóficas posteriores a él? ¿Existirán en su desarrollo de los conceptos de libertad y responsabilidad –y la inversión de la responsabilidad anterior a toda libertad- elementos suficientes para clarificar las propuestas éticas como la de Judith Butler?

La respuesta a estas interrogantes será el camino a seguir como hilo conductor para pensar las modalidades de la responsabilidad y la libertad inherentes a las propuestas éticas contemporáneas. Afirmamos que toda discusión contemporánea sobre la ética que no tome en cuenta la propuesta de Levinas, se encuentra de entrada en desventaja, ya que ésta en su manera particular de entender la ética, no sólo es una profundización sobre la cuestión de la valoración, sino una “antropología” fenomenológica que perfila la presencia del *otro* en la propia subjetividad desde un tiempo inmemorial. Independientemente de si se toma o no en consideración, el pensamiento levinasiano supone ya una revaloración de lo humano desde el hombre.¹³ Puede rastrearse en Levinas una subjetividad radical, una preocupación por la

«Usted es el único hombre al que Nasser escuchará». Me dijeron que al recibir mi carta el comentario: «quién es este Levinas?» ¿Se habrá olvidado de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* que, según la Señora de Beauvoir, tuvo un momento de gloria? En *La Force de l'age*, Simone de Beauvoir cuenta que en la librería Picard, en el boulevard Saint- Michel, donde ese libro estaba expuesto tras su publicación, el joven Sartre lo había hojeado y dijo: «Todo esto lo hubiera querido decir yo, pero Husserl ya lo ha dicho» (Poirié, 2009, p. 72).

¹³ Aunque revisar la propuesta ética levinasiana muestra el impacto que ha tenido su reflexión a la hora de pensar sobre todo las relaciones con los demás, Butler remarca dos puntos fundamentales para regresar a él y sus meditaciones. “Primero, Levinas nos proporciona una vía para pensar la relación entre representación y humanización-una relación que no es tan sencilla como puede parecer-. Si el pensamiento crítico tiene algo

existencia humana, su libertad y por ende la responsabilidad en torno al *otro*, como una manera de impropiedad del sujeto para consigo mismo. Esto ha generado una distancia desde la cual se ha planteado históricamente el ámbito de la ética, esto es, la voluntad, la conciencia, la razón, la libertad, etc.

La preocupación por proponer un viraje hacia una ética de talante levinasiano, se inserta en una época en que la racionalidad, gestada desde los griegos y ampliada por Europa, se ha globalizado. Esta racionalidad, que ha expandido tanto las ambiciones humanas, así como los medios técnicos para realizarlas, se ha desenvuelto con tintes absolutistas en las trincheras filosóficas, científicas y tecnológicas. Gran parte de la tradición del pensamiento occidental giró en torno al presupuesto de la “*Adaequatio rei et intellectus*”, el cual admite una dación de los aspectos fundantes del objeto, al develarlos al intelecto o conciencia que lo recibe, o bien una captación en tanto aprehensión que hace de este con el objeto al cual se dirige. Cuestiones como la aprehensión, la representación y/o recreación del objeto en el intelecto son problematizadas por la postura levinasiana, sobre todo cuando ellas se han volcado hacia la tematización de la ética y del *otro*.

De esta manera, el cuestionamiento a la tradición comienza por el rol que el pensamiento juega respecto a la pregunta por la alteridad. El pensar se ha movido en torno al control y la dominación de *lo Otro* para incorporarlo en la Mismidad que implican la empresa del conocer y el representar. Aunado a esto, encontramos un discurso que aminora el papel de la fuerza y capacidad humanas para poder guiar su propio destino vital hacia un mundo humano para lo humano, al sugerirse un tipo de poderío proveniente de alguna

que decir acerca de la situación actual, bien puede referirse al campo de la representación donde la humanización y la deshumanización ocurren sin cesar”. El segundo punto, que Butler lo perfila dentro de la ética judía no sionista, es el pensar la relación entre ética y violencia (2006, p. 176).

determinación externa, como lo plantean ciertas apropiaciones del psicoanálisis, del estructuralismo y de otras ciencias positivas.

Visto de esta forma, la filosofía de Levinas es un intento por ahondar y restituir lo humano, sin caer en lo que se podría llamar “narcisismo” (egología) el cual, según él y algunos de sus comentaristas, ha impregnado el desarrollo de Occidente desde su origen en la antigua Grecia y su revitalización en la Modernidad. En el posterior devenir histórico, la ética y la noción de derecho, al igual que el establecimiento de los *derechos humanos*, continuarán desarrollándose gracias a la ciencia y la técnica provenientes de esta racionalidad:

El desarrollo de la técnica gracias a la extensión del saber a través del cual la humanidad europea se encaminaba a su modernidad, es probablemente, por sí mismo, la modalidad bajo la cual el pensamiento de los derechos humanos, colocado en el centro de la conciencia de uno mismo, se amplía en su concepción y se inscribe o se exige como base de toda legislación humana que, al menos, se piensa como los derechos del hombre en su integridad, indispensable o desesperada. Disciplina racional, nacida en Europa, puede extender y proponerse a toda la humanidad. (Levinas, 1997, p. 134)

Sin embargo, la propia ampliación del reconocimiento del *otro* -instaurado por el desarrollo de la mentalidad moderna-, también lo ha puesto en peligro al reducirlo por el determinismo con que se pretende abordar o por la Mismidad por la cual es posible dicha racionalidad. La Mismidad es este intento de incorporación de lo que no es el sujeto a su propia esfera por vía del conocimiento fundamentalmente. La mismidad que se articula en

el propio Yo, ha sido –como con Descartes- poco hábil para reconocer su propio desarrollo a partir de lo que no es ella.¹⁴

El Yo surge a partir de la interpelación o presencia del otro y aparece precisamente como responsabilidad, algo que había sido poco cuestionado en la tradición. Para Levinas, el Yo surge como responsabilidad para con el *otro* a razón de una intrusión y una obsesión primaria de él; precisamente es esta la condición de emergencia del Yo (Butler, 2005). La constitución del sujeto está precedida por la determinación del prójimo fundamentalmente como sensibilidad¹⁵ y como condición de la significación.

Como se puede apreciar, Levinas pone en tela de juicio la centralidad que ha ocupado el sujeto como fundamento de todo. Esta *descentrifugación* es la que posibilita pensar de otro modo la ética, la cual había sido entendida desde la mismidad.¹⁶ La noción de sujeto ha estado emparentada con las actitudes de conocimiento, dominación y control

¹⁴ La denuncia que ha hecho Levinas en contra de la tradición resulta en uno de sus méritos al legado filosófico contemporáneo. Aunque es necesario reiterar que su juicio es certero solamente de un modo general ya que la filosofía que lo precede ha denunciado los excesos que Levinas critica. Tanto Kant y Fichte, por ejemplo, muestran en la alteridad que existen bordes del pensar que limitan dicho acto referido especialmente al “otro” ético.

¹⁵ Al igual que Schelling, Levinas opone otro modo de relación distinto a la representación al modo de la intencionalidad husserliana. A esto lo denomina como gozo. Éste no es solamente una mera relación de utilidad con el mundo -y en tanto sensibilidad con el otro se relacionan mutuamente- sino que está, digámoslo así, más allá de esa posibilidad de representación y de utilidad. Schelling a su vez remarca la importancia de la estética como modo acabado del saber cuándo se tocan la identidad consciente y la no consciente. Dice Schelling “Semejante actividad es únicamente la estética y toda obra de arte sólo es comprensible como producto de tal actividad. El mundo ideal del arte y el real de los objetos son por tanto, productos de una y la misma actividad: el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente). Sin conciencia proporciona el mundo real, con conciencia el mundo estético” (Schelling, 2005, p. 159)

¹⁶ La separación constituye el pensar y con ello la interioridad, según podemos apreciar en el pensamiento de Levinas. Esta última es necesaria en la medida en que se capitula una exterioridad por la cual se implica una separación. En este punto la reflexión de Levinas rosa la perspectiva de Schelling que sostiene, en palabras de Colomer que “lo absoluto no puede ser sin más el yo, ya que éste en definitiva es un concepto relativo al no-yo” (2006, p. 97) Para Schelling la conciencia es el resultado de otro proceso anterior a ella que se le escapa. Sin embargo, la necesidad de algo absoluto para el pensamiento de Schelling, termina siendo encasillado como otra filosofía más de la representación para Levinas. Aun así, Dalton sugiere que, de éste último, nuestro pensador está muy influenciado sobre todo en cuándo a sus reflexiones de un Dios creador que rompe con tal perspectiva de la pasividad de lo creado (Dalton, 2006).

pero, ¿qué quiere dominar y poseer por medio de ese acto de conocimiento? El sujeto quiere primordialmente conocer lo que no es él, es decir *lo Otro* distinto a él. Esta alteridad no sólo se refiere al ámbito de los fenómenos o de los objetos, sino más bien a un *otro* que, como vimos en Sartre, hace una referencia especial al sujeto que sustenta el acto cognoscitivo. Ese *otro*, el prójimo que se encuentra en la posición de lo “infinito” con respecto a lo que cada quien es, se incorpora mediante el conocimiento que pretende hacer de él. A esta incorporación de *lo Otro* a partir del “sí mismo”, Levinas la denomina Mismidad. La perspectiva levinasiana cuestiona el poderío, el imperio de la Mismidad por encima del ámbito de la alteridad. Si el sujeto es por la remisión originaria al *otro*, lo es porque el prójimo se encuentra en la base de toda subjetivación -o constitución preteórica sensible- a partir de la cual se inaugura la interioridad; por ello, el otro se encuentra siempre a distancia del Yo. Como se ha señalado, esta distancia o separación posibilita la interioridad que se resiste a ser totalizada en el concepto (Gibu, 2010). Mediante otras vías, a parte de la fenomenológica, se ha podido atestiguar la presencia de la alteridad en el sujeto de manera primaria. El psicoanálisis es un referente para mostrar esa alteridad fundante por la cual se está atravesado, al ser coincidente en varios puntos con la propuesta fenomenológica y en especial con la sartreana y la levinasiana. Al respecto Byung-Chul Han, en su análisis de la intersubjetividad en el ámbito social y siguiendo los rastros del psicoanálisis, comenta que:

El hombre ni siquiera para sí mismo es transparente. Según Freud, el yo niega precisamente lo que el inconsciente afirma y apetece sin límites. El «ello» permanece en gran medida oculto al yo. Por tanto, un desgarramiento atraviesa el alma humana, que no permite al yo estar de acuerdo consigo mismo. Este desgarramiento fundamental hace imposible la propia transparencia.

También entre personas se entreabre una grieta. Y es imposible establecer una transparencia interpersonal. Y esto tampoco es deseable. (2013, p.6)

Por ejemplo, la noción del fantasma en psicoanálisis, cercana a la tematización levinasiana en cuanto a la incorporación de la alteridad, supone su presencia como “falsedad” en el sentido de que esa “imagen” corresponde parcialmente a aquello a lo cual se dirige, esto es, al *otro* y su deseo.¹⁷

Si podemos afirmar que el *otro* es anterior al sujeto y que de él depende la conciencia que uno tiene de sí mismo, bien podemos calificar -como lo hace Butler- la preminencia ética sobre cualquier otra, por la intrusión primaria y siempre constante del sin acto propio que lo inaugure; tal intrusión del *otro* se encuentra en todo momento y antes de la propia temporalidad;

La presencia del rostro significa, pues, una orden irrecusable – un mandato- que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento no conduce a una concienciación de este cuestionamiento. Lo ‘absolutamente otro’ no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma que si quiera su resistencia se convierte en contenido de conciencia. (Levinas, 1998, p. 47)

De alguna manera, la “interpelación del otro” ante la conciencia es mítica en el sentido que siempre lo ha sido, desde antes de la propia aparición de la individualidad concreta. Por eso Levinas nombra a esta especie de huella como pre-ontológica, que viene de más allá de la esencia: “La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí siempre recursos nuevos” (1998, p. 44).

¹⁷ A esta presencia espectral que motiva nuestras acciones se le denomina fantasma. En cuanto al fantasma, Nasio refiere lo siguiente: “El fantasma consiste, por tanto, en una puesta en escena en la cual se aniquila al Otro, simple objeto a merced del sujeto, abolido como hablante y negado como deseante. En suma, la organización fantasmática es la puesta en escena del homicidio del Otro. Ahora se entiende por qué un fantasma, cualquier fantasma, es siempre, en última instancia, un fantasma de castración del Otro” (Nasio, 2007, p. 81)

Es de esta manera que Levinas se aleja de Sartre y de ciertos impulsos motivados por la fenomenología, al anteponer la responsabilidad por la ya nombrada “interpelación del otro”, la cual configura el horizonte individual. Levinas aborda cómo para Husserl, al menos en la *Krisis*, la intencionalidad del conocimiento adquiere, en su concepción, una voluntad y un acto que se entiende como un “yo quiero” y un “yo puedo” (Levinas, 1993, p. 169):

El ser en su presencia se ofrece a la mano, es donación. Las más abstractas lecciones de la ciencia comienzan en el mundo que habitamos, entre las cosas que se encuentran al alcance de la mano. Tales son las cosas dadas en un mundo dado que Husserl llama -mundo de la vida. La intencionalidad de la conciencia es aprehendida concretamente, percepción y concepto, práctica encarnada en todo conocimiento, promesa precoz de sus prolongaciones técnicas y de su consumo. (Levinas, 1993, p. 169)

Es menester partir *Fuera del sujeto* para poder redimensionar el papel de la alteridad en la constitución del Yo. Esto implicará, como el propio Levinas lo afirma, una ruptura con la tradición y, por ende, con todo un modo de vislumbrar la ética a partir del Ser y de la ontología.

2.1 La ética como ruptura ontológica

En este apartado pretendemos abordar la cuestión de lo ético desde la meditación elaborada por Levinas sobre “la libertad”, “la responsabilidad” y “la alteridad”, como una ruptura de la ontología y un paso hacia la ética, entendida ésta como metafísica o filosofía primera. Por eso no es posible dejar de lado la discusión que se ha mantenido con la tradición filosófica que le precede. En su lectura es frecuente encontrar referencias hacia Husserl y Heidegger asumiendo esta apropiación de un modo crítico.¹⁸ Sin embargo, tiene que clarificarse la discusión en torno al modo en que la tradición ha tematizado la alteridad, atributo innegable de la filosofía levinasiana, la cual ha puesto medida pertinente al pensar totalizante.

Partiremos de un postulado necesario para comprender el pensamiento de Levinas, del cual consideramos se hará más clara la exposición que iremos realizando a lo largo de estas líneas. Para Levinas, la Ética es anterior a la Ontología, a la cual se aboca su prioridad antes que sobre el ser. Gran parte del esfuerzo fenomenológico del cual parte nuestro autor supone el regreso del pensar a la cotidianidad de la vida y no al modo en que la tradición entendió el pensamiento abstracto y totalizador, como un modo privilegiado de develar la realidad. Esto se debe, entre otras cosas, a que el llamado a responder, o como diríamos en términos de Levinas, *ser responsable por otro*, se muestra en una “obsesión” situada en el

¹⁸ Una de las críticas de Levinas a su maestro yace en el fondo de la concepción fenomenológica de la intencionalidad. Si como hemos visto la conciencia se dirige a los objetos del mundo, la conciencia se convierte en el Ser desde el cuál se despliegan las posibilidades de los objetos como lo hemos señalado en líneas anteriores en lo referente a la constitución del mundo. “Dominio sobre el ser que equivale a su constitución: la reducción trascendental, al suspender toda independencia del *ser* que no sea la de la propia conciencia, recupera este ser suspendido como noema y conduce -o así debería hacerlo- a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un yo que se identifica a través de todas las diferencias, «señor de sí mismo y del universo» y capaz de esclarecer todos los rincones sombríos en los que este señorío del yo pudiera ser puesto en entredicho” (Levinas, 1993, p. 171).

ser humano desde un pasado mítico o metafísico.¹⁹ El entender la ética, como metafísica supone en Levinas, buscar otro sendero por el cuál acercarnos al *otro*, es decir a la alteridad del *otro* de la cual, sin embargo, siempre se está atravesado. El abordaje de la alteridad no es cosa sencilla. El *otro* en Levinas es lo *absolutamente otro*. Ya sea en el lenguaje o en el *cara a cara*, la cercanía con el *otro* se muestra como *Infinito*. Dicho término señala el carácter irreductible de la alteridad a la mismidad del *yo* que, aunque cercano, no puede ser asumido por él y se le desea sin poderse alcanzar. Éste carácter lo manifiesta el prójimo. Lo *infinito* se manifiesta como Deseo. Esta tendencia nos anima y no se contenta con el dato o con las cosas, como lo designaría el mismo término, pero en minúsculas. De hecho, para Levinas es un “Deseo Metafísico”, por lo tanto, no es cualquier tipo de deseo, más bien es el indicio de la cercanía con eso *otro* absoluto.

Es así que nos encontramos ante el *otro* desde una distancia de un mero acto cognoscitivo. Levinas propone el término “rostro” para indicar ese ámbito del prójimo que escapa a la representación y que es fuente de toda significación. El pensamiento que se dirige a tratar de captar a su *ideatum* para de alguna manera someterlo ante su voluntad al tratar de poseerlo, se encuentra ante el “rostro” como “algo” que, en tanto alteridad, lo desborda. El *otro* en tanto que *otro*, se escapa a lo que la conciencia puede tematizar y representar.

Una de las críticas que Levinas arremete es hacia el reino de la “representación” y con ello a los modos tradicionales de abordar la alteridad. Para él, la experiencia del “rostro” del *otro* inaugura no sólo al “yo, propio sino toda trascendencia. Esta experiencia

¹⁹ El desarrollo del lenguaje comienza precisamente con un descentramiento, un *fuera del sí* del sujeto, iniciándonos en el regularmente nombrando a alguien o algo que el hablante primerizo no lo remite a él. Ahora bien, es por ello que toda acción que pueda realizarse humanamente suponen una exterioridad a partir de la cual dicha acción adquiere su sentido.

no es posible de enunciar so pena de cometer una violencia contra él. Una violencia que hace del “rostro” una representación poniéndolo en terrenos del conocimiento y por consecuencia, de la dominación.²⁰

Habría que precisar que, si bien muchos de los sistemas filosóficos que le preceden se estructuran a partir del conocimiento y la cimentación de cómo éste es posible dando pauta con ello a la tematización de la representación como uno de sus efectos, no derivan necesariamente en una violencia entendida como ir en contra de la libertad del *otro* asumiéndolo en una ética normativa. El paradigma de este tipo de ética es la sustentada por Kant.

La moralidad kantiana, como ya sabemos, no se funda en la felicidad – por lo menos no la que se basa en fundamento empírico-. La felicidad no puede ser el fundamento de la voluntad para llevar a cabo actos morales, pero eso no implica que quede fuera de la vida moral (González, 2004, p. 215). Los actos morales, para Kant deben de estar fundamentados como una ciencia de lo moral. Si los actos se rigieran por la sensibilidad en lugar de la deliberación hecha por la razón, estos ya no obedecerían a una máxima o imperativo categórico. Kant considera como máxima el que todo ser racional, en el ámbito de sus propias reflexiones morales, puede elevarse al grado de universalidad mediante una ley moral que se articule fuera de lo sensible. Para el filósofo de Königsberg, la condición común de lo humano en el ámbito ético supone la universalidad de dicha ley moral desde la razón y la voluntad a la cual puede aspirar cada individuo. Para ello se debe de prescindir de las circunstancias que rodean a la situación concreta y de los afectos suscitados por ella

²⁰ En el análisis kantiano la experiencia, y la normatividad moral que se funda en dicha experiencia esta mediada por la representación: “La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida” (2008, p. 211).

al momento de la deliberación moral. De ahí que la ley moral en Kant no supone a la alteridad en el sentido contemporáneo, sino que la entiende como una representación más entre otras, al asumir al *otro* concreto en cada deliberación. La cultura es, ante todo, donde se asientan las bases para una elaboración categórica de la moral, que todo individuo debe construir y validar.

El *otro* asumido en su forma representacional impide una remisión a lo concreto en tanto sensibilidad. Con esto se rechaza el ámbito de la felicidad en el establecimiento de la ley moral. En este sentido, Levinas pensando a partir del formalismo kantiano cuestiona si la limitación de la justicia, que es una pluralidad de voluntades libres que la razón unifica: “...no habrá sido ya una manera de tratar a la persona como un objeto, sometiéndola -a ella, la única e incomparable- a la comparación, al pensamiento- al paso por la famosa balanza de la justicia- y así al cálculo” (Levinas, 1997, p. 137). Para Levinas será necesario abrir aquello que la razón trata de delimitar, e intentará señalar la sensibilidad especial que se encuentra en la proximidad con el *otro* y que es el inicio de todo comienzo, la posibilidad de lo subjetivo.

La obra levinasiana medita en torno a los límites de la intencionalidad en la relación hacia el *otro*. Existe para Levinas una relación que trasciende la intencionalidad al escapar del ámbito de los entes al tender hacia ellos; subsiste un *más allá* no abarcado ni comprendido. Como se ha anticipado, esto supone una crítica a la representación aplicable no solo a la intencionalidad en sí. La posibilidad del mundo en la sensibilidad es distinta a la de la representación: “La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación (...) no es un conocimiento teórico inferior, aunque esté ligado a los estados afectivos: en su gnosis la sensibilidad es

gozo, se satisface con el dato, se contenta” (2006, pp. 154 y 155). De esta manera “lo conocido” por la sensibilidad, a diferencia de la inteligencia, no busca producir una representación de aquello ante lo cual está referido, es finito, cesa en cuanto entra en contacto con el sujeto, termina, se acaba. La sensibilidad no se confunde con otras formas de *conciencia de*: “[Su] obra propia consiste en el gozo, por cuya mediación todo objeto se disuelve en el elemento en el que se baña en gozo” (2006, p. 156). Una vez más encontramos un debate de la postura levinasiana con la tradición que lo precede, así como una cercanía fundamental con ella en lo referente a lo no intencional. Fichte²¹ -quien propone filosóficamente el Yo, el cuál Levinas retoma para ampliar su origen metafísico e igualmente para criticarlo-, gesta una propuesta tanto de lo intencional como de lo no intencional, sienta un precedente de la propuesta fenomenológica actual.²²

Levinas rescata la idea de lo trascendente en la obra de Kant, –quien según Levinas no queda bien posicionado en este punto de acuerdo a la lectura de Heidegger-, donde se cuestiona la finitud y el ser no se remite a una totalidad, sino que ser para Kant es un ser concreto. La condición de existencia de eso concreto necesita de la apelación a la realidad total (ideal trascendental), que nunca es dada y tampoco se puede equiparar con el ser. Dice Levinas de Kant: “Este ideal trascendental es una noción sensata, necesaria, pero que, sin embargo, haríamos mal en concebir como ser (...) el ideal trascendental se percibe *in concreto*, pero Kant le niega el ser, que es el fenómeno. En este sentido, la Razón posee

²¹ La filosofía fichteana puede ser vista como una crítica a la representación, que, como Levinas, abre al pensamiento del Otro. De hecho, Fichte cuestiona a Kant en cuanto que conocer es representar y representar es hacer el objeto figurable. Para Kant, figuración –es la condición de posibilidad del conocimiento; saber es representar, y representar es hacer visible el objeto gracias al esquema que impone una forma, un contorno – en otras palabras, crea una figura. Si bien la crítica levinasiana a ciertos modos en que se ha comprendido la representación y la alteridad, son puntuales en la medida en que ellos son generalizados; aunque, como intentamos mostrar, necesitan acotaciones.

²² Tal es la referencia que nos proporciona Thomas-Fogiel (2010) donde afirma que Fichte rastrea el aparecer de las cosas ya en un sentido propiamente fenomenológico.

ideas que van más allá del ser” (Levinas; 2005b, p. 75). En el orden práctico sucede lo mismo, existiendo una independencia de lo práctico con respecto al ámbito cognoscitivo y por ende al ser. Eso es ya estar situados en la problemática que versa entre moralidad y felicidad, Levinas dice al respecto: “Yo soy libre en el respeto a la ley moral, aunque, teóricamente, pertenezca al mundo de la necesidad” (2005b, p. 76).

En el orden del ser, existe una irrupción propia de lo humano. El “*il y a*” es para Levinas el ser en su anonimato. El ente en sí mismo es denominado en la reflexión levinasiana como la *hipóstasis* (Levinas y Poirié, 2009, p. 75). Como se ha señalado, la cuestión de la libertad en Sartre es central pues ella señala el modo fundamental en que el ser humano se constituye como tal. Para Sartre y Husserl, la conciencia hace aparecer libremente los objetos, y su modo de mostrarse. A través de la libertad, el ser humano deviene en proyecto, se constituye a sí mismo en una empresa y se relaciona con todo lo que acontece en su mundo. La libertad se encuentra ya siempre a la base de todo lo humano. No obstante, para Levinas la cuestión de la libertad es un aspecto más bien secundario:

Esta libertad sólo puede estar limitada por obstáculos: las fuerzas naturales y sociales y la muerte. Obstáculos de la Naturaleza y de la Sociedad de los que progresivamente puede el Saber dar razón. El obstáculo de la muerte, inasumible, in-comprensible, acredita la idea de una “libertad finita”. Pero la libertad se mide siempre por el poder. Prodigio del hombre occidental en su modernidad, que le es probablemente esencial: ideal del hombre satisfecho a quien le está permitido todo lo posible. (Levinas, 1993, p. 169)

Lo que antecede no es la decisión sino el *otro* donde surge el legado de la responsabilidad. La responsabilidad rompe la neutralidad del ser para que surja lo propiamente humano.

En Sartre y Levinas –algo reconocido por éste último-, el *otro* supone una ruptura fundamental, en palabras de Levinas “es un agujero en el mundo” (2001, p. 66). Sin embargo, Poirié acota la distancia de Levinas con Sartre en su concepción de la libertad cuando nos dice:

El otro detiene mi libertad, no como en Sartre porque la pondría en peligro, sino porque frente al rostro del otro yo no puedo vivir en la despreocupada certidumbre de mí mismo, yo estoy impelido a responder del otro, soy responsable (culpable) de faltas que pueda cometer, así como de ofensas que pueda soportar.²³ (Poirié, 2009, p. 27)

Para Levinas, hay un pasado inmemorial, anterior a la subjetividad, que indica un “más allá” que posibilita la responsabilidad por encima de la libertad. Desde la perspectiva sartreana y a partir de las nociones de libertad y de temporalidad supuestas en el presente, la soledad es innegable:

Hay en la filosofía de Sartre algo de presente angélico. Habiendo rechazado hacia el pasado, todo el peso de la existencia, la libertad del presente se sitúa ya por encima de la materia. Cuando reconocemos en el presente mismo, y en su libertad de emergencia, todo el peso de la materia, queremos reconocer a la vida material, al mismo tiempo, su triunfo sobre el anonimato del existir y lo definitivamente trágico a lo que queda vinculada por su propia libertad. Al ligar soledad y materialidad del sujeto, siendo la materialidad su encadenamiento a sí mismo, podemos comprender el sentido en que el mundo y nuestra existencia en el mundo constituyen una tendencia fundamental del sujeto para sobreponerse a la carga que él representa para sí mismo, para superar su materialidad, es decir, para romper las ligaduras entre el yo y el sí mismo (Levinas, 1993a, p.101).

²³ Para Kant, también es imperante el sacrificio del propio bienestar por el otro, sin importar que exista una recompensa del otro hacia mí. Es un deber y con ello señalamos que se encuentra como un fin amplio, como un deber, aunque no está precisado el cómo debe mantenerse la solicitud por el bienestar del otro. (2008, 247-248)

Asimismo, se señala que dichas perspectivas no pueden plantear – si quieren ser congruentes con el abordaje de los problemas tocados por ellas-, instancias o modelos “ideales” en los cuáles una ética o una moral se vuelven positivas o propositivas. Sin embargo, nos muestran la contracara de lo elaborado por el pensamiento político y ético hasta ahora. Esa forma de relacionarse a partir de la generalidad con lo individual, el reino de la representación nos dice Levinas, es la forma del mundo: “La realidad sometida a la tiranía es una realidad informada...” (Levinas, 2001b, p. 78). Por mor del conocimiento, lo individual termina siendo violentado. Esta ruptura ontológica que atraviesa la ética propuesta por Levinas, es menesterosa para plantear una eticidad que evite la violencia infringida al *otro* en las teorías morales.

2.2. La responsabilidad como ámbito previo a la libertad

Es necesario el que, para poder hablar de una ética, ésta suponga mínimamente un agente libre que actúa en el mundo. Es por ello que la cuestión de la libertad es menesterosa en toda meditación en torno a la ética. Sin embargo, los matices que ella ha recibido en la tradición, junto a su preponderancia como eje del pensamiento moral, no es cosa menor. Si queremos perfilar la inversión que ejecuta el pensamiento de Levinas en torno a la libertad por la responsabilidad, es prudente ejemplificar algunos puntos en los cuales toma distancia de la visión que lo antecede. Es por ello significativo mostrar la distancia que mantiene con cierto idealismo y con ello aquel privilegio logocéntrico que en su interior se ha ejecutado y del cual gran parte del pensamiento contemporáneo es heredero.

Como hemos señalado, Levinas muestra que ésta es la visión de la filosofía tradicional. Podemos decir que en ella encontramos la reducción de lo Otro a lo Mismo (2005, p.239) (como sucede, por ejemplo, en la filosofía kantiana y fichteana). Desde este punto de vista la filosofía incorpora a la libertad como algo necesario para mantener la mismidad del “yo”, que es la estructura que permite generar la identidad y con ello la autonomía de lo externo a él, es decir, ante aquello hacia a lo cual se dirige. Dicha invariabilidad se muestra en cuanto el “yo” se hace historia, no en cuanto existe. Kant, por ejemplo, así define a la libertad:

El concepto de libertad es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su

realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales. (Kant, 2008, pp. 27-28)

Levinas considera que la libertad o mejor dicho, la responsabilidad que ella supone, no es dada por la razón primariamente sino más bien nos persigue de modo que la existencia y la significación son por mor de ella. Vista la filosofía sin este referente de la alteridad que nos interpela con la responsabilidad ante el otro, resulta un narcisismo, o como lo sugiere Levinas de su maestro, una egología.²⁴ Levinas rescata de Kant un privilegio que escapa a la ontología y al conocimiento, esto es, la acción moral.

La acción moral se caracteriza por su máxima universal, la determinación de la voluntad que, obrando con arreglo a la ley, actúa libremente. Esta libertad tiene su origen en la Razón, posee la universalidad de la máxima. La acción moral, en su libertad, significa la independencia frente a toda divinidad, todo más allá (Kant define lo divino *a partir de la acción libre*): estamos vinculados *interiormente* por la obligación moral del deber, afirma Kant. Dios no es necesario para el acto moral; al contrario, es a partir del acto moral como se le puede definir”. (2005b, p. 76)

La libertad puede ser tan endeble que pueda por ello mismo resultar irrisoria. La afectividad, - el temor o amor, por ejemplo- pueden mostrar nula la distancia existente entre dos conciencias o voluntades haciéndolas coincidir en una misma, cuestionando así la libertad. Podemos recibir un mandato y seguirlo de modo que la recibamos como si fuera

²⁴ Sin embargo, tampoco podemos decir que exista una distancia radical en los planteamientos kantianos y levinasianos. Guillot, encuentra una cercanía entre ambos autores, sobre todo con respecto a los peligros que la razón puede entrañar cuando, con pretexto de un discurso universal razonable, lo concreto o lo individual del ser humano, puede verse violentado. Guillot nos dice que “... el esquema de la razón kantiana puede, sino suprimir la ontología por lo menos disputarle su primacía filosófica: la ética es anterior a la ontología” (citado por Levinas, 2006: 21).

nuestro (Levinas, 2001, p. 72). La libertad humana es fácil de quebrar. La esclavitud es la experiencia que se siguió constatando en la modernidad y que cuestiona si la libertad puede seguir afirmándose sin más.

Ya desde el planteamiento fenomenológico husserliano se aprecia la vuelta no sólo a la subjetividad como fuente de la significación, sino que se pretende restaurar al ser humano con su responsabilidad inherente al serle cooriginario el mundo. Es por ello que ya Husserl reflexionaba sobre la Primera Guerra Mundial en sentido fenomenológico y refiere que de ella se aprecia:

... un sentido de responsabilidad como actitud moral no sólo con respecto al conocimiento científico sino en general con respecto a la cultura: la fenomenología en su sentido más primordial como método de renovación de la cultura y en este sentido como recurso ético para una autocomprensión y transformación de la humanidad. (Hoyos citado por Xolocotzi, 2009, p. 263)

La filosofía y la búsqueda de la verdad, de la libertad del pensador que se expresa en ese impulso a la verdad, aparece a distancia en torno a lo que se dirige, es decir, sin confundirse con lo buscado.

La responsabilidad para Levinas, es anterior a la comprensión ontológica del ser. La responsabilidad desborda la libertad. “Más la libertad, propugnó Levinas, es la responsabilidad del hombre como rehén de otro-ahí, la que garantiza esta trascendencia; y la responsabilidad del hombre es hacerse cargo no de la propia existencia (contra Heidegger) sino de la penuria ajena” (Cassigoli, 2009, p. 62). Es una responsabilidad desbordada, que sobrepasa al sí mismo.

El pensamiento occidental ha intentado y pretendido identificar al “yo” con todo lo Otro, asumir a la alteridad con el pensamiento y esto con el poder: “Ser responsable quiere

decir abrirse pasivamente, abnegadamente a la insondable muerte y sufrimiento del otro, considerando a éste no como espíritu sino como corporalidad y carne: como exterioridad” (2009, p. 62).

La responsabilidad es anterior a toda elección, por lo tanto, es anterior a toda libertad. La responsabilidad por el *otro* antecede al sujeto y por ello ésta se padece. Esta responsabilidad rompe ese impersonal *hay* y permite el devenir humano para otros seres humanos (Poirié, 2009, p. 21):

A partir de una pasividad radical de la subjetividad es como recuperamos la noción de el «una responsabilidad que desborda la libertad» (por más que sólo la libertad hubiera debido poder justificar y limitar las responsabilidades); de una obediencia anterior a la recepción de órdenes. A partir de esta situación anárquica de la responsabilidad, el análisis –por un abuso del lenguaje, ciertamente- ha nombrado el Bien. (Levinas; 1998, pp.74 y 75)

La responsabilidad por el *otro* se radicaliza en el pensamiento de Levinas al supeditar la libertad a ésta. Al haber sido elegida para y por el *otro* desde antes de la aparición del sujeto en el mundo, la responsabilidad con el *otro* es total. En palabras de Poirié, responsabilizarse por el *otro* implica, en dado caso, sustituirse por el que ya no está y, además: “...ser adulto del adulto, el padre del padre, ser responsable del asesino, así como de la víctima, ser responsable -Levinas llega incluso hasta esto- de su propio persecutor” (2009, p. 30).

La responsabilidad levinasiana muestra la disposición en la cual se encuentra el ser humano para ser susceptible de la presencia del *otro*. La posibilidad de ser susceptible de la acción de los demás en sí mismo, como lo señala Butler cuando explicita la responsabilidad levinasiana.

Levinas pugna por una defensa del carácter irreductible del rostro y con ello de todo ser humano en su especificidad. No cree que un análisis estructuralista o hasta meramente psicodinámico pueda aminorar la importancia de lo humano encarnado en cada cual. La libertad juega un papel importante para salvar este carácter humano de la reflexión deshumanizante y con ello el de la ética para la posteridad. Levinas señala que la acción humana se considera como tal en la medida que supone una libertad. Se puede hablar de un mundo propiamente humano a razón de la libertad. El *comienzo*, como lo denomina Levinas, reside en el actuar libre y es algo distinto de la conciencia humana. Es esta capacidad de *hacer* temporalmente *presente*, lo que puede escapar al determinismo del pasado.

La conciencia es la imposibilidad misma de un pasado que jamás habría sido presente, que estaría cerrado a la memoria y a la historia. Acción, libertad comienzo, presente representación –memoria e historia- articulan de diversas maneras la modalidad ontológica que es la conciencia. (Levinas, 1998, p. 69)

Las éticas que no contemplan este pasado inaugural –del cual deviene la responsabilidad- se hallan en constante tensión por la violencia que se puede ejecutar en torno al *otro*. Si se tematiza lo *infinito* de la alteridad del *otro* en términos de considerarlo como un ente entre otros, se genera una violencia por este modo objetivante.

2.3. Ontología y violencia

De la reflexión filosófica de Levinas podemos decir que, entre algunas otras cosas fundamentales, es un llamado a mantenernos en alerta para toda forma de violencia que atente contra el *otro*. Aunque es menester puntualizar el modo en que la violencia es entendida, esto es, como una manera especial de destituir al *otro* de su esfera específica, de su propia alteridad. Para Levinas la forma violenta consiste no en encontrarse en determinada forma de relación con el *otro*, sino más bien que en esa relación que implica la alteridad, se mantenga como si se estuviera sólo. La violencia es una manera de afirmarse ante el *otro* negándolo. A decir de Butler:

La violencia plantea la posibilidad de la acción, de adueñarse de las acciones propias y, a la vez se rebela contra la muerte social...la violencia es una apuesta y un signo de que se está librando una batalla psicoafectiva por ser. (2016b, p. 227)

En la guerra -como fenómeno paradigmático de ejemplificación de la violencia- Levinas señala que existe aún en ella, un reconocimiento de la libertad del *otro* y por ende, un intento de tratar de apropiárselo, siendo un intento a la vez de una apropiación de sí mismo. La guerra es el fruto de la racionalidad objetivante, la que lleva a medir la fuerza para la claudicación. “La guerra no es el choque de dos sustancias, no es el choque de dos intenciones, sino el intento realizado por una para dominar a la otra, por sorpresa, con emboscada” (2001, p. 76).

La violencia- para Levinas, consiste en negar la individualidad, ésta entendida como el carácter particular del *otro*, la unicidad de cada cual.

Es violenta toda acción que se impulsa como si uno fuera el único que interviene, como si el resto del universo sólo estuviera allí para recibir la acción; es violenta también, por tanto

toda, acción que soportamos sin ser desde todo punto de vista sus colaboradores. (Levinas citado por Corres Ayala, 2015, p. 132)

La violencia es una negación de la alteridad del *otro* en la medida que, al tratar de dominar aquello *infinito* e irrepresentable que implica la presencia del *otro* a la propia subjetividad, "... esa manera de estar por encima de ellas [de la alteridad del *otro* y de su subjetividad], consiste precisamente en no abordarlas nunca en su individualidad" (2001, p.77). Ese modo de asumir la individualidad en la violencia, obedece a encararla de manera general, a partir, por ejemplo, del concepto. Esa forma en que el "yo" puede relacionarse a partir de la generalidad con lo individual, - el reino de la representación nos dice Levinas- es la forma general por la cual los individuos nos hemos venido comportando en el mundo y que, actualmente se sigue privilegiando. En ese respecto, afirma Levinas que: "La realidad sometida a la tiranía es una realidad informada..." (2001b, p. 78). Por mor del conocimiento, lo individual termina siendo violentado. Levinas apunta que el pensamiento, sin embargo, no es simplemente pensamiento puro e impoluto. El pensamiento es "razón conmovida"; razón y animalidad. Esta visión del pensamiento permite para Levinas cuestionar la supuesta soberanía, autonomía y obediencia a sí mismo por la cual históricamente se le ha caracterizado, y más bien mostrar que la razón está atravesada de la heteronomía por la cual está *de facto* unida a la emoción.

El sentimiento está en ese origen que, es también lo que sustenta la subjetividad personal, esto es la propia mismidad del *yo*. Es por ello que, si lo perfilamos de esta manera, la importancia de la inversión de la responsabilidad por la libertad es menesterosa para que se mantenga esta última ya que, si bien la responsabilidad puede ser pensada, es primero vivida afectivamente. La libertad humana es fácil de quebrar. La esclavitud es la

experiencia que se siguió constatando en la modernidad y que cuestiona si la libertad puede seguir afirmándose sin más. Lo que puede la libertad ejecutar ante la amenaza de ser reducida, es prevenir su propia decadencia. “La Libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado” (Levinas, 2001b, p. 72). Por mor de conservar la libertad, la voluntad se institucionaliza, y velará por su salvaguarda, distanciándose y extrañándose a ella misma en el régimen de lo legal. La libertad del presente –dice Levinas–no se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. Esta forma del pasado en que la voluntad ha elegido establecer la ley, se vuelve impersonal y otra forma de tiranía contra ella. Compromete la propia subjetividad ante el *otro*, a buscar el diálogo con él. Por ello irrumpe y nos compromete con él. Este compromiso es lo que instaura lo social. El *otro* hace que el *yo* se subordine a él. Existe por ello entre ambos una subordinación²⁵. Para Levinas fenomenológicamente en el “rostro” que convoca al *yo*, aparece la libertad y el mandato, en tanto subordinación a éste. Este mandato se encuentra originariamente antes que toda institución que legitima o regula lo “social”.

La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin cobijo, sin vestido, sin máscara, es, sin embargo, lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, lo que se opone a ella de modo absoluto, con una oposición que es oposición en sí. El ser que se expresa, el ser que esta frente de mí, me dice *no*, por su misma expresión. Este *no*, no es simplemente formal, tampoco es el de una fuerza hostil o de una amenaza; es imposibilidad de matar a quien presenta este rostro, es la posibilidad de encontrar un ser a través de una prohibición. (2001, p. 80)

²⁵ La cercanía de la acción violenta con el trabajo asalariado coincide, por ejemplo, que en ambas no se reconoce en la mirada aquello a lo que se le aplica la acción. La violencia consiste en ignorar esta oposición. Todo acto significativo, por ejemplo, supone al *otro* contra el que se puede cometer o no violencia o tiranía.

La ley se hace menester cuando la presencia del *otro* y su mandato se han opacado en nuestro interior. Es por eso “necesario colocar la conciencia del *otro* en el exterior, en la superficialidad de la ley, del decreto social” (Corres, 2015, p. 109). Sin embargo, la cuestión se complica. No quiere decir que sólo exista un impulso en el sujeto que pugne lo que dicta el mandato “no matarás”, sino más bien esta contrapuesto con el impulso de la propia supervivencia. Así como la interpelación del *otro* y la responsabilidad que demandan se encuentran a la base de toda subjetividad, el deseo de matar es de igual manera fundamental.

Hay temor por la propia supervivencia y angustia por herir al Otro, y estos dos impulsos están en guerra como hermanos que se pelean. Pero están en guerra para *no* estar en guerra, y este parece ser el punto fundamental. Pues la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infligirla. (Butler, 2006, p. 172)

Desde este punto de vista, es menester señalar que el logro ético consiste en lidiar con este deseo de dar muerte y más atender a la necesidad de la vida del *otro* para el desarrollo de la propia subjetividad. Además, que cuando se pretende dar muerte al *otro* y el objetivo se alcanza, éste ya se ha escapado. La muerte es un intento de objetivación que, en este sentido tampoco como determinación del *yo* hacia el *otro* porque, cuando la muerte está, el *otro* se ha esfumado.

La responsabilidad y la violencia interpelan a la conciencia de dos modos. Implican a que cada cual asuma la responsabilidad por el *otro* aunado al impulso contrario de aniquilarlo y que pese a hacerlo, la muerte no lo logrará captar. Pero también como lo dice Butler, el “yo” está en constante acecho y en cierto sentido es violentado por la interpelación que hace del *otro*: “De modo que hay cierta violencia en el hecho de ser

interpelado, de recibir un nombre, de estar sujeto a una serie de imposiciones, de ser forzado a responder a las exigencias de la alteridad” (Butler, 2006, p. 175).

Si bien la *masa*, el derecho y la ley que asumen lo universal en tanto abstracción de todas las particularidades individuales, guardan un peligro inminente precisamente en esa medida. Para Levinas, el que la libertad se decante hacia universalidad de la máxima y que se vele por mantenerla, supone una protección de la decadencia subjetiva, que puede articularse desde un sentimiento razonable y que amenace con devenir en tiranía. Esto – para Levinas- es la obra suprema de la libertad, esto es, el garantizarse a sí misma por la institución de las regulaciones externas a ella. Levinas concluye hasta este punto que es necesario “...imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí bajo una forma política el mandato de la libertad” (Corres, 2015, p.73). Sin embargo, a razón de conservar la libertad, la voluntad que ha instaurado en la institución que velará por su salvaguarda, ve extrañeza en ella. La libertad del presente –dice Levinas- se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. Esta forma del pasado en que la voluntad ha elegido establecer la ley se vuelve impersonal y otra forma de tiranía contra ella. El estado es interiorización de las relaciones externas. La relación que se privilegia es en tercera persona- un *yo-ello* (a la manera de Buber.) Ya la referencia a la ley, así como también el carácter enunciativo en el ámbito del lenguaje nos remite en todo momento a un *otro*.

La expresión no sólo se dirige a *otro*, sino que la expresión es otro al pensamiento: “Lo expresado, no es un pensamiento. “La expresión hace presentes a lo comunicado y al

comunicante” (Corres, 2015, p. 79). Nos convoca ante el *otro*, a buscar el diálogo con él. Por ello irrumpe y nos compromete con él. Este compromiso es lo que instaura lo social. El *otro* hace que el “yo” se subordine a él. Existe por ello entre ambos una subordinación. El estado es interiorización de esas relaciones externas:

...en efecto, el Yo puede ser acusado, a pesar de su inocencia, de violencia, pero también puede serlo, a pesar de la separación en que lo dejan el exclusivismo y la insularidad de lo psíquico, por el Otro que, no obstante, ‘lo obsesiona’ como tal y que, próximo o lejano, le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo; responsabilidad que no ha elegido, pero a la que no puede sustraerse encerrándose en sí mismo. (Levinas, 1998, p. 71)

Para Levinas fenomenológicamente en el “rostro” que convoca al Yo, aparece la libertad, la responsabilidad y el mandato en tanto subordinación. Este mandato se encuentra originariamente antes que toda institución que legitima o regula lo “social”. “Puedo ser introducido sin violencia en el orden de la institución y de los discursos coherentes, porque los seres tienen un sentido antes de que yo constituya con ellos ese mundo racional. La creación es el hecho de que la inteligibilidad me antecede” (1998, p. 82). El rostro es la develación de ese ente, mediante la mirada, de sí mismo. El “rostro” es una presentación personal del lenguaje y de todo sentido.

Si el lenguaje puede preservar el cuerpo, puede también amenazar su existencia. Así, la cuestión de las formas específicas a través de las que el lenguaje puede suponer una amenaza violenta parece estar estrechamente ligado a esa dependencia primaria con el Otro que todo ser parlante tiene como consecuencia de dicha alocución interpelativa o constitutiva. (Butler, 1997, p. 22)

El *otro* como *rostro* me habla sin necesidad de palabras y se encuentra en la conciencia por el hecho de que existe sentido y significación. Es por ello que la violencia y

la precariedad propia y ajena son de suma importancia para la humanización. En un mundo como el que vivimos que busca desdibujar el “rostro” para manipularlo con discursos e imágenes y donde la vulnerabilidad del ser humano cada vez se torna menos evidente, es menester reflexionar desde la ética el modo en que la interpelación se relaciona con toda enunciación, sea esta verbal o no.

Capítulo III

3. La interpelación del *otro*

Hasta ahora hemos hablado de algunas implicaciones que suponen las tematizaciones de la libertad y la responsabilidad. Esta tarea la hemos hecho fundamentalmente desde la perspectiva fenomenológica. Dichas nociones nos han arrojado a los terrenos de la ética y por ello a la cuestión de la otredad que hemos señalado cuando nos hemos referido a la relación con el *otro*, es decir con los demás. Hemos mostrado, además, que esta relación no deja de ser problemática. Esto responde a que un desarrollo en torno a la ética que contemple la alteridad del *otro*, no debe asumirlo como objeto de conocimiento so pena de desvirtuarlo. Una ética que asuma la *relación* con el *otro*, y de esta manera incorporarlo como elemento estructural para establecer tal o cual pauta de conducta moral, o como pretexto conceptual dentro de un esquema sistemático que lo intente definir, puede incurrir en lo que hemos llamado una violencia ontológica.

La alteridad del *otro* se encuentra *más allá del ser*, como lo hemos señalado anteriormente; por eso la hemos denominado con Emanuel Levinas alteridad metafísica. Sin embargo, esto no agota que existan señalamientos que la redimensionan. Es por ello que, estando la alteridad fuera del ámbito de lo ontológico y cognoscitivo, nos invita a cuestionarnos la manera en que, para poder hablar con propiedad de responsabilidad y libertad en la ética, la alteridad está implicada. La manera en que partiremos, es el acto referencial en el lenguaje. Este es un modo de aparecer de la alteridad y a partir de la cual nos remitiremos en su función de signo lingüístico. La alteridad del *otro* tendrá en estas líneas dos modalidades. La primera, será la de la alteridad intrínseca en la propia

conciencia, siendo ésta su condición de posibilidad y al mismo tiempo la remisión a todo sentido posible. La segunda es aquella donde la materialidad, el *rostro* del *otro*, funge como signo que desborda toda significación y que demanda a la subjetividad responsabilidad hacia él; así como también la posibilidad del sentido anudado con la primera modalidad. Podemos adelantar con esto que, al entrar la alteridad en terrenos del lenguaje, esto es, al ser nombrada, se encuentra dada mínimamente en un acto enunciativo. De esta manera nos encontramos ya en terrenos del lenguaje.

Mostraremos que toda expresión vista desde el ámbito del lenguaje, caracteriza un rasgo fundamental de la cuestión de la responsabilidad en los ámbitos de la ética. “A través del término ‘expresión’ Emmanuel Levinas piensa el ‘rostro’ de esta manera, es decir, desde la pasividad del lenguaje. Se trata de hacer referencia al otro como potencia expresiva” (Navarro, 2008, p. 181)

Es a partir de estas consideraciones que intentaremos focalizar la alteridad con relación a la propia subjetivación que comprende la libertad y la responsabilidad.

3.1 Lenguaje y alteridad en la constitución del sentido del mundo

Como hemos anticipado, el lenguaje fungirá como piedra angular para rastrear desde la conciencia, en el sentido fenomenológico del término, la huella de la alteridad. El lenguaje y su alteridad para la conciencia fenomenológica que lo dimensiona, se encuentra en la propia *ipseidad*, sin por ello ser ella misma. Para eso es menester ahondar en las posibilidades del lenguaje que la perspectiva hermenéutico-fenomenológica ha evidenciado. De esta manera, es menester la remisión a dos de sus fuentes principales, esto es a Edmund Husserl y Martín Heidegger.

La cuestión del lenguaje en Husserl puede ser ubicada en las *Investigaciones lógicas*, así como también en obras posteriores como *Lógica formal y lógica trascendental*, *Experiencia y juicio*, entre otras. Es importante señalar que no hay tratamiento específico acerca del lenguaje en ellas, sin embargo, se encuentra implícito en los temas desarrollados por el autor.

Las *Investigaciones lógicas*, como sabemos, constituyen la obra fundacional de la fenomenología. En este texto se da una crítica al psicologismo y al mismo tiempo la defensa de una dirección para develar adecuadamente los fenómenos desde el tratamiento fenomenológico, en donde también se aborda el quehacer propiamente filosófico, esto es, encausar a la filosofía que se había desviado (Levinas, 2004, p. 187). Este es el proyecto fenomenológico, donde la reivindicación de la filosofía como ciencia rigurosa que, ya desde la visión de los griegos, se perfila como una ciencia de fundamentación de los contenidos.

Es además en esta obra donde se inscribe el primer problema del lenguaje en Husserl. Uno de los rasgos que requieren nuestra consideración en este respecto es aquello

que se denomina “expresión”, donde radica a su vez el problema del “signo”, también referido como signo indicativo o señal.

Todo signo, en principio, es signo de *algo*, y tiene dos sentidos. El primero es el de la *indicación* (o índice), que no expresa (no quiere decir) nada, pero que sí indica algo. El otro sentido es el de la *expresión* que sí quiere decir algo, *pero que puede no indicar algo...* En el discurso comunicativo (el habla), las expresiones quieren decir algo *a la vez que señalan* algo, es decir, que funcionan como indicaciones. (Bass, 2012, p. 12)

El lenguaje se definiría, en ese sentido, en primer lugar a través del concepto *signo significativo*, es decir, en su señalar hacia algo distinto de sí, sea o no en un contexto dialógico.²⁶ El intento comunicativo que poseemos los seres humanos se da de forma excedente. La expresión está ligada al concepto de significación siendo una función que se puede llevar a cabo de forma comunicativa; esto no quiere decir que, en la expresión y la comunicación, se den inseparablemente, sino que puede haber expresión sin comunicación. Con ello queremos decir que, lo que es comunicable en el acto comunicativo es contingente. Por ello no siempre la expresión tiene que asumir su función comunicativa, no queriendo decir con esto que no haya expresión.

Husserl busca explicitar esa especie de adición de lo comunicativo en la expresión, por motivos derivados de la crítica al psicologismo. No entendemos al juicio como un equivalente necesario de la vivencia de quien juzga. El juicio está determinado por el significado y a su vez por una proposición. La expresión es pre-predicativa y antecede a lo

²⁶ Benveniste (1997) señala – siguiendo a Saussure – que la naturaleza del signo es arbitraria, siendo resultante de la conjunción entre significante o imagen acústica y el significado o concepto de un tal *objeto real*. Es arbitrario en relación al significado ya que no hay una necesidad ontológica que haga hacerlo coincidir con la realidad. Sin embargo, explica Benveniste que, en la explicación que implica a la cosa real, tendría que dejarse fuera de la teorización lingüística por ser ésta una tematización de las formas (p. 50).

meramente lingüístico siendo complicado señalar, sin embargo, que exista un universo expresivo sin lenguaje.

De esta manera el lenguaje está intrincado con aquello a lo que fenomenológicamente está dirigida la conciencia. Lo mentado en la conciencia aparece ya significando, es decir, aparece con significado en cuanto se dirige a las cosas del mundo. La significación de lo mentado a la conciencia puede ser entendida con el término “voz”. El lenguaje, perfilado como “voz de la conciencia” apunta a aquel modo en que nos relacionamos reflexivamente con nosotros mismos, articulando todo sentido y significación posible. De esta manera Lacan -nos dice Bernard Bass- propone dos maneras de captar esa voz, en tanto lenguaje, que propicia el sentido. Un primer modo de su captación es la voz fenoménica, es decir, la voz empírica que se capta cuando se habla en voz alta con alguien o cuando se expresa mediante el timbre y cierta entonación alguna situación. Esto implica que el lenguaje antes de significar, se dirige a alguien (Lacan, 2007, p.76). Una segunda modalidad de ésta es la que se puede rastrear en el fuero interno. Esta última supone las enunciaciones silenciosas, mentales; aquellas que calificamos en dado como monólogo interior. Como podemos notar, existe aquí una separación entre voz y sonoridad. La segunda se caracteriza desde el ámbito de lo empírico. Sin embargo, la primera, esa “voz” silenciosa que se capta en la resonancia de la propia interioridad, se puede rastrear “... en toda habla, incluso silenciosa, los signos lingüísticos que articulo en mí, suponen, para que sean articulados, ligados, y por ende para que sean signos, cierto flujo, cierta continuidad que haga posible el desarrollo de lo que se dice” (Baas, 2012, p. 51). En Lacan, la continuidad del discurso en el psicoanálisis no se remite a alguien “presente” como el analista, sino que, mediante el habla se lleva a cabo una distancia con él y emerge la

*imagen de otro*²⁷ por el cual adquiere sentido y significación algunas intenciones a partir del cómo es proferido el lenguaje (2007, pp. 76-79).

El símil de esta voz interna con la voz fenoménica se da por analogía de la resonancia efectiva de la segunda. La resonancia interna –que no es una resonancia física– es la que sostiene la continuidad (*continuum* ininterrumpido de la retención para Husserl de acuerdo al seguimiento de Baas) incluso en el habla silenciosa (2012, p. 51). Esta voz es la condición de posibilidad por la cual se sostiene todo lenguaje, así como sus modalidades. De esa manera la cuestión de la intencionalidad fenomenológica, que significa el objeto al que ella está dirigida, es ya la voz para Baas.

Toda voz fenoménica reside en otra fenomenológica que posibilita la continuidad de sentido, aun cuando las fórmulas proposicionales sean internas y por ende no exteriorizadas con la *voz sonora* que captan nuestros oídos. Este *continuum* es lo que, a decir de Baas, podemos denominar como resonancia. La voz entendida como resonancia hace posible incluso el habla silenciosa del fuero interno (Baas, 2012, p. 50-53).

Los acercamientos fenomenológicos, tanto como las coincidencias con los planteamientos de Lacan, muestran la intencionalidad de la conciencia, donde la voz interna, más que participar de ella, es la intencionalidad fenomenológica misma, esto es que la conciencia es significativa en cuanto está remitida a algo que no es ella.

La conciencia intencional se dirige a algo exterior a ella, que es el polo objetivo de la intencionalidad, y simultáneamente a su polo subjetivo; esto es, a ella misma.

²⁷ Bachtin cuestiona la idea de que quién habla en una oración, en el sentido lingüístico, no sea solamente un autor. Es por ello que la noción de “polifonía” supone una multiplicidad de voces en algunas obras literarias propiamente hablando (Ducrot, 2001, p. 251) Esta idea que se encuentra desarrollada por Bachtin principalmente, como lo hemos dicho en la literatura, es planteada por Ducrot para perfilar una sola oración. Es decir, podemos perfilar desde esta perspectiva cómo el sujeto de una oración pudiera no ser el de la persona empírica.

En el discurso silencioso que desarrollo para mis adentros, por un lado, apunto a los objetos de significaciones que, como objetos, son distintos de mí y, por ende, en cierto modo “exteriores” a mí que soy el sujeto que intenciona o apunta a las significaciones; y, por otro lado, pero al mismo tiempo, me percibo a mí mismo desarrollar ese discurso; por lo tanto, percibo mi propia voz como voz silenciosa. (Baas, 2012, p. 52)

En la voz silenciosa, en la meditación reflexiva de la conciencia para consigo misma, se manifiesta, no sólo el objeto, es decir el sobre qué de la meditación, sino la articulación del pensar mismo. “Así, en esa voz interior, la conciencia está presente a sí al mismo tiempo que aprende sus objetos ideales. Por ende, hay a la vez una aprehensión simultánea de significación y una presencia a sí de la conciencia” (Baas, 2012, p. 52).

Vista de esta manera la concepción lacaniana de la voz, nos remite de nueva manera a una apropiación distinta -pero aún filosófica- de la fenomenología. La referencia a lo *Otro* de la conciencia se muestra en dicho análisis, sin que se haya llegado aún a la alteridad del *otro*, sin embargo, se encuentra ya aquí su anticipación. Es inevitable asociar esta perspectiva a la concepción hermenéutica y fenomenológica²⁸ que tiene Heidegger del lenguaje, entendido éste como *habla o discurso [Rede]*, el cuál uno de sus efectos es –según él- el *diálogo* que somos y que emprendemos con los demás (Heidegger, 2014, p. 112).

Para Heidegger el quehacer fenomenológico, -es decir su propia apropiación de la fenomenología- pretende develar el modo de acceso a los fenómenos. Por ello una pregunta rectora será aquella que cuestiona por la condición de *aperturidad o pre-comprensión* que sostiene toda posible comprensión del mundo, de sí mismo, de los *entes* y de los *otros*, en

²⁸ La lectura que hace Baas de la fenomenología, hace coincidir la intencionalidad de la conciencia con la dimensión de la voz. Lo justifica diciendo que precisamente la significación del fenómeno al cual apunta la conciencia en cuanto ella es intencional no se da puramente por la sensación. “la significación es un objeto de pensamiento, o lo que Husserl llamará *noema*” (2012, p. 52).

donde el lenguaje es fundante y, como hemos señalado en Husserl y Lacan, va más allá de lo expresivo.

Ya la comprensión afectiva, y lo abierto por ella, -esto es el carácter de la significación de las cosas dentro del mundo en el ámbito existencial, - hace posible que las situaciones y los fenómenos que en ellas se juegan, no nos sean indiferentes, sino más bien que posean la posibilidad de significar. Existir, por ende, implica que el mundo y las cosas que en él vivimos nos significan, son por ello *pre-comprendidas*, es decir siempre giran en torno a una comprensión que no siempre es reflexiva. La significatividad resulta para Heidegger, no de una condición presencial de los entes, sino más bien en cómo a partir del carácter de nuestro *estar situados* en el mundo, los fenómenos se despliegan en cuanto significación, a partir de la *condición respectiva* en la que aparece el ente.

Existe originariamente, en el *descubrimiento* y *significación* del mundo un movimiento en donde se está desplegando continuamente la comprensión. Lo comprendido es tematizado como *algo*, si se quiere ver así, como objetos o cosas *a la mano*.

El hecho de que lo interpretado se obtenga solo a partir de lo comprendido en la condición respectiva correspondiente que determine al *útil* – las cosas desde una perspectiva prereflexiva y pragmática (*fáctica*)- como tal, señala a la condición de toda posible comprensión.

La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver [*Vorsicht*] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación (Heidegger, p. 153).

Como comenta Grondin, toda posible comprensión, que surge de la situación concreta o existencial de cada cual, hace posible toda interpretación de los fenómenos y su sentido. Esta condición de la posibilidad de interpretación – que Grondin didácticamente nombra como el “antes de qué”- es lo que Heidegger refiere como *lenguaje* (2002, pp.139-142).

El *lenguaje* desde la visión heideggeriana, no sólo se reduce a los actos enunciativos, proposicionales o de la estructura del pensar, es decir, no es un añadido al *Dasein* -la existencia que somos en cada caso- sino que indica que este carácter fundamental del *lenguaje* tiene sus raíces en la constitución existencial de la *apertura* del *ser-ahí* (la existencia humana o como más arriba transcribimos el término que utiliza Heidegger, *Dasein*). El fundamento ontológico-existencial del *lenguaje* es el *discurso [Rede]* (Heidegger, 163). Es por ello que el más mínimo comportamiento humano para con el *mundo*, supone al *lenguaje* el cuál, a partir del despliegue del ámbito *preteorético*, está ya presente. Sería un error, por lo tanto, suponer una reducción del *lenguaje* (en el sentido heideggeriano) a las posibilidades del enunciado teorético.

Existir es nombrar los modos de apertura como el *Dasein* aparece, es decir, las maneras en que el ser humano percibe y con ello interpreta su mundo. Estos son, la *comprensión proyectante de posibilidades*, la *disposición afectiva* y la *interpretación* de lo mantenido abierto como lo presente. De manera muy general diremos que el primero se refiere a las posibilidades de sentido y de significación. El segundo, a saber, la *disposición afectiva* supone, *grosso modo*, tanto la relación de las cosas con otras, así como los templos de ánimo a partir de los cuales las cosas son percibidas de la manera como aparecen.

Recordemos el famoso párrafo 34 de *Ser y Tiempo* donde Heidegger tematiza, en una unidad *cooriginaria* con los otros *existenciales fundamentales* del *Dasein*, la cuestión del lenguaje. El lenguaje, el discurso o el habla [*Rede*]- como se tradujo en sus diferentes versiones al español- se encuentra ligado con el ámbito de la comprensión (Heidegger, 2002, p. 150).

La comprensión, como modo propio de ser del *Dasein* y a partir del cual puede llevarse a cabo también la autocomprensión en un sentido manifiesto (comprensión interna), es lo que se denomina como *Habla* o *Discurso*. La exteriorización de la comprensión del *discurso* es lo que Heidegger denomina *lenguaje*. Este último es la posibilidad de toda significación y sentido. Al ser exteriorizado, se muestra otra de sus posibilidades inherentes, esto es la situación concreta del existir. El carácter de concreción de la existencia es precisamente lo que Heidegger nombra como *Dasein*, que en español se traduce como *ser-el-ahí*. (generalmente llamado *ser-ahí*). Éste es la mediación de las estructuras del existir fáctico. Las cosas, las situaciones, etc., *son* en la medida que el *Dasein* en tanto comprende, despliega sus posibilidades. El comprender en medio de las cosas, a ellas mismas, a sí mismo y a los demás, es lo que denominamos carácter *fáctico*. El *Dasein*, se encuentra ya teniendo que *ser-en-el-mundo*, es decir, en cada caso la existencia se está desarrollando sin poderla detener. Ese *mundo* es un *co-mundo*, esto quiere decir que, *ser-en-el-mundo* es ya un *coestar* porque siempre está implícita o explícitamente la presencia de *otros*. Los temples disposicionales o los temples anímicos señalan “cómo uno está y cómo a uno le va”; esto es, su ser en tanto que siendo, y, por lo tanto, también la relación de estar con alguien más, es decir, el ser-con-otros (Dastur, citado por Xolocotzi, 2007, p. 200). Es por ello que los existenciales fundamentales del existir, como son la

disposición afectiva, el comprender, y el estar con los demás suponen el ámbito del lenguaje donde aparece propiamente los significados y el sentido.

Podemos notar cómo para Baas la *voz* es lo que para Heidegger el *lenguaje*, entendido éste como *habla* [*Rede*], es decir el horizonte o mandato que toda enunciación posee como cadena de significación. Apreciamos así como la cuestión en torno al lenguaje supone la base sobre la cual, el modo humano de ser y realizarse, se llevan a cabo. En este sentido anudamos aquí dos relaciones; primero la relación de la fenomenología con el psicoanálisis, por acercar los planteamientos en que la alteridad irrumpe en la subjetividad, la segunda que implica esta irrupción e interpelación a partir del lenguaje. La *voz* es, de esta manera, una articulación del sentido o más bien la condición para que lo que aparece en la vivencia sea solicitado o imbuido por él.

... puede observarse que la voz de que habla Lacan tiene esencialmente una estructura de llamada, como muestra la expresión de pulsión *invocante*. La voz, como pura resonancia, llama al sujeto a exponerse a su falta en ser, a esa pura falta que lo condena a reanudar sin cesar su relación con el mundo... (Baas, 2012, p. 58)

La llamada, o el anunciamiento del *otro* a partir de la *voz*, será abordada por Levinas en su propia concepción del lenguaje y su íntima relación con la ética que, como ya sabemos, sitúa por encima de la ontología. En ese sentido, gracias a la noción de *voz*, o mejor dicho el *Decir*, se desprende toda posibilidad de sentido y está implicada, en cuanto que se atiende a su llamado –como lo dice Baas- a ser responsable por escucharla y no poder desatenderla. En la base de este llamado no sólo se encuentra *lo Otro* como algo diferente de la conciencia, sino que la alteridad del *otro* es para Levinas la posibilidad de toda significación, del mundo de la vida y del lenguaje. El *Decir* levinasiano es la

referencia a la humanidad del ser humano donde la ética ocupa por derecho la autoridad frente a cualquier ontología. Como lo sugiere Butler:

...esta concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea. De hecho, tiende a arruinar mis planes, y que mis planes resulten arruinados bien puede ser el signo de que algo es moralmente obligatorio para mí. (Butler, 2006, p. 165)

Como Butler lo señala, la “persecución” es el indicio constante del *otro* en el sí mismo. Su presencia condiciona el apareamiento del “yo”, y no hay acción que no se entienda sino como ligada de alguna manera a él. Las consideraciones del *otro* en el sí mismo de cada cual, hacen menesterosa e imperiosa la necesidad de articular una ética que dé cuenta de esta presencia constante.

Como se ha podido constatar, parte fundamental de la ética está sostenida en torno al lenguaje. Si bien hay variadas formas de tematizar la cuestión, lo haremos en esta ocasión partiendo de la tensión ética que se da entre la responsabilidad y la libertad, con la otredad.

Anteriormente hemos señalado que la tradición y la relación que se ha establecido entre saber y poder, han intentado reducir lo *diferente* -la alteridad y al *otro*- a una serie de implicaciones conceptuales, para así poder establecer una ética de corte normativo y universalista. Tal fue el objetivo de las líneas anteriores en este trabajo que apuntaban a que cierta parte de la tradición occidental ha vuelto por ello la ontología en violencia. Sin embargo, la alteridad se encuentra instalada en la subjetividad como condición de todo lo humano. Esto es precisamente lo que intentamos mostrar retomando los enfoques hermenéutico-fenomenológicos, así como sus coincidencias con ciertas apropiaciones del

psicoanálisis, esto es, la constitución de la mismidad o de la identidad a partir de la alteridad. De entrada, la alteridad del lenguaje que articula el sentido y el significado ya también en nuestro fuero interno, es también aquel que posibilita la relación ética y comunitaria de las subjetividades, y por lo tanto la responsabilidad ética.

El lenguaje posee una dimensión del ámbito interno- como hemos señalado anteriormente- que podemos rastrear desde Sócrates. La “voz moral” de su demonio, -voz extraña- de una alteridad que se articula desde la propia mismidad. Por ello, para Baas, la cuestión del lenguaje ha estado ligada al *otro* desde la antigüedad, en su parte más bien moral. En la *polis* griega la relación que mantenía al mismo tiempo con la formación de emociones sociales, era fundamental.

Fue visto así desde antiguo, desde que los griegos, y en especial Aristóteles, entendieron que la ética consistía en la formación del carácter (*ethos*) de la persona, y que el gobierno de las ciudades requería buenas leyes, pero también buenas dosis de elocuencia y persuasión para que las leyes se aplicaran correctamente. (Camps, 2011, p. 14)

Es también en ese sentido que los análisis de Foucault de la antigüedad clásica implicaban que el cuidado de sí mismos se entrelazaba con el gobierno de los otros, con la justicia en la vida de la ciudad (2018, p. 82).²⁹ Desde nuestra experiencia cotidiana sabemos que la relación con los demás está mediada por el lenguaje. Como reza una de las máximas de la *Teoría de la Comunicación Humana* (1991) de Paul Watzlawick “es imposible no

²⁹ La noción de “cultura” como la tematiza Foucault y su desarrollo en la época helénica y romana dan muestra de la relación del carácter, las leyes y el buen gobierno. Los discursos del cuidado de sí, lo erótico, la pedagogía y la terapéutica muestran el enlace de la labor, no solo discursiva sino práctica, que se implementaba para dicho fin. La primera acepción del término se refiere a un *ethos* común, compartido y coordinado, con jerarquías y subordinaciones de los valores implícitos y explícitos en ella. La segunda, siendo universalizables, sólo un pequeño grupo lo pudo alcanzar realizar ya que hay una serie de prácticas y conductas reguladas que hacen que se pueda llegar a esta, siendo esta caracterización la tercera del término. De esta manera la conciencia de sí implicaba a la alteridad jerarquizada con mecanismo de exclusión y de sujeción que hacían posible una vida virtuosa y justa (2018, p. 179).

comunicarse” ya que -como había sugerido Heidegger- el comportamiento sugiere ya un modo de interpretar la propia situación y por ende entra en los terrenos de la interpretabilidad. Para poder hacerlo, nos movemos inmemorialmente en principios de comprensibilidad compartida por otros. El estatuto del prójimo no supone exclusivamente la presencia material de éste, más bien puede corresponder con lo que Sartre denomina, la *mirada*. Esto supone ya un horizonte de interpretación que pone al lenguaje como *la voz* de la que habla Baas, la *Rede* heideggeriana, o el *Decir* levinasiano como estructura primordial del devenir humano.

En el discurso comunicativo (el habla), las expresiones quieren decir algo *a la vez que* señalan algo, es decir, que funcionan como indicaciones. En cambio, en la “vida solitaria del alma” (el monólogo interior), las expresiones tienen la función pura y simplemente del querer-decir. (Bass, 2012, p. 12).

La concepción del lenguaje en Levinas³⁰ gira en gran parte en torno a la “expresión”, esto es lo que denominamos con el término “querer-decir”. En el monólogo, como ejemplo de lo anterior, existe una alteridad conjunta a la propia mismidad; una parte “habla” y la otra “escucha”. Esto es lo que hace posible que hablemos con nosotros mismos, nos reprendamos, nos riamos “a solas”, etc.

Es por ello que como ya hemos reiterado, en torno de la cuestión del lenguaje radica de un modo o de otro esa presencia que en todo momento antecede al “yo”, esto es, la presencia del prójimo en la conciencia. El lenguaje ha sido una de las vertientes por la cual hemos perfilado la alteridad, y ella supone al *otro* ya que el lenguaje es tal porque es siempre dirigido a éste.

³⁰ Levinas instaaura una ruptura ontológica que, como hemos mencionado, supone el debilitamiento de todo orden de cosas y en las cosas. Precisamente atender a las cosas mismas para Levinas -como dice Wandenfels- es constatar su alteridad sin incorporación a un esquema preestablecido (1999, p. 74).

Si leemos con atención ya en Sartre -que en líneas anteriores nos llevó de la mano para poner en juego las nociones de libertad, responsabilidad y con ello la alteridad, vemos la importancia que juega el lenguaje dentro de su concepción. Si bien, la modalidad del lenguaje como *ser-para-otro* es innegable, Steinlen muestra ya en él, el legado que tanto Husserl como Heidegger le heredan en torno a este respecto y con ello la condición de interpretabilidad que éste posee.

Así, las palabras aparecen y construyen un mundo de cosas que se llenan de significados, los fenómenos no aparecen sólo como apariencias vacías en el medio de la existencia, desbordan el sentido que el hombre les ha dado a través el lenguaje. De este modo, cuando Roquentin habla de su soledad y completa apatía con los demás, se refiere al fenómeno del lenguaje como creador de mundo (...) (Steinlen, 2016, p. 91)

Sartre reconoce que el lenguaje está fundado ontológicamente con la significación y la vivencia del mundo, y por ende en la relación que implica al ser humano con los demás. El lenguaje, por ello, supone siempre y en todo caso la presencia de los otros: “El lenguaje no es un fenómeno sobreañadido al ser-para-otro: es originariamente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para el otro” (Sartre, 1998, p. 465).

La tematización del lenguaje va de la mano, en Sartre, del de la seducción y otros modos de establecer relaciones con los *otros*. Eso quiere decir que, el lenguaje no está articulado solamente desde lo proposicional, como tampoco lo está en Heidegger y Levinas. Toda expresión supone al lenguaje y por ende la condición de *ser-para-otros*. Dice Sartre que: “El prójimo está siempre ahí, presente y experimentado por mí como aquello que da al lenguaje su sentido. Cada expresión, cada gesto, cada palabra es, por mi parte una experiencia concreta de la realidad alienadora del otro” (Sartre, 1998, p. 466).

En una conversación de Sartre recogida por Jorge Semprún en 1965, podemos apuntalar aquello que hemos sostenido sobre la concepción del lenguaje en Sartre y la relación profunda que éste mantiene para con el *otro*:

Pero yo pienso que lo que hay que hacer, es mostrar al hombre en la infinita red de sus relaciones con un horizonte, y tomarlo como tema. Para mí, en suma, la literatura tiene una función de realismo, de amplificación, en efecto. Y, además, una función crítica. Función, por otra parte, que asume por sí misma: el hombre no necesita saberse crítico para serlo. Bien, de todas maneras, cualquiera que sea la forma literaria empleada, la literatura tiene que ser crítica. Estos tres elementos me parecen indispensables: tomar al hombre, mostrar que está vinculado al mundo en su totalidad, hacerle sentir su propia situación, para que se encuentre en ella, y se encuentre a disgusto, y, al mismo tiempo, darle los elementos de una crítica que pueda facilitarle una toma de conciencia. (Filosofia.org, 2017)

Es menester recalcar que no poseemos estudios detallados sobre la concepción del lenguaje sartreano escritos por el propio autor. Si bien es innegable que en los apartados anteriores (que, aunque se refieran a la literatura, muestran el carácter de vinculación de la totalidad del hombre que Sartre buscaba) de *El Ser y la Nada*, así como en su importante producción literaria constatamos que le otorga al lenguaje un lugar especial. No obstante, la labor de interpretación es de vital importancia para dimensionar su alcance que, como ya hemos mencionado, no fue tematizado como en otros autores, sin embargo, recalcamos que el lenguaje para Sartre es la relación con los demás, así como la significación y el sentido que tiene el mundo para la propia conciencia.

3.2. Distancia, alteridad y lenguaje en el entramado de la responsabilidad

La vinculación al mundo que analiza Sartre en el entramado fenomenológico que el plantea, se vuelve problemática desde el punto de vista de la alteridad del *otro* en el pensamiento levinasiano. Para ello hay que revisar el alcance husserliano en la obra sartreana. Una de las críticas que arremete Levinas a la fenomenología tiene que ver con ciertas modalidades que adquiere la intencionalidad de la conciencia, piedra angular del método fenomenológico. (Duportail, 2012). Para Levinas, el que la conciencia se dirija y tematice los objetos hacia los cuales ella está dirigida, implica la representación de éstos. Sin embargo, esta capacidad de mentar *entes*, propia de la intencionalidad de la conciencia, es para Levinas un modo de violencia ontológica a partir de la cual se integra la alteridad de los fenómenos a la mismidad de la representación de la conciencia que los capta.

La representación, definida como ‘determinación de lo Otro por lo Mismo’, como anulación del efecto de retorno de lo Otro, significa en el fondo, no volver a hacer presente, sino reducir a la instantaneidad de un pensamiento todo lo que parece independiente de él. La característica esencial de la representación es, pues, la espontaneidad trascendental. (Duportail, 2012, p. 92)

Levinas critica a la fenomenología por mantenerse, a sus ojos, en una especie de idealismo. Él parte de que existe una exterioridad primera- como la que se puede captar en el hecho de la alimentación y la sensibilidad- que se encuentran en la base de toda constitución del “yo”. El deseo, es siempre de lo exterior al “yo” que, aunque pareciera que la conciencia puede abarcar a su objeto cuando se dirige hacia él, se mantiene en la alteridad con respecto a ella. Es decir, la conciencia se vuelve no intencional en los ámbitos

de la alteridad, sea o no la del *otro*.³¹ Esto es lo que ha denominado en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En la conciencia existen fenómenos que no son intencionales como lo son la sensibilidad o la alimentación.

La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación [...] no es un conocimiento teórico inferior, aunque esté ligado a los estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. (Levinas, 2006, pp. 154-155)

Esto supone que la “inteligencia” propia de la sensibilidad en los fenómenos no intencionales es de otro carácter, o sea, de un carácter no representacional. Sin embargo, dichas experiencias son nombradas, y al hacerlo, se cae en el peligro de volver a la alteridad a la cual remiten esos fenómenos, al reino de la mismidad (como la nombra Paul Ricoeur). La posibilidad de algo radicalmente distinto a la mismidad y con ello al carácter representacional, puede ser violentada cuando se enuncia, de manera que la aprehensión que se dirige a mentar a los fenómenos desde la conciencia, supone ya una reducción y un dominio sobre estos. Esta acción de mantener el lenguaje en lo no informado, sino más bien en la pura resonancia de la *voz*, es lo que Levinas signa como el *Decir*, a diferencia de lo *dicho*, que es propiamente aquello que es mentado de los fenómenos.

De esta manera la posibilidad del lenguaje que hemos mostrado en Levinas puede dividirse en dos: uno de carácter positivo u ontológico (lo *dicho*) y otro de carácter metafísico, es decir, que anuncia algo que viene fuera del ser y por ende de lo que puede ser pensando en el sentido cartesiano (el *Decir*), y que no corresponde al ámbito de lo fenoménico.

³¹ Se realizó un estudio introductorio acerca de la cuestión del lenguaje en Levinas al cual remito. (Estrada Johnson en García Aguilar y Herrera Martínez, 2016, pp.153-162).

El punto de vista en torno al lenguaje en Levinas es por ello metafísico más bien que ontológico. Si bien es cierto que fue influido en un inicio por la fenomenología, -pensemos fundamentalmente en Husserl y Heidegger-, dicho método inicial obstaculiza pensar lo que se encuentra más allá del ser como lo es el *otro* (Gibu, 2010). La experiencia ética no puede ser vista – a riesgo de generar violencia- como algo puesto a la luz de la ontología. Dicha experiencia versa sobre aquello que trasciende el ser, esto es, la alteridad del *otro* que se abre al sí mismo mediante el “rostro”. Es la alteridad la que rompe con la mismidad que se ha constituido desde terrenos filosóficos que subsume toda particularidad en aras de la universalidad.³²

El lenguaje en su aspecto metafísico, tiene la posibilidad de significar, como lo tiene la proximidad del *otro* en nuestra vida. El lenguaje, y más específicamente el habla es cercanía. Como lo dice Poirié:

El hablar no es solo decir algo, es exponerse al *otro*. Lejos de ser una puesta en palabra del mundo, el lenguaje es para Levinas ante todo un *dirigirse a otro*, un apelar. Toda palabra verdadera es una súplica: es la plegaria como palabra. El lenguaje no es ni una experiencia ni un medio de conocimiento de *otro*, sino el lugar del Reencuentro con el Otro, con lo extraño y lo desconocido del Otro. (2009, p. 22)

El *otro* viene más allá del mundo, es decir, no es algo que pueda ser aprehendido o comprendido a la manera las demás cosas de la existencia. Esto es una afrenta al ser porque la alteridad no puede ser develada. (Levinas, 2001, p. 65). El *otro* procede, digámoslo así,

³² Agamben en su texto *La comunidad que viene*, rastrea un término problematizado por Tomás de Aquino que es el *Quodlibet*. Éste, se llega traducir como el ser que sea “La traducción habitual en el sentido de «no importa cuál, indiferentemente» es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es «el ser, no importa cuál», sino «el ser tal que, sea cual sea, importa»”. Éste indica que, contrariamente a lo que hemos vislumbrado, cuando generalizamos, en el fondo de nuestra conciencia nos estamos refiriendo a ciertos eventos, o circunstancias particulares. En nuestro espíritu, todo concepto está referido a cierta experiencia concreta que sigue presente aunque no lo notemos temáticamente cuando generalizamos.(Agamben, 1996, p. 9)

de afuera de los linderos del ser, y de ahí se desprende la posibilidad de toda significación. Recordemos la correlación parmenídea entre *ser* y *pensar*, al decir que el *otro* viene de más allá del mundo y del ser; no puede ser circunscrito a las posibilidades del pensamiento racional sin más. Dice Butler en cuanto al “rostro” como expresión más allá de toda significación que, “...no puede ser leído buscando un sentido secreto, y el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse” (Butler, 2006, p.166). El sentido y significado, por lo tanto, es tanto prereflexivo como pre lingüístico.

El *otro* guarda una relación con la ética porque él es su condición, así como la condición de toda significación y expresión³³. Es por ello que para Levinas el *otro* en su diferencia, no puede ser nunca suficientemente tematizado y sin embargo no deja de ser obsesionante para cada cual que somos en cada caso. (Levinas, 2005, p. 326). Ahora bien, si el *rostro* del *otro* y su alteridad no pueden ser aprehendidos ¿cómo es posible dar razón de su presencia? Si bien hemos mostrado que la esfera de la representación resulta insuficiente para captar al *otro*, debe existir por lo tanto otra manera de cercanía que pueda saltar las advertencias realizadas con anterioridad. En este sentido: “¿Qué movimiento puede hacernos presentir esta inasible proximidad del “otro” mejor que el lenguaje? En el diálogo, el otro, sin revelarse - el lenguaje enmascara tanto o más, que revela -, afirma su presencia como otro” (Poirié, 2009, p. 23).

La proximidad no se muestra, sino más bien se anuncia. Tiene sentido –nos dice Levinas- antes de que nos sea dado (2005, p. 325) “... que la significación, antes de la

³³ Eduardo Nicol, un transterrado español en tierras mexicanas, señala en su obra que el lenguaje ya supone y se dirige a la comunidad de lo humano, comunidad particular y concreta compartida por todos. La expresión encierra no sólo el ámbito común que se habita, sino que está a la base de la construcción psicológica de lo humano (1989b).

Cultura y de la Estética, se sitúa en la Ética, presupuesto de cualquier Cultura o significación” (Levinas, 1998, p. 51).

Es por ello que en su apropiación levinasiana, Patricia Corres Ayala menciona que “así, libertad, pensamiento y lenguaje se refieren a la ética, pues los tres tienen como base la responsabilidad hacia el otro. Alteridad y responsabilidad permiten la expresión de la subjetividad, la socialidad, la reflexión y la comunicación” (2015, p.106).

El lenguaje puede, por tanto, permitir que la alteridad perviva o la puede violentar. Si el lenguaje delimita y define a aquel al que se refiere, se torna en violencia. Sin embargo, si posibilita el movimiento libre y propio de la alteridad y del *Otro*:

El lenguaje permanece vivo cuando se niega a “encapsular” a “capturar” los hechos y las vidas que describe. Pero cuando trata de efectuar esa apropiación, el lenguaje no solo pierde su vitalidad, sino que adquiere su fuerza violenta, aquella que Morrison a lo largo de su conferencia asocia con el lenguaje del Estado y con la censura.” (Butler de Morrison, 2012, p. 27)

Por ello afirmamos esta *irrelación* que mantiene el lenguaje con el *otro* para que, desde esta perspectiva, pueda ser ético. La relación que se establece es una relación viva que permite ampliar y no reducir al *otro*.

3.2.1 Del *yo* a la responsabilidad por *otro*

La presencia del *otro*, su interpelación en la conciencia que uno tiene de sí mismo, adquiere también impulso por las investigaciones en torno al lenguaje, como lo muestra tanto Levinas como Ricoeur. “Levinas considera la instauración acusativa del *moi* -el ‘me’- tanto en el sentido gramatical como en el sentido ético. Ese ‘me’ solo surge a través de cierta acusación.” (Butler, 2005, p. 120) Eso quiere decir que el surgimiento del *yo*, que se rastrea por mediación del lenguaje, surge por medio de hacer al sujeto incipiente, responsable por la demanda de alguien más.

La estructura de la demanda es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la demanda, y algo acerca de nuestra existencia prueba ser precario cuando dicha demanda fracasa. (Butler, 2006, p. 164)

Tal es el impacto y la potencia del *otro* cuando nos interpela que, en el propio devenir personal, ha sido capaz de forjarnos. Levinas como Butler sostienen esta potencia creadora de la propia voluntad por la interpelación del *otro*. Esta presencia potencializadora, está y perdura en la existencia humana a pesar de que si quiera se advierta.

El *otro* se encuentra por ello con antelación a la aparición en el mundo de la mismidad del “yo”. Dicho de otro modo, la responsabilidad me antecede en tanto “yo” y se manifiesta en el lenguaje para nombrar la propia mismidad. Además, el acto de interpelar al “yo” ya supone, como lo hemos mostrado, una significación que va más allá de éste, que lo desborda en cuanto a significado (Navarro, 2008, pp. 180 y 181). Recalcamos que no sólo se encuentre en este origen inmemorial, sino que rige todo el devenir humano, todo

comportamiento, sentido y significación. Es por ello que Levinas advierte que en esta interpelación nos encontramos ante el germen de toda significación y la condición para todo sentido posible.

Es extremadamente importante insistir en la anterioridad del sentido en relación a los signos culturales. Remitir toda significación a la cultura, no distinguir entre significación y expresión cultural, entre la significación y el arte que prolonga la expresión cultural, es reconocer que todas las personalidades culturales realizan con igual dignidad el Espíritu (Levinas, 1998, p. 52).

El *otro* se encuentra siendo antes de la propia aparición de la subjetividad, es decir, que el *otro*, en su anteceder-me, es la condición de la propia presencia en el mundo. Es posible captar desde el psicoanálisis, como ya lo hemos matizado, la relación de anterioridad que establece el *otro* con relación al “yo”. Visto desde esta manera, la propia constitución *yoica* es posterior al *Ello* que la antecede, implicando una interrupción originaria para el *yo* sin que tenga posibilidad de continuidad autoafirmativa (Butler, 2005, p. 75). Esto implica poner en tela de juicio la manera de cómo asumir la responsabilidad para consigo mismo. Si, como lo señala Butler, existe un ámbito preexistente de lo que se es, hay por ende una distancia entre la manera de que uno se asume para consigo mismo. Hay por tanto una dimensión de extrañeza donde lo desconocido forma parte de nosotros. En este sentido afirma Ricoeur:

La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad: este rasgo distingue claramente a esta tercera dialéctica de la de la ipseidad y de la mismidad, cuyo carácter disyuntivo seguía siendo dominante. (Ricoeur, 2006, p. 352)

Esto lo hemos podido esbozar desde la moral sartreana a partir del horizonte de lo irreflexivo y la intencionalidad vivida en el cuerpo. Sin embargo, lo podemos hacer extensivo a la hermenéutica del sí mismo que propone Ricoeur. “El término ‘alteridad’ sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad”. (Ricoeur, 2006, p. 353)

Desde el psicoanálisis nos movemos en torno a lo inconsciente que es límite del *Yo* y por lo tanto, límite de la consciencia. La complejidad que existe en el psicoanálisis del modo que tiene para devenir a la inconciencia consciente, tiene que ver con entender una continuidad que se da del *Yo* y se articula en una “irrelación” con el *Ello*. Ya en Levinas, los fenómenos no intencionados lo anuncian, y nos sitúan ante el problema del planteamiento de asumir la libertad y la responsabilidad teniendo en cuenta los límites que hemos mencionado.

La interpelación como externa al *Yo*, se dimensiona de manera similar en ciertas apropiaciones filosóficas como las de Levinas y en ciertas concepciones del psicoanálisis.

Levinas ha afirmado que la interpelación del otro me constituye y que esta incautación de parte suya precede a toda formación del yo (*le Moi*). En términos psicoanalíticos, Jean Laplanche sostiene algo similar cuando dice que la interpelación del otro, concebida como una demanda, se implanta o insinúa en lo que más adelante se llamará, en un talante teórico, mi inconsciente. (Butler, 2005, p. 78)

Butler aclara que de ninguna manera el psicoanálisis puede mantener esa afirmación de que se puede poseer o estar en relación con el propio inconsciente. Precisamente lo inconsciente es la alteridad para uno mismo jamás reconocible.

Como podemos ver existe una similitud en ambas alteridades, la alteridad fenomenológica y la psicoanalítica. Ambas coinciden en sus tematizaciones de la alteridad,

de manera que el lenguaje funciona a estos fines para subrayar la distancia que nos habita y que por lo tanto está presente en el hecho ético. Es de esta manera que Levinas muestra a la ética como articuladora de sentido y a la base de toda ontología, sin por ello sacrificar el carácter de alteridad del *otro*. Una ética que colinda con la hermenéutica y la fenomenología, es decir, que como punto de partida sea la subjetividad, no necesariamente tiene que devenir en una ética de la mismidad.

Percibir en la significación una situación que precede a la cultura –percibir el lenguaje a partir de la revelación del Otro (*Autre*), que es a la vez el nacimiento de la moral, en la mirada del hombre que se dirige a un hombre precisamente como hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro – es volver de una manera nueva al platonismo. Es permitir juzgar a las civilizaciones desde la ética. (Levinas, 1998, p. 53)

De esta manera Levinas plasma su concepción de una ética que, sin ser universalista, resulta que es incluyente en la medida que el *Decir* y la alteridad que indica, configuran la subjetividad. El “yo”, como lo hemos mencionado, guarda una relación de distancia para consigo mismo. Esta problematización Butler la plasma, siguiendo a Levinas (pero sin ignorar tampoco el psicoanálisis) de la siguiente manera:

Me atraviesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas, que moran en mí como mi propia alteridad familiar, mi propia opacidad privada, o notan privada. Hablo como un «yo», pero no cometo el error de creer que se con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo. Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjería para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros. ¿Necesito conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Hasta cierto punto, es indudable que sí. (Butler, 2005, p. 118)

Cuando Bass analiza la imposibilidad que tiene el *Dasein* heideggeriano de apropiarse a él mismo, señala por un lado la alteridad y lejanía que conviven en él. Además, la voz que posibilita lo anterior, es también la condición del poder-ser. Bass concluye que esta llamada silenciosa se encuentra dispuesta a "...interrumpir toda familiaridad con el ente, a extrañarse de esa relación facticia con el ente, por ende, a desfamiliarizarse" (2012, p. 38). Esta llamada le permite ponerse en cuestión y tomar entre sus posibilidades la responsabilidad de su propio existir.

Es menester mostrar cómo la inherencia de la responsabilidad puede materializarse en la comunidad, esto es, el *cara-a-cara* con el *otro* que puede ser también un *prójimo*. Esta cuestión se muestra de manera radical en la relación filial. La proximidad de un padre con su hijo refleja de manera más palpable cómo un *otro* está muy cerca del *yo*, y al mismo tiempo, su destino es diverso. De manera más evidente, al padre en tanto padre, le concierne esta responsabilidad en la muerte del hijo. De ello se desprende que el prójimo es irreductible a objeto de conocimiento o de placer; su presencia anuncia una responsabilidad que se padece por él.

Vivimos en una multiplicidad humana, más allá del otro hay siempre un tercero, un cuarto, un quinto, un sexto... Estoy en mi responsabilidad exclusiva hacia el uno al pensar respecto de los otros, no puedo ignorar a nadie. Es entonces cuando estoy obligado a pensar el otro bajo un género, o en un Estado. Es el hecho de ser ciudadano y no solo un alma. El ciudadano es un señor que se ha puesto bajo un género, o un señor al cual he dado un género. Hay que juzgar, hay que conocer, hay que hacer justicia. (Poirié, 2009, p. 99)

Butler considera respecto a la cuestión de cómo dar cuenta de sí mismo que el "yo" –siguiendo a Levinas y al psicoanálisis– no es una estructura esencial a la personalidad con la cual aparezca definida, más bien se conforma a partir de un carácter relacional

establecido en la demanda y la interpelación del *otro*. Perfilado desde una visión genética, el “yo” del niño surge precisamente de la demanda de los padres (Butler, 2005, p. 84).

En este sentido, la responsabilidad implica también el propio desconocimiento que cada uno tiene de sí mismo, pues en el “origen” mítico del sujeto se encuentra el *otro*, el deseo del *otro*, que nos marca, del cual jamás podremos rehusar ni huir. Al exigirse una transparencia total de autoconocimiento y autotarquía absoluta, se cae fuera de los límites propios dónde una vez más la responsabilidad acaece. Esta limitación para consigo mismo es propia de la comunidad humana. Butler denomina a este desconocimiento de uno mismo por la presencia del *otro* como “extranjería”, el punto nodal de la conexión ética con los demás (Butler, 2005, p. 117).

Pensar una eticidad sin la referencia al *otro* y a la manera en que éste interpela y constituye la subjetividad, es ya una reflexión cercenada. La “persecución” del *otro* en la totalidad de la propia vida posibilita la dimensión ética. Se denomina persecución porque muestra los límites del *yo* y, por ende, la opacidad que experimentamos hacía nosotros mismos; esta es la huella inaugural del *otro*, la presencia innegable en el sí mismo.

De ahí la necesidad de que la ética dimensione esta presencia “metafísica” en su quehacer. El *prójimo*, como *próximo*, amplía el ámbito de la exterioridad y del fuero interno en una temporalidad y espacialidad cercanas a la propia. La virtualidad del *otro* es necesaria y se manifiesta en las acciones que elijo en su presencia coaccionante.

3.3 El resquebrajamiento de la universalidad y los nuevos sujetos emergentes: las propuestas éticas feministas

La alteridad del *otro* en el devenir del pensamiento, conformó una parte fundamental en la elaboración de la ética después de la modernidad, cosa que hemos tratado de señalar con algunos pensadores como Levinas, Sartre y Butler en líneas anteriores. Esta “persecución” del *otro*, la cual se le denominó así a esa presencia constante en la conciencia del sujeto y desde la cual se gestó una ética de la diferencia, fue articulada sobre todo por las fracturas que se infringieron al *yo* reflexivo moderno, y que hemos podido mostrar en las éticas de corte fenomenológico y en las aproximaciones del psicoanálisis en relación al trauma en la conformación yoica. Dichas fracturas pusieron de manifiesto un *más allá del* “Yo pienso” moderno haciendo tambalear las propuestas ético-políticas y hasta epistemológicas que lo utilizaban como fundamento. Se cuestionó de varias maneras esta noción de sujeto moderno desde los inicios de la fenomenología y el psicoanálisis, así como las críticas de Nietzsche, Marx, etc. Estas críticas en lo general cuestionan la supuesta universalidad de ese sujeto y las consecuencias de que haya sido privilegiado como estandarte de lo humano.

Desde las reflexiones de lo que hoy conocemos como la filosofía práctica, los universalismos que se pugnaban en el pensamiento ético y político modernos tuvieron que ser reconsiderados. La universalidad de la razón y las hipótesis funcionales del estado natural de la condición del hombre que proponían las teorías morales no salieron del todo victoriosas en el plano fáctico de la vida, haciendo que se cuestionara dicha universalidad. Podemos sintetizar las características de dicho periodo de la siguiente manera.

...la Modernidad se inicia con el Renacimiento y la ilustración y se fortalece en la segunda mitad del siglo XVIII. No se le puede entender sin el Proyecto Ilustrado, cuyos ejes

fundamentales de identificación en el campo filosófico son: la Razón, el Sujeto, la Historia y la Realidad...En términos generales los rasgos que identifican a la Modernidad son los de su apego a la realidad, la razón, la centralidad, el conocimiento, lo nacional, la cultura, la jerarquización, la innovación, la economía industrial, las categorías de pueblo y clase, lo público, el espíritu, el átomo, lo masculino, la oralidad, la obra, lo narrativo, la prensa, el progreso y el futuro... (García Aguilar, 2010, p.9 y 196)

El conocimiento racional y objetivo, es como lo mencionamos, otra de sus pretensiones. Éste configuraba el espíritu de renovación que se perseguía en la ilustración. Gracias a él, el hombre podía lograr vencer su “minoría de edad” es decir, superar los prejuicios dogmáticos y poder revelar el conocimiento de la naturaleza y junto con ello lograr la felicidad humana. Para Kant, recordemos, esta minoría de edad se debe a que, o por pereza o cobardía el género humano no utiliza su entendimiento haciéndose acreedor a la dominación de *otros* y de sus propias pasiones sobre sí mismo. De tal manera que el espíritu de ilustración “...requiere y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos.” (Kant, 2013, p. 90)

La posmodernidad permitió elaborar diferentes perspectivas para abordar lo que la tradición había dictado. Posibilitó virajes en la concepción de la verdad perfilando su relación con el poder y el énfasis en el lenguaje, entre otros. Surgieron por ello en este periodo discursos alternativos a los saberes oficiales y a los que la tradición había considerado como verdaderos. Este cambio de perspectiva también hizo posible observar las dinámicas de conocimiento, así como sus prácticas, criticando lo que podríamos llamar el discurso fuerte que ha caracterizado a ese modo de hacer filosofía. Uno de los puntos

clave para esta apertura se debe precisamente a considerar lo *Otro* que el discurso oficialista no contemplaba.

La modernidad propuso también como ideales el desarrollo material del ser humano, esto es, la industrialización mediante el uso apropiado de la racionalidad.

El discurso de la Modernidad fue identificándose con nociones como superación, fundamento, avance. En consecuencia, la Modernidad se percibe como un conjunto coherente de racionalidad y progreso ético-social; un paradigma donde pareciera que todo ocupa un lugar adecuado, en donde el conocimiento responde a un modelo objetivo, científico validado por la experiencia y el progresivo dominio de la naturaleza, el cual se iba consolidando con el desarrollo de la técnica” (García Aguilar, 2010, p.12)

Es por ello que los ideales modernos, junto con la apuesta por la técnica y la ciencia fracasaron, según esta óptica, en su concreción de los ideales universalistas que pugnaban por la igualdad de los individuos, dejando de lado los derechos y el discurso de las mujeres, llegando a legitimar su exclusión. Esto porque por la noción de sujeto que se proponía para su realización, funcionaba al mismo tiempo como criterios de exclusión de lo humano (2010, p.41).

Si bien el fracaso de la modernidad, unida con la idea de progreso tecnológico como factores preponderantes para posibilitar el bienestar del género humano, ciertamente, o han fracasado o son parciales en sus resultados. Pese a ello se generó en un marco donde a partir de los ideales de la ilustración, la razón se articula como modo de liberarse, es decir, como una fuerza que puede poner límites a otro tipo de discursos, como el fanatismo religioso o el dogmatismo. Al mismo tiempo, al sentar las bases de una universalidad de la racionalidad, postula la posibilidad de relacionarnos de modo que las implicaciones sociales se vuelvan responsables.

Como contraparte al discurso moderno, apareció la voz posmoderna como crítica y desencanto que lo denunciaba. La posmodernidad posibilita el debilitamiento de los grandes relatos modernos. Si bien formalmente se da con la aparición de estos pensadores antes mencionados, es menester señalar que la propia crisis de la modernidad se encontraba ya en la raíz de la formulación del pensar filosófico en Grecia como lo denunció Nietzsche.

La posmodernidad ha puesto en marcha una serie de críticas contra la modernidad, y aunque muchos pensadores consideraron posibilidades reales de ruptura y nuevas formas de emprender discursos diversos, con el devenir de su desarrollo esta apuesta también suscitó descontento.

María del Carmen García Aguilar, siguiendo la propuesta teórica de Rosa María Rodríguez Magda, coincide en que es menester pensarnos desde otro horizonte, porque la dinámica actual también indica una ruptura tanto con la modernidad, como con la posmodernidad. A esta postura Rodríguez Magda la denomina *Transmodernidad*. Para su tratamiento ven necesario capturar elementos importantes de ambos horizontes de los cuales se alimenta esta propuesta filosófica. Para ello es menester retomar de alguna manera las ideas que impulsaron el desarrollo en la modernidad, pero sin demeritar las críticas posmodernas. Algunas de las características de esta última que ayudaron a poner en crisis a la primera son:

...el simulacro, la ausencia, la heterogeneidad, la dispersión, el fin de la historia, la deconstrucción, el antifundamentalismo escéptico, lo posnacional, lo local, la multiculturalidad, el juego, la anarquía, la economía posindustrial, la extraterritorialidad, los barrios periféricos, el individuo, lo privado, el hedonismo, lo femenino, la cultura de masas, el texto, lo visual, la televisión, los *mass media*". (García Aguilar, 2010, p.197)

Personajes como Habermas, Foucault, Deleuze, Derrida e Irigaray ayudan a mover las bases de la modernidad. Concuerdan en el cuestionamiento a la razón que sirvió de su pilar y en la revisión crítica de ésta (Braidotti, 2000, p. 110-111).

La posmodernidad supone un momento necesario para el cuestionamiento y la redirección sobre todo del pensamiento ético, pero queda insuficiente si no se complementa con algunas posturas de la modernidad, que si bien no pueden asumirse como fueron pensadas, es necesario incorporarlas de alguna manera. (García Aguilar, 2010; Rodríguez Magda, 2004). Algunos elementos importantes son retomar el carácter concreto y situado de los nuevos sujetos emergentes y por otro, encontrar en sus discursos mínimos operativos universales³⁴ para poder seguir vislumbrando una ampliación de las reflexiones y las críticas que ayuden a revitalizar al pensamiento ético contemporáneo.

La alteridad, tematizada en la filosofía con un especial énfasis en la ética, fue fundamental para abrir esta perspectiva. De esta manera el pensamiento hermenéutico y fenomenológico, desde su propia trinchera, lograron mostrar las fisuras y arremeter también una crítica a la modernidad como lo hemos señalado en apartados anteriores de este trabajo. Así, por ejemplo “...la hermenéutica de Ricoeur y Levinas enfatizan la alteridad radical que caracteriza al Ser, el núcleo de incomunicabilidad que el Ser contiene, que se manifiesta como surplus del lenguaje y que le impide ser reducido al significado.” (Ortega, 2004, p. 196)

³⁴ Usamos este término para distinguirlo de “universalizables” ya que, la crítica que se realizó contra éste, fue que la supuesta universalidad se dio a partir de criterios que privilegiaban un sector de lo humano. Con el término “universable”, se sugiere una condición mínima y hasta variable en caso de operar, para lograr un mínimo acuerdo y un mínimo de derechos.

Es desde esta coyuntura que se perfila una apertura para todas esas formas de subjetivación que no tuvieron cabida en la modernidad y que, bajo el auspicio de lo posmoderno, permitieron el abordaje de lo diverso.

Son necesarios en el horizonte filosófico – o más bien epistemológico- Kant y los así denominados filósofos de la sospecha, para que el pensamiento pueda volcarse sobre sí mismo y sus prejuicios, haciendo que la razón sea sometida a crítica. A partir de esta apertura crítica, se hace posible por fin en la historia, comenzar un desgajamiento de las implicaciones modernas del sujeto, iniciando, desde una arista importante de lo que se implicó con el término de “mujer”. Aunque no es sino con el nacimiento de los feminismos cuando se empieza a problematizar de manera directa dicha cuestión, la reflexión en torno a las mujeres, articulado por ellas mismas, ayudan a cimentar un pensar de la diferencia.

La ética de corte hermenéutico ha tenido que lidiar con la tensión entre tradición y la pluralidad de la interpretación, contemplando los peligros reduccionistas y las tentaciones dominantes que la tradición ha empleado para absorber conceptualmente a lo diferente. Existe una relación de la hermenéutica con la emergencia del feminismo a la hora de abordar la cuestión de la validez universal.

Ahora bien, desde una perspectiva no masculina ni europea, la reconstitución de ese horizonte totalizador hace que la tensión inherente a la hermenéutica, se vuelva insoportable y que el impulso emancipatorio crítico que le da origen se trunque...El impulso ético de la hermenéutica contemporánea coincide con el del feminismo, el poscolonialismo y el de la llamada filosofía de la liberación, en cuanto todos ellos intentan pensar el ser fuera del lenguaje universalista del racionalismo humanista que postula al Hombre de la Modernidad Europea como el Ser de la Historia...(Ortega, 2004, p.194,195)

El *otro*, desde la perspectiva eurocéntrica, se emparenta con lo sensible y emotivo – contraparte de lo racional-, la inferioridad racial o de género. Europa se puso al centro como referencia para fijar los estándares de los modelos culturales. No sólo de los individuos sino de la colectividad bajo ciertas ideas rectoras como lo son la razón crítica autorreflexiva, y en un sentido más general, la noción de ser humano. Braidotti al respecto plantea que Europa se mueve en una dialéctica del *ego* y el *otro*. La diferencia es asumida por esta bina como algo a ser incorporado, por el sujeto racional del cual se desprende el universalismo que desde ahí se profesa. ”... la alteridad es como su contraparte negativa y espejular” (2015, p. 17).

La ética no puede afirmarse si se sigue sosteniendo desde la idea de humano que se quiso defender en tiempos de la modernidad, cosa que para Rosi Braidotti y muchos otros pensadores conlleva un crimen, - una violencia ontológica lo denominábamos con Levinas- y más bien tendría que platearse para ser humana (poshumana o transhumana) desde otros marcos referenciales.

Esta crisis³⁵ del paradigma racionalista y univocista, “es una crisis que lleva a las mujeres a reconcebir el vínculo entre identidad, poder y comunidad” (2015, p. 113) siendo ésta la coyuntura donde el pensamiento de las mujeres se abre paso, sienta bases y abre nuevos horizontes que rebasan su propia condición de enunciación.

La ética feminista- como sintetiza adecuadamente García Aguilar- surge a partir del reconocimiento de la diferencia. Su aparición permite que muchas voces que permanecieron excluidas pudieran ser escuchadas con mayor fuerza y claridad, y propiciando modificaciones en la sociabilidad. La posmodernidad abre la brecha de la

³⁵ Para Braidotti la crisis de la subjetividad no coincide con la aparición del feminismo como una fuerza teórica y política, sino que más bien éste se nutre del posestructuralismo francés.

diferencia y con ello las nuevas formas de subjetivación y de eticidad propuesta por las mujeres.

Como pasos fundamentales y que fueron legados desde la tradición moderna, encontramos el cuestionar esa supuesta universalidad que no había sido tal, porque había excluido implícitamente a las mujeres. Esto implicaba reconsiderar los supuestos del naturalismo y los esencialismos desde los cuales se apelaba a la universalidad de los derechos. El trabajo del feminismo es de especial importancia en estos ámbitos pues se ha propuesto reformular la universalidad, que a diferencia de la anterior gestada en el pensamiento moderno no sea excluyente. En ese sentido Braidotti remarca el sisma que se vivió en la crisis de la modernidad y cómo el pensamiento feminista, ayudó a cimbrar todavía más las bases de la modernidad en lo que ella nombra como falocentrismo.

(Braidotti, 2000, p. 169)

la idea de que la subjetividad no coincide con la conciencia. El sujeto es excéntrico en relación con su yo consciente, a causa de la importancia de estructuras tales como el deseo inconsciente, el impacto de las circunstancias históricas y las condiciones sociales de producción. Al quedar hecha añicos la seguridad ontológica del sujeto cartesiano, se abre también un camino para analizar el vínculo que se estableció convencionalmente entre la subjetividad y la masculinidad. En este sentido, la crisis de la modernidad puede entenderse, así lo sostuve en mi *Patterns of Dissonance*, como la destrucción de las bases masculinistas de la subjetividad clásica. (Braidotti, 2000, p. 169)

Si bien podemos rastrear el pensamiento feminista desde el ámbito ilustrado, es a partir de la posmodernidad, con los debilitamientos de los discursos fuertes, donde la apertura se da de manera contundente. Antes de llegar a este periodo, es menester mencionar que una de las representantes del pensamiento ilustrado fue Mary

Wollstonecraft, (García Aguilar, 2008/2010) figura clave del feminismo moderno y quien fue un referente para las reflexiones de Simone de Beauvoir (García Aguilar, 2008, e Irigaray, 1992).

En otro lugar de la presente investigación, habíamos considerado las aportaciones de Beauvoir en el ámbito de la ética. Si bien, su legado es innegable, queremos recalcar que también lo es como impulsora de la liberación en las propuestas femeninas, de las luchas de mujeres en las cuales ella se involucró de alguna u otra manera, ya fuere con participación activa, reseñando o prologando libros de mujeres, etc; así como su gran aporte a los estudios de género. García Aguilar comenta al respecto de este punto que:

De Beauvoir pugna por el fortalecimiento de la educación de las mujeres y su autosuficiencia económica, éstos serán los parámetros para cambiar sus condiciones de subordinación y salir de ese estado de infantilidad y dependencia que muchas mujeres padecen, aun en sociedades avanzadas...Sobre la base de este presupuesto, se puede sustentar la viabilidad de analizar críticamente aquellos postulados éticos, que ostentado una “universalidad” válida para todo ser humano, han pasado por alto la experiencia y los saberes de las mujeres, negándoles incluso la posibilidad de desarrollo y atribución moral. (García Aguilar, 2008, p. 164, 166)

Estas luchas dan pauta para dos grandes momentos en la reflexión ética feminista. La ética de la justicia, que se funda de alguna manera con Wollstonecraft y que se propone la resolución de conflictos interpersonales y sociales mediante el consenso, y el reconocimiento del derecho a todas y todos. Es por ello que desde esta perspectiva la “ética se basa en la aplicación de principios morales abstractos, en donde todas las personas racionales, por el hecho de serlo, deben coincidir en la solución de un problema moral.” (García Aguilar, 2008, p. 166) La universalidad que se desprende de este tipo de eticidad es

la extensión de la universalidad para la convivencia para la inclusión de las mujeres. Se propone por otro lado eliminar las normativas que son discriminativas o excluyentes de algún sector de lo humano.

Por otro lado, y como contra propuesta a la ética de la justicia, se encuentra la ética del cuidado. Para Jaggar esta ética surge como un paradigma meramente femenino. Como hemos visto, la noción de las experiencias que caracterizan a las mujeres se ve no desde un punto de vista esencialista, sino de la atribución histórica y contextual (2014, p. 21, 22). Este tipo de ética femenina pretende abandonar las demandas abstractas y partir de algo que Noddings entiende como “cuidado”, esto es, una sensibilidad al carácter de disposición para con el *otro* apelando de alguna manera a un concepto fundamental: la maternidad. “Esta ya no es vista como el factor natural que mantiene a las mujeres en la esfera de lo privado, sino como el elemento que les da la posibilidad tanto de vislumbrar el mundo de diferente manera, como de intentar reconstruirlo bajo esta visión.” Tampoco se entienda ésta solamente como una reivindicación de los valores históricamente acuñados a las mujeres, sino más bien supone una denuncia en el sentido de que faltan ser incorporados y redimensionados desde la solidaridad a todo el ámbito de lo humano, sentando sus raíces desde la revolución francesa (García Aguilar, 2008, p. 169-170).

De esta manera la ética del cuidado es una respuesta al modelo neocartesiano del sujeto desencarnado, asocial, unificado, racional. A partir de las reflexiones de Carol Gilligan, la apuesta a buscar el ámbito relacional en los seres humanos subraya un carácter indisoluble de lo humano y no más bien el modelo atomístico de otro tipo de moralidad. Además, su apuesta es que su orientación ética está dirigida hacia el *otro* en su carácter concreto (Jaggar, 2014, p. 24).

Si bien lo que pretendemos mostrar es un recorrido de cómo las ideas de la eticidad anterior fueron cuestionadas a partir de los discursos posmodernos, es importante considerar que las éticas feministas marcaron pautas para mostrar otros modos posibles de articular filosóficamente los modos de relacionarnos, esto es una contribución al pensar ético y político.

Las propuestas dadas a partir del feminismo, han aportado varias ideas en el terreno de la ética, el de la filosofía y el de los derechos humanos. Han puesto al descubierto, por ejemplo, un conjunto de relaciones de dominación y subordinación que no habían sido denunciadas porque se perciben como naturales y que por lo mismo mantienen a sectores de la humanidad discriminados. Igualmente, el feminismo ha dejado claro que existen ciertos valores no suficientemente “valorados” como los del cuidado y la maternidad. (García Aguilar, 2008, p. 173)

De esta manera es que las propuestas feministas han contribuido al pensamiento universalizable y a replantear la cuestión de todo lo humano, ya que históricamente al ser excluidas, poseen la condición de una mirada que se encuentra fuera del centro de lo que ha sido regularmente los ejes de articulación desde donde se gestaron los grandes relatos. Esta posibilidad tampoco es inherente a ellas y a sus reflexiones tan sólo por ser una propuesta de mujeres, sino más bien tiene que ser cuidada y cuestionada para no repetir aquello que buscaron criticar. Es por ello que la acción de las mujeres es un punto a reflexionar desde el cual podemos dimensionar desde un ámbito práctico eso que en líneas más arriba tratamos con el término *otro*, ya que ellas fueron el *otro* en los discursos universalistas y falologocéntricos.

3.4 La mujer como arquetipo del *otro* en la ética contemporánea

Como se ha venido señalando, sobre todo desde la aproximación de García Aguilar, la actitud posmodernista supone un distanciamiento del sujeto moderno, dando paso a lo fragmentario, lo plural y diverso. Esto fue decisivo en la historia de occidente para la liberación de las mujeres, aunque eso no implica que no hubiera anteriormente voces de denuncia para con su condición de opresión.

A finales del siglo XVIII Condorcet ya articulaba la desventaja y la sumisión que padecían las mujeres al no serles reconocidos algunos de sus derechos humanos y ciudadanos elementales. (García Aguilar, 2010, p.42) Estos derechos contemplaban la igualdad entre hombres y mujeres, derecho a la propiedad, la toma de decisiones debería incluir a ambos géneros, derecho a la libertad de expresión, igualdad en oportunidades laborales, etc. que ya en 1789, se hacían manifiestos por Olympe de Gouges (2019).

Wollstoncraft, representante del feminismo Ilustrado, arremetía su crítica a la biologización de la mujer desde la cual se justificaba la ocupación de ciertos roles atribuidos a ellas. (2010, p. 46) Muchas de sus denuncias, siguen siendo vigentes en muchos aspectos aún en nuestro tiempo y se han extendido en la medida que sus críticas tocan a otros grupos vulnerables.

Aun así, después de la Ilustración y ya en la modernidad sus denuncias no fueron plenamente escuchadas. No es sino desde el horizonte de la posmodernidad que sus voces se hacen escuchar. “Efectivamente, las mujeres fueron excluidas en la Modernidad, pero la Posmodernidad les ha abierto nuevos espacios de expresión.” (García Aguilar, 2010, p. 51)

Gracias a una ruptura ontológica que presupone a la realidad como estática, esencial, fue posible comenzar a desarticular y a criticar los presupuestos que sobre las

mujeres se habían hecho a contra luz de la concepción del hombre-varón de nuestra especie.

Estas atribuciones aparecen a partir de ciertos prejuicios y significaciones que permean lo natural pero también lo cultural y contextual; a este respecto Martha Lamas comenta que:

Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son reflejo de una realidad natural, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural (...) (2000, p. 4)

En sus inicios y aún ahora, la desacreditación de las mujeres y las problemáticas que desde ellas se articulan son una práctica cotidiana y hasta académico-teórica común. Sin embargo, se pretende señalar que tanto las críticas como las propuestas que de ellas se han derivado pueden propiciar – y de hecho se han concretizado- en modos de abordajes distintos y maneras de comprender la subjetividad en general, por contener en principio un mínimo universalizable. Por eso es menester mantener viva su reflexión, no así las causales de éstas, esto es, la injusticia y la exclusión que todavía se mantiene.

Urge que las luchas de las mujeres, los núcleos femeninos de la sociedad, y, sobre todo, cada mujer por separado, tomen conciencia de la importancia que tienen sus objetivos. Tales metas tienen que ver con el respeto a la vida y a la cultura, con el paso incesante de lo natural a lo cultural, de lo espiritual a lo natural. La responsabilidad y la ocasión de las mujeres corresponden a una etapa en la evolución del mundo y no a una competición más o

menos lúcida o negativa dentro de un mundo en vías de cambio donde la vida se encuentra amenazada en varios aspectos. (Irigaray, 1992, p. 11)

Por ello podemos afirmar que las mujeres, con el advenimiento de la posmodernidad, entran tardíamente a los grandes debates históricos. Las mujeres están, por así decirlo, huérfanas de la tradición, a comparación de los hombres occidentales que la han encarnado. Su orfandad consiste también en que, al ser negadas tácita o explícitamente de los grandes discursos de la modernidad, la ciencia y la filosofía no les hablaba a sus circunstancias de vida específica y no se desarrollaba a partir de ellas, en la medida en que o no eran participes de las ciencias y las humanidades; y si se encontraban relacionadas con éstas, sus aportaciones tendían a ser invisibilizadas.

El tiempo que vivimos se presenta como “femenino”, éste regularmente se ha entendido como lo contrario a la modernidad, es decir, lo femenino como contrario a los valores modernos de racionalidad, lo estético, el cuerpo etc. (Rodríguez Magda, 1989, p.41-43)

lo femenino se presenta, a lo largo de la historia, sometido a dos estrategias diferentes. Por un lado, aquella que lo niega convirtiéndolo en *Lo Otro*; así, sus caracteres adjudicados serán lo nocturno, lo irracional, lo intuitivo, la naturaleza... diseñando un efectivo encierro, ya sea ideológico: “el eterno femenino”, “el misterio femenino”, etc., o bien real: el harén, la casa, la familia, el convento... así la mujer pasa de ser lo definido como *Lo Otro* a *convertirse en lo definido por el otro* (el hombre). (Rodríguez Magda, 1989, p.47 y 48)

Es a partir de los setentas del siglo pasado dónde la concepción dualista hombre-mujer dialéctica adquiere nuevas complejidades y por ende desestabiliza gran parte de la historia occidental tal y como fue planteada. Aunque en la antigüedad y sobre todo después del helenismo existe una preocupación en torno a la mujer, ésta sigue siendo vista desde la

perspectiva del varón. Si bien es cierto como lo muestra Foucault, su reconocimiento empieza a hacerse patente con los estoicos.

La mujer, según esta perspectiva, aparece en el horizonte de la *epimeleia heautou*, es decir desde perspectiva del cuidado de sí mismo y de desarrollo de la subjetividad desde la unión matrimonial. Los estoicos marcan de manera más clara el paso para pensar en la mujer. El matrimonio supondría en ese sentido en la dupla mujer-varón “una camaradería en la que se intercambian cuidados recíprocos, donde se rivaliza de atención y de benevolencia del uno hacia el *otro* y donde los dos conyugues pueden compararse a los dos animales de tiro que no avanza si miran cada uno por su lado” (Foucault, 2003, p. 102).

Bajo la influencia foucaultiana, Rodríguez Magda concuerda en que “Séneca, Marco, Musonio, Rufus sientan las bases de un lugar y una mínima presencia de la mujer que va a perpetuarse a través de los *padres* de la Iglesia, configurando una propedéutica del tratamiento de la mujer” (1989, p.50). Sin embargo, las mujeres siguen apareciendo bajo la lógica masculina. Esto es, y para decirlo en palabras de Butler, “porque para ser oprimido se debe primero ser inteligible” (Butler, 2016, p. 308). Esto supone que la mujer no era algo puramente ajeno en el planteamiento que el ser humano (varón) daba de sí mismo, sino más bien era subsumida en un discurso de subyugación.

No es sino hasta finales del Siglo XII, y en un periodo corto de tiempo, que las mujeres en las cortes toman cierto papel preponderante. La alabanza y la cortesía son la nueva pauta en las conductas y en los discursos. Sin embargo, este periodo de protagonismo de las mujeres -que seguramente como lo dice Rodríguez Magda se vio impulsado por la ausencia de los hombres por las guerras- se ve aminorado cuando retornan las condiciones de paz en el medioevo. No será sino hasta en épocas recientes que las luchas por espacios

públicos y gracias al deterioro de la visión dualista, tengan un mayor impacto en la revalorización y la resignificación de la mujer. La consideración de la diferencia permite dibujar en el pensamiento occidental lo *Otro*, lo disperso, lo marginal, lo femenino, la mujer (Rodríguez Magda, 1989, p.55-60):

El desplazamiento era sencillo... ¿quién más inmerso en las oscuras y silenciosas aguas de lo *otro* que la mujer? Privada de discurso, de razón, de identidad, confinada en la diferencia, ¿quién más excluida del *ser* único del saber y condenada por tanto a una ausencia originaria y perpetua, escamoteada de la economía de la representación para aparecer únicamente como la imagen creada por y para otro?... (Rodríguez Magda, 1989, p.61)

El espacio que abrió la posmodernidad es en ese sentido invaluable ya que permitió: ...la posibilidad de plantear la diferencia, la diversidad y la pluralidad dando voz a los discursos marginados, locales y subalternos. Esta propuesta permitió generar diversos tipos de feminismos que tienen que ver con la situación y condición específica de las mujeres en contactos y geografías diversas, de ahí que se hable de feminismo culturalista, nominalista, posestructuralista, posmoderno, hasta el ciberfeminismo, mismo que servirá de soporte para la concepción del feminismo transmoderno. (García Aguilar, 2010, p.4)

El esquema de opresión y de negación de un ser humano que trasciende incluso la historia y las culturas es la mujer. En esa medida afirmamos que la mujer ha sido el esquema de la alteridad y por ende de lo más lejano en el pensar occidental.

En este respecto ni siquiera las clases oprimidas escaparían de esta negación, dominación y distancia hacia las mujeres. Escribe Tristán que: “la mujer es la proletaria del proletariado [...] hasta el más oprimido de los hombres quiere oprimir a otro ser: su mujer”. (Flora Tristán en García Aguilar, 2010, p. 67)

Las propuestas feministas cuestionan a su modo la idea de sujeto y lo redimensionan, ya sea como proceso de las dominaciones culturales, religiosas, científicas, o de usos y costumbres por las cuales se llevan los modos de vida, analizando y cuestionando cómo se configuran desde ellos una noción de género y exclusión. En este respecto se ubica la reflexión de Rossi Braidotti en cuanto se refiere a la influencia que tuvo la posmodernidad y el impulso que de ahí tuvo el feminismo en cuanto al papel de la concepción del sujeto. Este periodo histórico, caracterizado por una modificación en la producción del sistema económico, basado ahora en los servicios y la información, así como la alteración de las estructuras sociales en miras a un desplazamiento global y transnacional, no solo impacta en el desarrollo de las propuestas feministas, sino que también marcan un punto de inflexión en la consideración de la subjetividad occidental. (2000, p. 27) En ese sentido Braidotti afirma que:

En una estrategia de afirmación de la diferencia concebida como alteridad positiva y como el repudio de las diferencias jerárquicas, del poder hegemónico de la razón, las activistas y teóricas feministas transformaron una situación de crisis en la posibilidad de crear nuevos valores, nuevos paradigmas críticos. Al hacerlo, las mujeres no solo estaban ampliando la crisis del sujeto logocéntrico: lo hacían sobre la base de análisis de género, es decir, la *sexualizaban* el discurso de la crisis. En una compleja inversión, lo “femenino”, que tradicionalmente fue el continente oscuro del discurso, emergía como el síntoma y el signo privilegiado, y en algunos casos hasta como la solución de la crisis del sujeto. (2000, p. 94)

Aunque se pueda hablar genéricamente de feminismos es menester una aclaración. Alan Touraine precisa que el término “feminismo” tiene implicaciones en la lucha dirigida hacia las instituciones para exigir los mismos derechos para hombres que para mujeres. Por su parte el “movimiento femenino” intenta modificar la representación que se tiene de la

mujer “y las expresiones de su acción colectiva” (2016, p. 190). Con esta desambiguación también podemos ver que las mujeres pudieron generar para consigo un cuestionamiento y resignificación del lenguaje que se usó para definir las. No sólo el pensamiento, sino también la acción política, forma parte de este legado de mujeres hacia lo humano y las maneras de subjetivarnos.

Para Touraine es más importante la tarea que tienen las mujeres de recrearse a sí mismas, tanto como evidencia histórica de lucha y emancipación, así como potencialmente de la vida pública contemporánea en esta nueva dinámica global que lo que él denomina la era *postsocial*. Sin embargo, su optimismo no deja de ser crítico ya que pone de manifiesto que en la época actual existe “un desequilibrio entre la toma de posición y la debilidad práctica de los movimientos de mujeres que en ninguna parte han tenido una gran influencia política y cuya presencia en los debates públicos”, como lo es en el caso de Francia (Touraine, 2016, p. 193).

Su apuesta para ver a las mujeres con la posibilidad de repensar la subjetividad las sostiene en tres puntos principales:

1.- Las mujeres han generado un tipo de subjetividad incluyente en todas las esferas de su vida. Esto es que las mujeres se sienten mujeres y desde ahí viven las demás facetas de su existencia, incluyendo claro está, el ámbito emocional que desde antaño se le ha adjudicado.

2.- Se relacionan consigo mismas de manera más íntima que los varones:

En el estudio hablaron de los hombres mucho menos de lo previsto y afirmaron que su principal objetivo era la relación consigo mismas, aunque la relación con los hombres

constituía un componente sustancial (...) Incluso muchas de ellas consideraban que la decisión de tener un niño les incumbía exclusivamente a ellas. (p. 194)

3.- Las mujeres pueden ejecutar la vida privada y la vida profesional, sin tener que privilegiar alguna, como en el caso de los varones.

De todo lo anterior mencionado se desprende que para Touraine

“son las mujeres las que contribuyen esencialmente en la construcción de un nuevo modelo cultural que da prioridad a la relación de uno consigo mismo sobre la relación de uno con el mundo a través del trabajo, la técnica y la empresa. Esto me lleva a la idea de que el modelo masculino –dice Touraine- va en retroceso entre los hombres mismos, especialmente entre los jóvenes (...) hoy son los hombres los que se están acercando a las mujeres. Reconocen que tienen una personalidad más rica que la suya. No vamos a entrar en una sociedad de mujeres porque ya nos encontramos en ella.” (2013, p. 195)

No solo para Touraine, sino a los ojos de Marta Lamas, influenciada por la antropología y por su labor de recapitular el valor de los pueblos no occidentales, considera menesteroso analizar “la universal condición del Otro de las mujeres” (Lamas, 2000, p. 1).

Así hemos puesto el papel de las mujeres, sus luchas, su resignificación y reinención como paradigma de la alteridad. Es por eso que intentaremos, desde algunas de las propuestas éticas del feminismo, mostrar cómo la noción de libertad y responsabilidad son incorporadas en sus reflexiones para poder así dimensionar cómo es que asumieron toda la carga histórica que conllevó su dominación y perfilar una ética que, como hemos venido planteando, puede tener elementos universales acordes a nuestro presente.

Capítulo IV

4. Responsabilidad y libertad en la propuesta ética de Butler

Hemos considerado el legado del existencialismo y de la fenomenología para plantear la radicalidad de las nociones de la libertad y la responsabilidad que en ellas se juega. En ese abordaje vimos también cómo el sujeto, desde la perspectiva del conocimiento, no alcanza a dar cuenta de una ética fundada en la alteridad. Recordemos que gran parte de la tradición partió de universalismos, poniendo fuera de juego las subjetividades que no se acoplaban al canon. También el modelo tradicional de “verdad” y de “*episteme*” opera mediante la incorporación de lo desconocido al sujeto cognoscente por dicho acto. Esto porque, la articulación de la “mismidad” tiende a interpretar la realidad desde el sujeto, proyectándose en todo lo que él no es. De esta manera se mantiene latente una violencia contra el prójimo que tiende a desvirtuar así ese horizonte abismal que separa al “yo” del *otro*.

Repasamos la importancia de la emoción y el lenguaje para mostrar la constitución de la subjetividad a partir del *otro* y de *lo Otro* en la medida que éstas se pueden jugar desde la irreflexividad, afectándonos “emocionalmente” antes de poder ser pensadas. El lenguaje desempeña también un papel fundamental para poder ejercer la libertad. Dentro de él se articulan estructuras que condicionan la aparición de toda subjetividad, nos captan y hasta nos encierran muchas de las veces en estereotipos prefijados de lo que se supone debe ser un sujeto, predisponiendo así nuestras acciones. El lenguaje se despliega en la alteridad, es decir con los demás, - como dimos cuenta en los primeros capítulos- y está íntimamente ligado a la ética pues el lenguaje supone al *otro*, no sólo en la “espacialidad” en la cual

resuena la *voz* de la conciencia, sino que también el carácter enunciativo del lenguaje está siempre presuponiendo a un *otro* en cierto nivel al cual se dirige.

Dimos cuenta, de igual forma, la manera en que el pensamiento, con el paso de la posmodernidad, dio pauta para que la *diferencia* se hiciera presente, haciendo que los postulados de universalidad y de racionalidad sobre los que se centraron gran parte de los discursos éticos de la modernidad, fueran criticados a la luz de las incoherencias y agravios en los terrenos prácticos. (García Aguilar, 2008, p. 163). En ese sentido y gracias a esa apertura, las luchas de las mujeres que denunciaban su condición de opresión, nos permitió formular que su voz y su teorización, son un referente necesario para pensar la alteridad sin violencia, y replantear así la propia subjetividad y los nuevos retos éticos. Con el cuestionamiento de la esencialidad y hegemonía del *yo*, se dio paso a la crítica, sobre la sexualidad y el género sobre el cual se estructura la subjetividad.

El problema de la libertad y la responsabilidad queda reconfigurado en la medida que el *otro* antecede toda conciencia de sí, en ella se involucra con la subjetividad de manera en que el *yo* se ve rebasado. La libertad no será ya dominio exclusivo del *cogito* sino extensivo a lo que hay más allá de este. La responsabilidad no será tampoco una asunción voluntaria sino una afectación constante, una *persecución* necesaria para devenir sujeto.

Judith Butler, -pensadora norteamericana influenciada por el pensamiento francés, el psicoanálisis y el feminismo- logra conjugar elementos de la ética de la libertad y la responsabilidad en el marco de repensar los fundamentos de la subjetividad para comprender de otra manera la época en la cual estamos viviendo. En lo que sigue mostraremos cómo la apropiación de las nociones de libertad y responsabilidad de Sartre y

Levinas configuran su propia perspectiva de eticidad para un mundo violento que atenta contra el desarrollo de los diferentes modos de subjetivación y privilegia aquellos que de alguna manera ejerciendo el poder institucional, político o del saber, imponen maneras válidas de individuación.

4.1 El descentramiento del yo en la crítica sexual

La responsabilidad y con ello la libertad se han redimensionado en la medida que se ha reformulado la noción de autonomía a partir de algunos pensadores. La universalidad proclamada en otros tiempos no puede mantenerse sino a costa de cometer violencia con quien no se ajusta a dicho parámetro. Con la aparición de nuevos movimientos al interior de la sociedad y el reconocimiento de las voces acalladas por los discursos oficialistas, se replantea de nuevo la pregunta por el ser humano, su génesis y su devenir. Esto conlleva necesariamente a reconsiderar también los modos de interacción con los demás y con el entorno, contribuyendo a develar las maneras posibles de actuar con responsabilidad, así como considerar bajo qué pautas es posible hacerlo. Recordemos que la apertura a esta problemática se llevó a cabo de manera especial gracias a las luchas de mujeres y la teorización de su ser, dando pie a que otros movimientos, como lo son los estudios de género, se revolucionen. Butler sostiene respecto a esto que, gran parte de la problemática que enfrentan las feministas y su objeto de tematización, la mujer, (esto es la cuestión de qué es mujer, cómo se deviene mujer, etc.) subyace en el fondo de cierta “epistemología” sobre la cual se erige una cierta concepción de lo humano; para decirlo de manera más simple, un eje de la problemática del género se centra en la concepción del humanismo que ahí éste encierra. Esto quiere decir que algunos problemas del sometimiento y la opresión de las mujeres, se basan en las pautas que se han dispuesto para considerar a un posible sujeto como humano, deviniendo en una lógica binaria, esto es a partir de la asignación de lo femenino y lo masculino para los individuos.

Es la sustancialidad del sujeto humano la que supone, según critica Butler, que se arraiga en atributos esenciales que se adjudican al sexo biológico. (Buttler, 2007, p. 60). El

género, como lo visualiza en este sentido Lamas es el “conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre las mujeres y los hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino)” (Lamas, 2000, p. 2). Esta concepción coincide con el planteamiento butleriano y pone de manifiesto la supuesta relación determinista entre el género y el sexo, el cual ha perjudicado a las mujeres desde antaño ya que se ha tendido a suponer una esencia inamovible, cuando de lo que se trata es que devienen como tales según los esquemas culturales operantes. El componente histórico y cultural juegan un papel central en las relaciones de poder y roles que se introyectan a los sujetos bajo el pretexto de universalidad (de derechos, de obligaciones legales, etc.) y normalidad (lo que se espera que haga cada género según su asignación, las conductas sanas de las enfermas, etc.). Un modo de orquestar todo aquello es precisamente el papel que juega el lenguaje como instaurador de la norma en el fuero interno y por ende la condición para llegar a ser sujeto.

Butler siguiendo a Lacan, busca dar cuenta de la constitución del sujeto en relación con el lenguaje, y la responsabilidad ética. Para ella la prohibición del incesto en el psicoanálisis asociado a la aparición del sujeto, no se configura de manera universal sino más bien los modos de las prohibiciones, son relativas al contexto y al tiempo. Dichas prohibiciones, aunque estructurales, no son inalterables y más bien se dan por la contingencia del poder que se vive en el devenir histórico. Critica fuertemente la utilización legitimadora de cierto tipo de sexualidad articulada a partir del *complejo de Edipo*, que genera la dualidad de los sexos y que no ofrece una crítica a la conformación familiar estandarizada.

El hecho de que afirmaciones como "la inteligibilidad cultural requiere la diferencia sexual" o "no hay cultura sin diferencia sexual" circulen en el discurso lacaniano anuncia algo de la normatividad restrictiva que impulsa esta tendencia trascendental, una normatividad a salvo de la crítica precisamente debido a que se declara a sí misma oficialmente como anterior a cualquier operación social de diferencia sexual dada que la hubiera contaminado. (Butler, 2000, p. 150)

Para ella, ninguna estructura apriorística, como lo es la instauración de la Ley en el psicoanálisis en la identificación sexual, se sostiene ante la contingencia de los modos efectivos de llevarse a cabo, en el sentido de que esté por encima de toda facticidad. Es por ello que, si bien concede a los lacanianos los procesos psicológicos para llevarse a cabo la sexualización, no cree que dichos procesos obedezcan a una matriz universal.

El dominio de una regla cultural universal y eterna ... se convierte en la base de la noción lacaniana de lo simbólico y en los subsiguientes esfuerzos para separar lo simbólico tanto del dominio de lo biológico como de lo social. En Lacan aquello que es universal en la cultura reside en sus reglas simbólicas o culturales, y se entiende que éstas sostienen las relaciones de parentesco. (Butler, 2016, p.73)

Butler retoma el modo en que el género puede venir signado por la tematización lacaniana de lo simbólico. Lo simbólico es una manera de prohibir y de regular el deseo en el complejo de Edipo, y con ello los tipos de relaciones posibles con los demás, teniendo en cuenta que dicho complejo regula las relaciones incestuosas. Cree, sin embargo, que apelar a una inalterabilidad de las reglas que regulan el deseo dificulta comprender la diversidad de la subjetivación. Si bien reconoce que hay una clara distinción entre lo simbólico como instaurador de una norma y lo propio de la norma social, no considera que los lacanianos

hayan sido lo suficientemente críticos con ésta. La función de la ley simbólica se hace legitimándose a sí misma. Butler lo comenta así:

La autoridad de la teoría expone su propia defensa tautológica en el hecho de que lo simbólico sobrevive a todas y cada una de las contestaciones a su autoridad. Es decir, no es sólo una teoría que subraya lo masculino y lo femenino como posiciones simbólicas que finalmente trascienden cualquier contestación y que marcan los límites a cualquier impugnación, sino que reposa sobre la misma autoridad que describe para reforzar la autoridad de sus propias demandas descriptivas. (Butler, 2016, p. 76)

Butler critica la dicotomía sexual que propone el Edipo, tanto en Freud y también en su apropiación lacaniana, en la medida que éstas generan una precomprensión de la cultura, y desde ahí se desprende las pautas para el desarrollo de la subjetividad. Bajo esta teorización las normas culturales se pretenden perpetuar y reproducir bajo las mismas pautas de organización y de normalidad que ella dicta.

...la utilización del complejo de Edipo para establecer una cierta concepción de la cultura tiene consecuencias más bien limitadas en la formación de los acuerdos de sexo y género y que implícitamente imagina la cultura como un todo, como una unidad que tiene como fin reproducirse a sí misma y a su plenitud a través de la reproducción del niño. (Butler, 2016, p. 173)

El ámbito simbólico es fundante en la asignación del género en el imaginario de la cultura. Esto quiebra de alguna manera los esencialismos que se han hecho en torno al género y su predeterminación a partir de la biología. Por ello es menester volver a considerar la cuestión de la subjetividad en relación a su génesis, es decir, si el sexo no es como se había teorizado, un atributo determinante de la subjetividad, el *yo* que se ha pregonado como centro, bajo la evidencia de la afectación por el *otro* y su perpetua

oscilación por este, tiene que dejar de articularse como fundamento ético, pasando así a la interrelacionalidad y la vulnerabilidad constante a la que se está expuesto por dicha relacionalidad.

... cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre asumimos un umbral de vulnerabilidad e impresionabilidad que parece proceder a la formación de un yo consciente y deliberado. Eso solo significa que esta criatura que yo soy está afectada por algo exterior a sí mismo, entendido como un *apriori*, que activa y da forma al sujeto que soy. (Butler, 2016b, p. 11)

Como vemos, la importancia de lo externo, como lo es el devenir cultural e histórico en la formación de la subjetividad, es parte de la crítica a la centralidad del *yo* en el pensamiento butleriano. Sin embargo, es menester entender que ninguna subjetividad se desarrolla al margen o por sí misma, sino en relación con los demás. El *otro* y su papel fundamental en la propia construcción es menesterosa no sólo para dar cuenta del sujeto sino del papel que debe jugar toda perspectiva ética.

4.2 Alteridad y subjetividad

Existe en el pensamiento de Butler una articulación de las nociones que hemos señalado que interesan a esta investigación, esto es la responsabilidad, la libertad, el lenguaje y la alteridad en su relación con el pensamiento feminista. La cuestión en torno a las mujeres sirvió para tematizar la alteridad, la responsabilidad y la violencia que se muestra contra otras vidas no consideradas como tales o de segunda categoría. Por ello, uno de los pasos necesarios fue cuestionarse por el concepto de *mujer* y a partir de ahí replantear la conformación de toda subjetividad posible. Sin este panorama, se cree torpemente que la opresión y le negación de ciertos tipos de subjetividades se da de una misma manera, como si la dominación se articulara desde un solo punto.

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. (Buttler, 2007, p. 49)

Cada problemática supone un tratamiento distinto ya que las circunstancias en las que se gestan no necesariamente comparten los mismos factores (como en el caso específico de las luchas de mujeres que no se resuelven por un mero análisis universal de lo que esa categoría implica).

Esta apuesta por la especificidad ética y política está implícita en el proceso de individuación. Se puede apreciar en el libro *El género en disputa* el descentramiento del yo a partir de la crítica a la supuesta sustancialidad de la sexualidad –incluida la mujer– que se ha intentado plasmar en líneas generales en otros apartados. Butler, siguiendo de cerca al psicoanálisis y al modo en que este da cuenta de la formación del sujeto, retoma y critica

cómo éste deviene un ser sexuado. La importancia del *otro* es fundamental ya que no solo la sexualidad, sino la identidad, se forja iniciando fuera de ella, y el *otro* para cada cual, es distinto y variable en la esfera cotidiana en el devenir de la vida. No solo está en la génesis del sujeto, sino que seguirá en todo momento. Tomando su influencia levinasiana, la filósofa norteamericana designa a esta presencia constante del *otro persecución*. Gracias a esta presencia constante –persecutoria- que existe sobre la subjetividad por la presencia del otro se despliega el ámbito de la responsabilidad, motor de la vida ética (Butler, 2005, p. 119).

La pregunta ética de quién es ese *otro*, es constante e inagotable. La postura ética consiste por ende en seguir preguntándola sin expectativa alguna de encontrar una respuesta acabada o definitiva. El *otro* por quién se cuestiona la pregunta no quedará capturado por ninguna respuesta que se pueda brindar con el fin de satisfacerla. Es por esto que el *deseo* u *obsesión* que instaura el *otro* se vuelve una piedra angular para entender a la ética más allá del *ser* y escapar a la violencia metafísica que antes hemos anunciado, entendiendo que no será posible aprehender el ser del *otro*.

Podría reconstituir mi "yo" como si de entrada estuviera allí, un ego tácito desde el principio dotado de lucidez; pero al hacerlo estaría negando las distintas formas de éxtasis y sujeción que constituyen las condiciones de mi desarrollo como ser individuado y que continúan acosando mi sentido adulto del yo con cualquier tipo de ansiedad o de deseo que pueda sentir ahora. (Butler, 2006, p. 53)

Butler sigue de cerca la cuestión de la libertad y la relación que se tiene cada cual con uno mismo y su implicación con los *otros*. Las resonancias sartreanas en el pensamiento butleriano en este respecto admitirían su cercanía con el pensador francés en la medida que considera que el *yo* está en relación para con los otros. La relacionalidad del

yo- y por ende su descentramiento- se deja sentir en la medida en que la formación de la mismidad no se puede dar sin la referencialidad a los demás.

Todo principio de libertad y autonomía, así como la responsabilidad ética no pueden entenderse sin este entramado que supone la propia afirmación de sí mismo³⁶. “Uno habla, y uno habla para otro, a otro, y aun así no hay forma de hacer caer la distinción entre el Otro y uno mismo” (Butler, 2006, p. 51). Los ecos sartreanos y sobre todo levianasianos se pueden entrever en cómo ella entiende el lenguaje. El lenguaje y el cuerpo nos postran en el ámbito de lo público.

...mi cuerpo me relaciona -contra mi voluntad y desde el principio- con otros a los cuales no he escogido y si construyo una noción de «autonomía» basándome en la negación de esta esfera o de una primaria e indeseada proximidad física con otros, ¿estoy entonces precisamente negando las condiciones sociales y políticas de mi encarnación en nombre de la autonomía? Si lucho *a favor de* la autonomía, ¿no debo luchar también por algo más, por un concepto de mí misma como ser que vive invariablemente en comunidad, bajo la impronta de otros, y que deja también una impronta en ellos de formas que no siempre son claramente delineables, de formas que no son totalmente predecibles? (Butler, 2016a, p. 41)

Una ética que no considere la implicación de la alteridad para la conformación de la subjetividad propicia un desbalance para el propio sujeto y cómo puede éste devenir. La autora se inclinará por concebir lo humano puesto ante algo distinto de la propia identidad

³⁶ Para Butler, la ‘confesión’ vista desde la óptica foucaultiana había sido dimensionada en las primeras obras como “como una extracción de la verdad sexual por la fuerza, una práctica al servicio de un poder regulador que produce un sujeto obligado a decir la verdad sobre su deseo”, (2005, p. 154) da un giro que pone de manifiesto un modo de volver al *yo* público mediante la palabra, convirtiéndose en lo que es. Al confesarse, el *yo* vuelve a reestructurarse a partir de volverse público, de manifestarse por cuerpo y palabra ante alguien. En dicha externalización, el sujeto renuncia su interioridad y mismidad, para adquirir una materialidad mientras se concretiza en la palabra hablada (y corporizada) que supone todo acto confesional. Esto es que el *yo*, coincidente con la propuesta sartreana y la perspectiva de demanda levinasiana, consiste en su exterioridad.

personal, esto es, ante el *otro*. La sombra levinasiana se siente en sus palabras en la medida que intenta mostrar que, hasta la propia individualidad -como hemos planteado líneas más arriba y en otras partes de su obra- gira o se constituye por los demás en un juego de fuerzas (una referencia también a su influencia foucaultiana).³⁷ Esto supone que el devenir sujeto implica, no una mismidad en el sentido de una pura relación consigo mismo. La oposición de fuerzas, el habérselas con el *afuera* – es decir la experiencia en lugar de la vivencia- son menesterosos para la subjetivación. Siguiendo a Foucault, Butler comenta que la interpelación consiste, no nada más en una afectación, -en una persecución, decíamos líneas más arriba- sino que el interpelado en cada caso, responde a quien lo interpela o alguien más, y por lo tanto deja de verse como una recriminación o un mecanismo de poder solamente, sino más bien es ya la autoconstitución de uno mismo para un *otro*.

Es el carácter de vulnerabilidad que hemos venido rastreando, a partir de lo cual gira la responsabilidad y la libertad en el pensamiento butleriano. (Butler, 2005, 2006a, 2016). Apelar al sujeto autónomo es negarlo en su devenir; no existe lo humano fuera de la comunidad de lo humano. La propia interioridad se gesta a partir de las relaciones con los demás y la alteridad que inscrita en lo simbólico y por tanto en el lenguaje. Es por ello que nuestra pensadora afirma que “...la posición de uno no es suficiente para elaborar la gama de lo humano...” (Butler, 2016a, p. 61), esto implica a lo colectivo y su encuentro con lo desconocido, es decir con lo que no es él.

³⁷ Deleuze explica que uno de los ejes fundamentales de la obra Foucault que constituirá su propia perspectiva ética, consiste en considerar el despliegue de la fuerza de los poderes externos a la propia interioridad. “El adentro como operación del afuera: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar.” (1987, p.129)

Recordemos que tanto para Levinas como para la filósofa norteamericana, la responsabilidad antecede a la libertad. Antes de que pueda establecerme como sujeto, el *otro* ya está previamente, formándome, haciendo inevitable responder ante él de diferentes modos, pero sin poder evadirlo completamente. La filósofa coincide con el planteamiento levinasiano y ahonda en el problema de la sensibilidad establecido por él llevado de manera más evidente a la cuestión del cuerpo.

Que existamos corporalmente y por ende como sujetos en una “subjetividad pública” ha orientado a pensar más allá de los límites del “yo”. La subjetividad se desarrolla al entrar en contacto con lo que no es ella, por ejemplo, el mundo o los demás³⁸. Más allá de la pura esfera teórica, la publicidad del cuerpo y con ello de la persona se torna en una cuestión a considerar en las políticas públicas. Uno no solo es dueño de sí, sino que se encuentra articulado con los demás. Tanto la ética como el ámbito de lo político tienen que considerar esta interdependencia en simultaneidad con el discurso que vela por la autonomía.

³⁸ Braidotti encuentra una respuesta poniendo como eje a la vida y no al ser humano. Su crítica al eurocentrismo radica en que para ella subrepticamente se ha puesto como eje cultural de todas las sociedades. Para ella el sujeto tiene tientes de racionalidad y autonomía y se emparenta a la alteridad con la inferioridad se sensualizan, racializan y neutralizan negados así como humanos (Braidotti, 2015, p. 27). Es importante desde su perspectiva articular el pensar desde el postantropocentrismo para destituir el modelo general del hombre como medida de todas las cosas. (p.84). Considera importante desplazar el antropocentrismo (reconocernos como especies integradas, incorporadas y en simbiosis). “La materialidad es percibida, pues, desde una óptica vitalista, a partir de un movimiento inmanente que cruza y des/anuda realidades heterogéneas. Así, la muerte de una singularidad humana no debe ser entendida como fin de la vida, sino como expresión del andar de una vida que nos rebasa. La muerte no se opone a la vida, es reinscrita en esta” (Ávila, 2014, p. 178).

4.3 Interpelación, vulnerabilidad y violencia

La responsabilidad por el *otro* se ve implicada en la noción de vulnerabilidad e interpelación en el pensamiento de Butler. Recordemos que el *otro* nos interpela porque *nos persigue*. No hay momentos de la vida humana que no estén atravesados por la presencia constante del *otro*. La persecución es cooriginaria de la subjetividad y por ello la responsabilidad es irrecusable. El sujeto humano se encuentra ya siempre ante el *otro*, expuesto, vulnerable a su presencia ontológica y pragmática. El *otro* en la dimensión práctica, puede, por ejemplo, sonreírme, acariciarme, golpearme o insultarme.

La vulnerabilidad en Butler marca directamente el papel de lo corporal como eje para aterrizar la responsabilidad y la interpelación del *otro* en términos levinasianos, aunque esto no implica que la dimensión del mundo interno no esté en su perspectiva. Es gracias a la corporalidad que la propia presencia y la del *otro* se hacen manifiestas. “Si puedo tocar, experimentar y sentir el mundo es solo porque ha este ‘yo’, antes de que pudiera denominarse ‘yo’, lo agarraron, lo sintieron, se dirigieron a él y lo animaron” (Butler, 2016b, p. 23). Y dentro de estas posibilidades se encuentra el dolor ejercido en la violencia, dónde el *otro* se materializa de manera innegable. La violencia muestra que somos ‘con’ y ‘entre’ *otros*, al mismo tiempo que enmarca la vulnerabilidad a lo que estamos siempre condenados. La violencia que se dispone para con *otro* no solo se muestra, como en Levinas, en el intento de incorporación del *otro* al *yo*, sino como una aspiración a mantener a quien la ejerce siendo quien se es pretendiendo una inalterabilidad de si ante la alteridad. La violencia pone de manifiesto el carácter vulnerable del ser humano ante *otro*, sometidos a la libertad de quien la ejerce.

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. (Butler, 2006, p. 52)

Gracias al cuerpo estamos entregados irremediabilmente al *otro*. Eso implica que se está, como sujetos que somos (la palabra también admite el sentido de estar sujetados), sometidos a una acción configurante perpetua. Es por ello que afirma:

A su vez no hay nada que me determine de antemano-no estoy formada de una vez por todas, sino de un modo continuo o repetitivo-. Estoy siendo formada aún mientras me formo aquí y ahora. Y mi propia actividad formadora de mi yo- lo que algunos llamarían <<self-fashioning >>- se convierte en parte de ese proceso formativo en marcha.” (Butler, 2016a, p. 17)

El cuerpo muestra la esfera pública de una subjetividad encarnada. En él se refleja el proceso de subjetivación en el cual estamos inmersos por las instituciones, por el contacto con el mundo y los *otros*. La dependencia física del mundo y de los demás se hace evidente en lo social. La subjetividad humana no puede ser tal sino a condición de la interrelacionalidad. Pensar en la existencia de una autonomía física supondría una ceguera ante este hecho de dependencia continua a la que estamos sometidos en el cuerpo y por ende se desplegaría al ámbito del fuero interno. Esto es porque ingresamos a la vida a partir de la demanda del *otro*, en el sentido corporal y hasta psicológico como hemos mostrado en

otros apartados. La representación de la propia autonomía es parcial sino se considera la *persecución* en la que estamos imbuidos.

Butler intenta pensar una comunidad desde la noción de vulnerabilidad. Una propuesta para pensar esa condición comunitaria universal es el dolor y la pérdida, en una palabra, el duelo. Éste muestra, desde la afectividad, el carácter interdependiente de la subjetividad. Pone de manifiesto cómo estamos entregados al *otro* y por ende a algo que no está en el control propio. El malestar, la sensación de falta que experimentamos por la ausencia del *otro muestra* que hay en cada cual algo a lo que estamos inevitablemente entregados y no podemos hacer nada cuando se muestra, haciendo cuestionar la idea, desde el plano afectivo, de la dependencia hacia los demás.

La pérdida puede ser una condición para lo común porque todos en algún sentido hemos perdido a alguien, alguien nos hace falta.

Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos -como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición. (Butler, 2006, p. 46)

Se abre así la posibilidad de pensar la comunidad de lo humano desde la vulnerabilidad y la responsabilidad porque, ¿qué sería el Estado en esos términos sino una promesa de velar por que la violencia y nuestro ser vulnerable se contenga? ¿qué implicaría la noción de los derechos humanos sin que ésta apelara por ello mismo a la responsabilidad para con el *otro*? La responsabilidad en Butler adquiere una articulación con la emoción y el lenguaje en la medida que, el ser responsable implica a *otro* al cual se le responde. Esta

es una condición ética de constitución de la propia subjetividad a partir del *otro*. Butler en ese respecto dice:

Doy cuenta de mi misma para ti. Por otra parte, la escena de interpelación, lo que podríamos llamar la condición retórica de la responsabilidad, significa que, al tiempo que llevo adelante una actividad reflexiva -pensar en mí y reconstruirme-, también te hablo a ti y, de tal modo, elaboro sobre la marcha una relación con otro en el lenguaje. La valencia ética de la situación no queda restringida, entonces, al interrogante acerca de si doy adecuada cuenta de mi misma, y se refiere, antes bien, a si al dar cuenta establezco una relación con aquel a quien destino mi actividad, y si la escena de interpelación sostiene y modifica a ambos participantes en la interlocución. (Butler, 2005, p. 73)

El proyecto continuo de constitución de sí mismo se potencializa por las relaciones que se establecen con los demás, independientemente si se decide o no. En el duelo, como ejemplo de lo anterior, el vínculo y la importancia que tiene el *otro* sobre la propia vida se hace patente de una manera que sobrepasa la reflexividad. Esta patencia no se muestra temáticamente dada, más bien aparece como enigmática.

... el duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar -formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de controlarlo todo-. (Butler, 2006, p. 49)

La pérdida de una persona, así como los diferentes modos de la violencia a la cual podemos estar sometidos, no solo implica al sujeto en cuestión sino a toda la comunidad en donde se desenvuelve, mostrándose innegable la relación entre la ética y la política. Tal es su perspectiva en cuanto a su lucha por reconocer los derechos de los que el discurso ha negado. La cercanía con Levinas en este respecto es evidente. Levinas analiza en qué

consiste el mandar en el ejercicio de las libertades. Iniciando con un pasaje de *la República* de Platón, Levinas considera que las libertades se niegan unas a otras y se entra en un estado de guerra y violencia como habíamos sugerido en otro lugar de este escrito. Ahí, en el ejercicio de mandar no se da una heteronomía que necesariamente contemple al *otro*, es decir, dos voluntades, sino más bien “mandar es, pues, cumplir la voluntad de quien obedece...” (Levinas, 2001b, p.70). la voluntad al recibir la orden no es enteramente exterior, sino que por medio de algo razonable que funge de puente entre las voluntades, hace que esa supuesta heteronomía, no sea más que una autonomía. La exterioridad no es más que una especie de interioridad (2001b.). Este tipo de libertad analizada es la libertad del tirano. Esa libertad está tratada desde el punto de vista del pensamiento, es decir, que busca subsumir la alteridad, en tanto pensada, en la mismidad donde éste no es libre ni feliz y se desdibuja la responsabilidad. (2001b, p. 82).

Uno de los problemas contemporáneos emergidos de es en los cuales aterriza la cuestión de la responsabilidad con el *otro* es en el carácter de los espacios de reconocimiento que existen para simbolizar las muertes y las desapariciones de aquellos a los cuales el lenguaje no permite signar. Tal es el caso de los muertos en guerras, víctimas como en el caso de México de los desaparecidos o la desobjetivación que reciben algunos grupos por sus orientaciones sexuales (Butler, 2016b, p. 221 y 222).

La libertad o más bien la autonomía para Butler se da en la trama de la relación con los otros, es decir algo como una libertad dependiente. Si el cuerpo tiene su *libertad* pública en la medida que se ve afectado por el *otro*, la libertad de cada cual esta entremezclada con lo que puedo a partir del *otro*.

4.4 Ética y libertad

Para Butler, la libertad esta siempre puesta en un juego de normatividades que hacen constituir a los sujetos. Siguiendo muy cerca a Foucault, nuestra autora da cuenta de las implicaciones de poder que, además de normalizar, delínean la subjetividad, siendo esto lo que antecede todo *yo* posible. De esta manera no sólo la alteridad antecede la existencia individual, como se ha señalado anteriormente, sino también las normas por las cuales se forja toda subjetividad. No puede existir libertad que no esté entretejida con este complejo de normatividades a las cuales nos sujetamos.

Butler integra, desde un ámbito político y social, los desarrollos del lenguaje y de las apropiaciones éticas de Levinas y Sartre al señalar que la manera en la que nos dirigimos al *otro*, posibilita no sólo el modo de su reconocimiento, sino que posibilita su existencia vivible.

El problema no se reduce a la existencia de un "discurso" deshumanizador que produce estos efectos, sino más bien a la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad humana. No sólo se trata de una muerte pobremente marcada, sino de muertes que no dejan ninguna huella. Tales muertes desaparecen no tanto dentro del discurso explícito sino más bien en las elipsis por las cuales funciona el discurso público. (Butler, 2006, p. 61)

Butler analiza cómo cierto tipo de subjetividades no sean reconocidas como tales. Es el caso en los asesinatos de homosexuales, algunas minorías y propiamente en el contexto mexicano, los feminicidios. Vemos en estos casos cómo desde el discurso político oficialista, se minimiza o no se reconoce los atropellos a su dignidad, la muerte y la huella de estas personas, dejando insimbolizable su paso por el mundo. Al no reconocer ni “dar

lugar” al espacio de duelo, se niega de alguna manera su existencia siendo éste otro modo de violencia que tiene que ver con la manera en que ella entiende lenguaje.

La cuestión del reconocimiento del *otro* como tal, así como la denuncia de su deshumanización es legada en gran medida de la filosofía francesa a nuestra pensadora. Si bien hemos hecho hincapié de manera evidente la influencia levinasiana en su pensamiento, mantiene un diálogo con el existencialismo filosófico que sostuvo Jean Paul Sartre. En cuanto a su propia noción de libertad, la analiza a contra luz con la propuesta radical de ésta en el pensamiento sartreano y cómo precisamente el desconocimiento del *otro* se puede llevar a cabo bajo el discurso de la defensa de la libertad humana.

De acuerdo con ello, el rechazo a contestar o a dirigirse a otro que habla, o la necesidad de asimetría al dirigirse a otro, de acuerdo con la cual el que tiene el poder constituye la audiencia exclusiva para la segunda persona, son maneras de desconfigurar una ontología y orquestar una vida no vivible. (Butler, 2016b, p. 222)

En su análisis del famoso prólogo que Sartre hace de Fanon en su obra *Los condenados de la tierra*, la filósofa norteamericana rastrea cómo se realiza la comunicación entre los colonizadores. Según el análisis butleriano, la forma de dirigirse entre ellos (los colonizadores) no implicaba el reconocimiento del *otro* como un “tu”. Al no reconocer al *otro* de esa manera, se generó una determinación ontológica donde de ambas partes no se hacían aparecer como tales, perpetuando la “muerte en vida” de los colonizados. Esto es porque, según ella, en el lenguaje no se propició la responsabilidad entre aquellos a quienes sistemáticamente doblegaron minimizando la posibilidad de interpelación. Al no hablar entre ellos como “tu”, su estatuto de la mismidad del *yo*, se veía imperturbable. Esto genera una violencia ante el *otro* y se desdibuja el devenir del sujeto como afectado. Por otro lado,

el colonizado no le dirigía la palabra al colonizador para no conferirle su estatuto de “ser humano”.

Tanto Butler como la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda coinciden en que de alguna manera Sartre se inclinó por lo que denominaré una defensa de la libertad, por encima de la responsabilidad ante el *otro*. Recordemos que la libertad en el planteamiento sartreano juega una parte fundamental, ya que alrededor de él hace girar su concepción de lo humano y lo constituye ontológicamente, y este no aparece solamente como algo a ser pensado, sino que emerge desde la existencia práctica.

Butler rastrea en Sartre cómo la elección prereflexiva, y con ella la libertad, funda no sólo las elecciones cotidianas, sino que:

...todo deseo supone una ‘elección original’ o un deseo generalizado de ser, un deseo no específico de vivir y ‘ser’ del mundo. En segundo término, el deseo implica una ‘elección fundamental’, que es el modo de ser con forme al cual un individuo específico elige vivir, un modo de vida o de ser determinado. En tercer lugar, la infinidad de deseos particulares reflejan, a través de una compleja conexión simbólica tanto la elección original como la fundamental (Butler, 2012, p. 183).

En toda libertad existe un carácter involuntario (el ámbito pre-reflexivo de la conciencia) que no rechaza a la primera, sino que la hace posible. La libertad se concretiza en el estudio que Butler hace con Sartre concluyendo que el deseo se manifiesta con el deseo de ser.

Hay ciertas coincidencias en el planteamiento de Butler y de Sartre, a saber, la esfera de la emoción que antecede a la reflexión y que nos sitúa en relación o vulnerabilidad con los demás; la importancia del papel del *otro* en la conformación de la subjetividad y el énfasis en que no existen estructuras *a priori* que nos determinen sin más.

Sin embargo, la pensadora estadounidense cuestiona la noción de humanismo en Sartre en la medida de que: “el intento de Sartre por pensar lo humano más allá de cierto tipo de humanismo liberal no logra resolver la ambigüedad que alberga el corazón del *homme* en tanto que ‘hombre’ y ‘humano’.” (Butler, 2016b, p. 228) Esto no quiere decir que Sartre haya sido un crítico del humanismo en tanto estandarte de occidente.

En Sartre se nota también una crítica al humanismo defendido por Europa. Una de sus críticas viene por parte de la conquista y la colonia que occidente arremetió contra otros pueblos. Para él, la denuncia del humanismo tiene que ver con una incongruencia de lo que éste preconiza con lo que realmente realizó. “Ustedes –dice a los europeos- nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que seamos universales y sus prácticas racistas nos particularizan” (Sartre en Fanon, 2011, p. iv). Sin embargo, la denuncia no es suficiente. El uso de la violencia que arremete contra el *otro*, es lícito en la medida que posibilita la libertad. Es por ello que afirma que “... esa violencia irreprimible no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre recomponiéndose. Esta verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna benignidad borrarán las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas” (Sartre en Fanon, 2011, p. viii).

Como es posible apreciar, la violencia adquiere a ojos de Sartre un componente humanizador para los colonizados contra los colonizadores. Habiendo analizado a aquellos que en su tiempo fueron sometidos por los colonizadores, se les posiciona en una estructura estrecha y compleja de resolver ya que tienen como vías de escape ante esas condiciones tiene la fe religiosa desbordada o la neurosis demencial. Al no poder ejercer la fuerza para lograr el reconocimiento, los bailes (pensemos en México las festividades que, con

máscaras y disfraces, evocando los ojos y la piel clara de los españoles en tono de mofa contra ellos en “La Danza de los Huehues” celebrado en el centro del país) y los rezos adquieren una fuerza sustitutiva que se dirigen sin poderlo materializar contra los opresores.

La violencia se vuelve la herramienta para garantizar lo humano que se ha vuelto contra de sí mismo. Es así que dice Sartre que al morir un opresor, aparece el hombre libre:

porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar a dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente la tierra de su nación bajo sus pies. En ese instante, la Nación no se aleja de él: se encuentra dondequiera que él va, allí donde él está, nunca más lejos, se confunde con su libertad. (Sartre en Fanon, 2011, p. ix)

En su última publicación de 2017 Rodríguez Magda inicia su texto comparando la perspectiva de Camus y Sartre en torno a la justificación de la violencia y la aniquilación del *otro*. Ambas coinciden en que Sartre, después de *El Ser y la Nada*, justificaba la violencia y con ello cierta intención de nulificar al *otro* en miras de una libertad mayor. La pensadora española hace notar que el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* justificó la “... puesta entre paréntesis de la ética y de la libertad en función de una justicia social futura, de la suspensión de la empatía del *ethos* revolucionario, común la épica sangrienta que ha acompañado a todo totalitarismo” (2017, pp.40-41). Sartre legitima el uso de la violencia, distanciándose –según la autora- de su inicial postura existencialista y poder así hacer uso de la violencia para transformar la realidad social.

Por su parte Butler nota que, en la última parte de su pensamiento “... Sartre busca derivar la violencia, haciendo de la insurrección colonial de la primacía del estado de

violencia, haciendo de la violencia revolucionaria un efecto secundario de una forma primaria de opresión violenta” (Butler, 2016b, p. 229). Esto es que, al ponerse del lado del oprimido, privilegia la violencia que de ellos surge, señalándola como una especie de inercia de la ejercida por los colonizados en el caso que se refiere a la cuestión del campesinado africano en su reseña del libro de Franz Fanon. Como si, en palabras de Butler, los colonizados que fueron en este caso los que padecieron la violencia, la generaron contra los colonizadores por haber sido incorporados a ellos y con ello legitimándola.

Si bien, como hemos tratado de mostrar, la noción de libertad y responsabilidad entendidas como *vulnerabilidad*, sirven para delinear el pensamiento ético de Butler. Un planteamiento ético debe considerar la formación del *yo* sometido a la alteridad, al mundo y a las cosas que en él dejan su impronta. Podemos afirmar que esta relación con el *otro* es un aspecto importante de la relación ética. Lo *Otro* es parte constitutiva de la posibilidad ética, a nivel del mundo, a nivel de los demás y de lo que está más allá de eso. Levinas y Butler coinciden en ese sentido al poner el énfasis en la responsabilidad supeditando la libertad a ésta.

Al colocar la responsabilidad previa a la libertad, no se está negando el carácter propositivo del sujeto, sino que se resignifica la libertad como un ejercicio de autonomía, sin que se haga a un lado la existencia del prójimo y el modo como le pueden afectar mis actos; es decir, evitar un uso arbitrario de la libertad, una práctica de la misma, en la que antepongamos la soberanía del yo a la responsabilidad del otro. (Corres, 2015, p.106)

De esta manera podemos acercarnos a su propuesta. La ética también en la pensadora norteamericana tiene un sentido similar al de Jean Paul Sartre y el de Rossi

Braidotti³⁹ como el carácter propio y constitutivo del ser humano, esto es en tanto las condiciones para devenir como sujeto. Este no puede ser tal sin la influencia de los demás.

Por ello afirma:

Y así, antes de sentir cualquier cosa, ya estoy en relación no sólo con un otro concreto, sino con muchos otros, con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano. Estas relaciones conforman una matriz para la formación del sujeto, lo que significa que alguien debe sentirme antes de que yo pueda sentir alguna cosa. (Butler, 2016b, p. 19)

Para Butler, la opacidad que nos representa esa esfera desconocida por la alteridad que nos habita, supone la posibilidad de una ética. Ésta se basa en que debo ser perdonada por el *otro* y por lo tanto tolerante para mi propia incapacidad de darse cuenta a sí mismo de quién soy. Esto supone lo mismo para con el *otro*.

De ahí se sigue una forma de relación que podríamos llamar ‘ética’: cierta demanda u obligación incide sobre mí, y la respuesta depende de mi capacidad para afirmar el hecho de que hayan actuado sobre mí, formándome como alguien que puede responder a tal o cual llamada. (Butler, 2016b, p. 23)

De esta manera se aprecia la noción de eticidad que se desprende en el pensamiento butleriano, que sin llegar a ser normativa, apela a un tipo de cumplimiento que se genera desde el ámbito prerreflexivo, incluyendo por ello al cuerpo como esa estructura previa que está sometida al influjo del *otro* y que, por ende, tiene primacía sobre toda base teórica ya que se articula antes que ella, dando pie a la propia formación subjetiva.

³⁹ Para Braidotti y su propuesta transposicional, la ética incorpora irrecusablemente la diferencia “entendida como un complejo proceso múltiple de transformación, un flujo de devenires, el juego de la complejidad o el principio de lo no Uno. En consecuencia, el sujeto pensante no es la expresión de una interioridad profunda ni la realización de los modelos trascendentes de la conciencia reflexiva.” (2009, p 202) Esto es, la subjetividad nómada se encuentra redefiniendo su capacidad afectiva y con eso la imaginación y hasta la razón filosófica.

La ética no describe principalmente una conducta o disposición, sino que caracteriza una manera de comprender el marco relacional en el que los sentidos, la acción y el discurso se hacen posibles. La ética describe una estructura de discurso en la cual estamos llamados a actuar o responder de un modo específico. Incluso en el nivel preverbal, la estructura del discurso sigue operando, lo cual significa que la relatividad ética recurre a este dominio o susceptibilidad previa. Antes de cualquier individuación, uno es llamado por un nombre e interpelado como «tú», y esa interpelación, repetida y oída reiteradamente de modos distintos, comienza a formar un sujeto que se dirige a sí mismo en esos mismos términos, que aprende a cambiar entre el «tú» y el «yo» o una tercera persona con género «el o «ella». (Butler, 2016b, p. 24)

Es de esta manera que la propuesta ética de Butler incorpora la alteridad, al *otro*, la emoción y su correspondiente vulnerabilidad que se desprende por el hecho de devenir humano. Se encuentra aquí una manera de entender lo ético y lo político fundado en la condición de interdependencia de lo humano y por ello apuesta a una manera de subjetivación a partir de la presencia del *otro*, así como reconsiderar la modalidad relacional que involucra a la ética y toda filosofía práctica.

Conclusiones

Al reflexionar sobre las problemáticas que la filosofía ha desarrollado con el devenir del tiempo, me percaté que mis intereses teóricos giraban en torno a la metafísica y la ontología, la relación que el ser humano mantiene con ellas en su propia vida y cómo su conjunción permite vivir una vida buena en relación con los demás. Sin embargo, mi propia búsqueda en torno a estas y otras interrogantes, me llevó a incursionar en la psicología, especialmente en la práctica terapéutica y lo que acontece en ella. A raíz de esto apareció una sensibilidad en mí que se fue desarrollando progresivamente en torno al *otro*, la manera de su presencia y el cuestionamiento ético surgidos de esa interrelación con él y conmigo mismo. En el ámbito de la práctica psicoanalítica o de cualquier otra forma terapéutica, uno, al querer hablar de sí mismo está condenado siempre a remitirse al *otro* y lo que éste evoca en nosotros.

Dadas las implicaciones que la alteridad tiene sobre cada uno de nosotros, los resultados de esta investigación obedecen, en primer lugar, a una síntesis del camino recorrido en torno a las nociones de libertad y responsabilidad que se conjugan en el pensamiento de Judith Butler. En segundo lugar, se replantea la filosofía práctica como forma de ejercitación y formación de la propia subjetividad desde la responsabilidad ante el *otro* y el sentido de libertad para consigo mismo y los demás.

Las nociones de libertad y responsabilidad, que se gestaron con mayor fuerza en la propuesta sartreana, siguieron articulando de diversos modos la reflexión contemporánea de la ética, hasta llegar a uno de sus cauces como lo es la tematización de estos en el pensamiento de Judith Butler. El existencialismo se mostró de manera más evidente como un movimiento filosófico que impactó a las masas, al replantearse desde la existencia, lo

que la libertad y la responsabilidad implicaban para cada cual. Esto hubiera sido imposible sin la influencia de la fenomenología husserliana y la filosofía heideggeriana. Para este propósito, Sartre retoma fundamentalmente de Husserl la relación intencional de la conciencia y el horizonte de aparición de todas las cosas, intercalada con el mundo de la vida y, por ende, con la existencia de los *otros*, como se desarrolló en este trabajo. También se revisó cómo la condición en la aparición de las cosas mundanas se encuentra la intersubjetividad; cómo se llega a la constitución del *Ego* en Sartre. En el pensamiento sartreano, las cuestiones en torno al sentido, el lenguaje y la intersubjetividad van de la mano con el modo de efectuación de las cosas, la cual es libre gracias a la manera de aparición de los objetos del mundo a mi conciencia.

El existencialismo dotó de poder y valor a la acción humana concreta al puntualizar la libertad y la responsabilidad que se desprenden de ella, como modelo rector de la propia vida. En su reapropiación del mundo cotidiano y de la elección, se cuestionó también a la subjetividad tradicional y, al mismo tiempo, se revolucionó la concepción del término “mujer” y de los movimientos que luchan por los derechos de las subjetividades alternativas, gracias a las apropiaciones de Simone de Beauvoir.

Ya en la intencionalidad de la conciencia husserliana, que nos dice que todo objeto supone a una conciencia, se cuestiona la centralidad del *Ego* y su relación con la Nada y el Ser. La libertad rebasa la voluntad y más bien se manifiesta en cada acción humana incluyendo las pasiones de las cuales raramente podemos dar cuenta reflexivamente. La responsabilidad se muestra, en un primer momento, a partir de la libertad que elige al mundo en el cual se desenvuelve. El *otro* se asume como experiencia de un *alterego* libre y que, pese a las tensiones de la *mala fe* -que niega de alguna manera su libertad-, nos

hermana y a la vez nos separa. El modo de elegir nuestros actos y la forma de relacionarnos con el *otro*, se llevan a cabo de forma concreta desde una situación.

Era menester situar en la discusión la crítica hecha a la fenomenología, cuando se intenta ver en la intencionalidad la relación con los demás, a saber, si lo otro en cuanto tal, no resultaba desdibujado o transgredido, sobretodo en el ámbito ético. En ese sentido, Levinas se replantea la noción del *otro* que implica simultáneamente en su pensamiento una reformulación de la idea de sujeto y de libertad. Para poder concebir la noción de responsabilidad se debe partir, desde esta propuesta, de una inversión que descentra al sujeto de su omnipresencia y omnipotencia para dar cuenta de que su origen le viene de fuera, esto es, de los *otros*. Las esferas donde se aprecia su anterioridad de manera evidente son la significación y la sensibilidad.

La sensibilidad nos muestra, como lo vimos, un más allá del ser; en eso se asemeja análogamente al *otro* que está afuera y es trascendente. El término “prójimo” señala así el carácter contingente y cercano que, en este encuentro con la propia subjetividad, acontece sin control en la propia vida. La libertad no tiene la misma connotación en Sartre a ojos de Levinas, pues la responsabilidad por el *otro* siempre me persigue sin detenerse. Esto sitúa a la responsabilidad como anterior a la libertad y, por ende, a la ética como pensar primero.

Si la reflexión realizada sobre la alteridad del *otro* no considera su irreductibilidad, toda ontología que pretenda abarcarlo, cometerá una violencia contra él alterando su sentido. La apuesta que brindó Levinas por la no violencia, se juega siempre en tensión por el temor a sufrirla y a infringirla. La vulnerabilidad que nos constituye debe estar presente en las reflexiones éticas en torno a la libertad y la responsabilidad porque sin el *otro* la reflexión ética sería estéril.

Se vio que la alteridad del *otro* no solo se encuentra a la base de la reflexión ética, sino que está inmersa en la constitución de la subjetividad y como condición de toda significación. Al tocar el ámbito del *otro* y, por lo tanto, de la libertad y de la responsabilidad, se implica al sujeto y con ello al lenguaje; el lenguaje muestra la alteridad en la propia conciencia y la conexión con el devenir humano a partir de la presencia del *otro*; el sentido y la significación son posibles por esta presencia del *otro* en el mundo. El lenguaje supone al *otro*. La resonancia del fuero interno de la conciencia se encuentra estrechamente vinculada a la presencia continua e incorporada del *otro* para devenir en el “yo”. La conciencia fenomenológica es análoga a la significatividad. En Levinas, comprensión y sentido están del lado de la ética contrariamente a la concepción ontológica que Heidegger tiene de éstos.

Se mostró también que el lenguaje, al seguir el análisis de Husserl respecto al signo, se dirige a algo más allá de él, es decir, es intencional. En cuanto al signo, también se pudo entrever la polifonía que este supone, en tanto que no es propiamente el juicio de quien lo enuncia. Asimismo, se comentó que el habla silenciosa del fuero interno supone a la conciencia como dadora de sentido y significación, ésta devenida por la presencia de los otros en la vida del sujeto. Existir es ya existir con otros, es vivir en la comprensión del mundo y de las cosas que hay en él. No obstante, lo que hemos querido sugerir aquí es que la ontología, como remisión del todo por el lenguaje, es inaugurada por el *otro*, situando a la ética anterior a todo estudio del ser.

Como hemos dicho, al rastrear al *otro* desde fuera del ser, la tematización de la conciencia intencional tiene que matizarse en el ámbito ético. El lenguaje al estar emparentado con la intencionalidad tiene el polo del *noema* como lo *dicho* y el *Decir* como

el acto por el cual aparecen las palabras-objetos sin identificarse con ellos. Levinas señala que el *Decir* que encarnamos es de carácter metafísico, entendiéndolo por ello que escapa tanto a la comprensión tematizante como a la representación.

Es el *otro* el que escapa al ser y se manifiesta en el lenguaje. Llevar a cabo el lenguaje supone ya el estar expuesto ante alguien siendo que no se muestra, más bien se anuncia, como ya hemos comentado. De esta manera, cada cual surge por el *otro*, por su demanda y su interpelación para *conmigo*, de la cual, por la responsabilidad, *le respondo*. La presencia primera y originaria del *otro* es la que permite que el *yo* devenga y de ahí la importancia en el reconocimiento de la alteridad del *otro*.

Como mostramos en este trabajo, la postmodernidad puso el dedo en la llaga en cuanto a la cuestión de la alteridad, al mostrar que muchos de los ideales modernos no se cumplieron; cuestionó la supuesta universalidad pregonada en las cuestiones del sujeto, la racionalidad, la ciencia, etc., y dio cabida a otros modos posibles de entender las relaciones establecidas para nosotros mismos, con el mundo y el *otro*. En ese sentido, el papel y las luchas de las mujeres brindaron nuevas posibilidades para replantear los terrenos de la ética, especialmente las nociones de responsabilidad y libertad.

La *ética de la igualdad* -que defiende los derechos de la mujer-, y la *ética del cuidado* -que parte de la diferencia en la relación históricamente emprendida por las mujeres al haber desarrollado una sensibilidad especial con el *otro*-, son parte fundamental en el cuestionamiento de la idea moderna de subjetividad y al mismo tiempo de la responsabilidad. Con sus diferentes contribuciones, los postulados feministas también propusieron subjetividades alternativas desde sus propias experiencias vitales. Al inicio de estas modificaciones, fueron ellas principalmente quienes hicieron resonar sus voces

denunciantes y por las cuales fue posible, como lo afirmamos, establecerse como un paradigma del *otro* y de la “alteridad”. Su “ser” ha sido otorgado históricamente a contraluz del poder falologocentrico, a raíz de esto sus propias propuestas han tendido a desafiar y abrir esa concepción posibilitando nuevas formas de pensar lo humano y más allá de éste. Todo esto se puede vislumbrar en la propuesta ética filosófica de Judith Butler.

Tomando como eje la noción de responsabilidad, se vio desde Butler cómo es posible pensar subjetividades alternativas al igual que la emergencia de las críticas feministas al sujeto. El lenguaje, siguiendo la perspectiva de Lacan, instaura la posibilidad de la subjetividad que, sin embargo, no es inamovible como lo comenta nuestra filósofa. La instauración de la Ley, es decir, de la construcción de la subjetividad según el psicoanálisis, no obedece a una regla universal, sino que es contextual e histórica obedeciendo también al poder operante. Uno de los puntos álgidos para poder realizar estas críticas lo fueron históricamente las luchas de las mujeres.

La subjetividad y la sexualidad se forjan fuera del sujeto, de acuerdo con la apropiación que hace Butler tanto de Levinas como de Lacan y su psicoanálisis. El *yo* es relacional, está referido a lo demás, siguiendo sus planteamientos que nos recuerdan constantemente a esos ecos sartreanos sobre la conformación de la subjetividad. El cuerpo está siempre a disposición de lo público pese a la elección que se haga; estamos en un plano ético y de relación con el *otro* desde la vulnerabilidad. También pudimos ver en la autora la relación entre los términos de: interpelación, vulnerabilidad y persecución. Pensar una comunidad desde la vulnerabilidad que nos constituye, es dar paso a la alteridad del *otro*, es resignificar la responsabilidad constitutiva de lo humano y de la propia subjetividad.

Una libertad que niega a otra, ejerce violencia y atenta, sin saberlo, a su propio proyecto de subjetivación con base en el *otro*. Coincidente con el pensamiento existencialista sartreano, la filósofa estadounidense concuerda en que la esfera de la emoción posee un papel preponderante en nuestra propia subjetividad y que no existe una estructura de determinación ontológica inamovible. No obstante, ahí reside el punto donde ella acentuó una de sus críticas sobre la libertad radical sartreana y su defensa de la violencia en favor de la liberación.

Cuando revisamos la interconexión del surgimiento de la subjetividad con el papel que juega el *otro* para su conformación, vimos que la fuerza ejercida sobre ésta es inevitable. El devenir sujeto coincide con la idea foucaultiana del *ethos*, el cuidado de sí; para Foucault gran parte de la filosofía, en la antigüedad y en la edad media, se concentró en la generación de nuevas potencialidades de lo humano. Como se pudo notar en este trabajo, que versó sobre la relación entre libertad y responsabilidad, es posible dimensionar un modo de subjetivación que aspire a perfilar una nueva interrelación a partir de la presencia constante del *otro*. Si el despliegue de fuerzas que arremete contra el sujeto es constante por parte de la alteridad del *otro*, es posible replegarlas para ejercitarse ante dicha acometida y producir efectos sobre el sujeto. Recordemos que la responsabilidad y la alteridad se padecen y están implícitas, no solo en la formación subjetiva, sino en cada acción efectuada en el devenir de la vida. De esta manera el *yo* siempre está en interacción, en tensión creadora con las normas, las personas y las fuerzas que lo hacen aparecer.

El análisis que ofrece Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* muestra cómo, desde la antigüedad, ya sea bajo la guía del maestro o a partir del matrimonio y con la propia mujer, por ejemplo, la posibilidad de ejercer una construcción de sí mismo, -una inquietud

de sí-, se manifiesta en el diseño del *yo*. Se entrevé en ese sentido una posibilidad de generar, a partir de las relaciones intersubjetivas, modos distintos de subjetivación que obedezcan a la transformación de la colectividad humana que estamos atravesando.⁴⁰ Los cambios políticos de los últimos tiempos, la relación de proximidad con la tecnología y los movimientos de comunidades como la LGTB, entre otros elementos, invitan a una modificación en la forma de pensar e interactuar; a ello subyace una nueva forma de subjetividad. Como se analizó, la libertad y la responsabilidad, a partir de la persecución del *otro*, permiten una forma distinta de trato consigo mismo, así como una acción concreta sobre sí. Como es sabido, comenta Foucault, la cuestión que nos permite unir conocimiento y ética, desde la antigüedad, es la *épiméleia heautou* o cuidado de sí (Foucault, 1994, p. 33). Este *cuidado de sí* es la condición de toda actividad, incluso de la reflexiva. La *épiméleia*⁴¹ comporta aspectos que implican un modo de relacionarse, una actitud dirigida a la relación con el mundo, con los *otros* y con uno mismo. De ahí que se involucre un retraimiento, un postrar la mirada de lo exterior hacia uno mismo: “La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que

⁴⁰ En ese sentido es que Chul-Han dice:

Con Foucault se puede concebir el arte de la vida como praxis de la libertad que genera una forma de vida totalmente distinta. Se desarrolla como una des-psicologización. ‘El Arte de la vida significa matar la psicología y generar a partir de sí mismo y de las relaciones con otras individualidades, esencias, relaciones, cualidades que no tiene nombre’. El arte de la vida se opone al ‘terror psicológico’ que se impone en pos de la subjetivación (Chul-Han, 2014, p 116, 117).

⁴¹ La libertad para Foucault es la condición ontológica de la ética en su forma reflexiva (1994, p. 111). Para Foucault, que rastrea su concepción de la ética desde la antigüedad greco-romana, considera que la ética es una cuestión política en torno a la libertad (el esclavo no puede tener ética), así como también un señorío que ejerce el sujeto sobre sí mismo para no ser dominado por sus pasiones (1994, p. 116). El cuidado de sí implica en este sentido, una relación con los otros. Esto es en el modo correcto de entender la relación en la cual nos encontramos o queremos establecer, por ejemplo, en la amistad, como maestro o como discípulo, el propio a desempeñar en un cargo público, etc. En este sentido, el cuidado de sí pretende gestionar en las relaciones un espacio de poder donde no se genere dominación. Foucault ve en Sócrates y por ello en el filósofo, a aquel que se preocupa al cuidado de los otros, ya que éste interpelaba a los demás en torno a si se ocupaban de ellos mismos. Sin embargo, “(...) el cuidado de sí es éticamente lo primero, en la medida en que la relación a uno mismo es ontológicamente la primera” (1994, p. 118).

acontece en el pensamiento” (Foucault, 1994, p. 35). Esta manera de estar y abordarse para consigo supone un modo de generar dichas transformaciones similarmente, extendiéndose a la esfera de la acción ética y, por ende, afectiva. Aunado a la relación con los *otros*, las circunstancias de la vida y los acontecimientos naturales, como la muerte y demás circunstancias, la alteridad se encuentra siempre presente en el fuero interno como “persecución”; en esa medida es posible moldear la propia subjetividad en el encuentro de fuerzas. Aquí es importante distinguir la propuesta del *cuidado de sí* como un mero abordaje teórico en torno las condiciones de la vida intersubjetiva. Foucault la extiende a partir de su interpretación de la antigüedad, en especial el “conócete a ti mismo”; siguiendo su apreciación, el “conócete a ti mismo” envolvía no solamente una cuestión contemplativa, al mismo tiempo había que entender la máxima como “ocúpate de ti mismo”, esto es, una manera de situar la éticidad como capaz de crear un sistema moral positivo, donde se apuesta por el surgimiento de una subjetividad elegida: “...ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas” (Foucault, 1994, p. 34). Así, Foucault subordina la acción ética, como medida de autocreación de la subjetividad, al mero abordaje teórico.

La fuerza de la que hemos hablado, se desprende de la apabullante presencia del *otro*. Por eso es importante resensibilizarla, al dar cuenta de ella en uno y en la vida de la conciencia. La mismidad o la evasión accidental de la alteridad satura la subjetividad y dificulta la éticidad, como hemos mostrado, por eso tiene que “vaciar de sí”, en cierto grado, para su reestructuración. Esto es, no sin dificultad, distinguir en lo posible aquellos polos de la propia subjetividad ya en los bordes de la alteridad del *otro*⁴², para poder

⁴² En ese sentido retomamos las palabras de Rossi Braidotti cuando dice:

reconstituir al *yo* y, al mismo tiempo, dar paso a una nueva forma de individuación que interaccione más ampliamente con lo que en apariencia se encuentra en sus fronteras. Se sabe, por experiencia en psicoterapia y psicoanálisis, que es posible ampliar los fenómenos de la sensibilidad y la comunicación, más allá de las relaciones físicas y verbales establecidas con las personas.

Si obedecemos a los tres ejes postulados en el pensamiento foucaulteano, a saber, el eje del poder, el eje del saber y el eje de la subjetivación, los elementos enunciados se configuran ya para hacer del último una opción más. Una nueva vigilancia de sí mismo, a partir de la extranjería -en la que se basa la subjetividad como su interdependencia del otro-, da pie al eje de la subjetivación.

El eje del saber se focaliza en el discurso, en el descentramiento de sí mismo con el cual se sostiene el devenir en sujeto por *otro*. Esto subyace, como hemos podido constatar, en las concepciones fenomenológicas y psicoanalíticas de la aparición de la subjetividad.

En el eje del poder se apuesta, en el sentido del *ethos*, por nuevas formas de modificar la norma social en acciones concretas hacia el *otro*, basadas en la perspectiva de la vulnerabilidad y las implicaciones antes enunciadas. Además, se conjuga con las nuevas formas de derecho y de legitimidad que están adquiriendo ciertos grupos vulnerables como

En aquellos movimientos de conciencia flotante, cuando el control racional disminuye su influjo, la Vida se precipita hacia el aparato sensorial/perceptivo con excepcional vigor. Este torrente de datos, de información, de afectividad, es el vínculo relacional que simultáneamente expulsa al sí mismo del agujero negro de su aislamiento atomizado y lo dispersa en una miríada de briznas y partículas de percepciones o impresiones. Sin embargo, también confirma la singularidad de esa entidad concreta que recibe ese torrente de datos y afectos y se recompone a su alrededor. El sujeto necesita poder soportar el impacto de esa acometida de afectividad 'asirla' sin dejarse abrumar completamente por ella. Pero 'asirla' o 'capturarla' no es posible en el modelo paranoide o rapaz de una conciencia dominante orientada dialécticamente. En cambio, el fenómeno se produce al adquirir la forma de un modelo sustentable de un sujeto afectivo. Despersonalizado y muy receptivo que sencillamente no es uno, no está allí, no es eso (Braidotti, 2009, p. 203).

las personas en algún grado del espectro autista, la despenalización del aborto en algunas regiones de Latinoamérica, las propuestas de la adopción por parejas monoparentales, etc.

Apela, por lo tanto, a un complejo de subjetividades en el cual nos encontramos en miras de un enriquecimiento de sí mismo y de desarrollo de posibilidades subyacentes en esta conformación.

Si como dice Pierre Hadot (2006), los ejercicios espirituales del pasado consisten en una observación de sí, el desafío contemporáneo, desde este punto de vista, es dirigir primeramente la atención (*prosoche*) en tanto uno se encuentra en una relación con el *otro*, ya sea real o imaginaria. Reconocer y sensibilizar son los puntos iniciales para emprender un proyecto del diseño de sí a partir del *otro*; si bien uno de los retos por matizar sería repensar una política fundada en la vulnerabilidad y en dicho reconocimiento. Esto sería impensable sin reconsiderar las dos nociones que nos hemos propuesto: libertad y responsabilidad; a partir de ellas se hace posible pensar el sentido de una filosofía práctica que, al mismo tiempo, da apertura al viejo sentido de los ejercicios espirituales, de los cuales la filosofía fue, en sus orígenes, una de sus grandes representantes.

Referencias

- Ávila Gaitán, D. (2014). *El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39633821009.pdf>
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene* (trad. José L. Villacañas y Cladio La Rocca). Valencia: Pre-textos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Editorial Gredos.
- Bauman, Z. (2005) *Ética Posmoderna* (trad. Bertha Ruiz de la concha). México. Siglo XXI editores.
- _____. (2010). *Amor líquido*. México: F.C.E.
- Beauvoir, S. (1972). *Para una moralidad de la ambigüedad*. Argentina: La pléyade.
- Benhabid, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona. Gedisa.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones* (trad. Alcira Bixio). Gedisa. Barcelona.
- Braidotti, R. (2010). *Sujetos Nómades. Corporización sexual en la teoría feminista contemporánea* (trad. Alcira Bixio). Paidós. Argentina.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano* (traducción de Juan Carlos Gentile Vitale). Gedisa. Barcelona.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI.
- _____. (1999). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.

- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. (trad. Javier Saenz y Beatriz Preciado). España: Editorial Síntesis.
- _____. (2005). *Dar cuenta de sí mismo*. (traducción de Horacio Pons). Argentina: Amorrortu.
- _____. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (trad. Fermín Rodríguez). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (trad. Patricia Soley-Beltran). España: Paidós.
- _____. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (trad. Elena Luján Odriozola). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2016a). *Los sentidos del sujeto* (trad. Paula Kuffer). Barcelona: Herder.
- _____. (2016b). *Deshacer el género* (trad. Patricia Soley-Beltran). España: Paidós.
- Camps, V. (1989a). *Historia de la ética 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- _____. (1989b). *Historia de la ética 3. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.
- _____. (2004). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- _____. (2005). *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2006). *Historia de la ética 1. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- _____. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder. Barcelona.
- Colomer, E. (2006). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Tomo segundo el idealismo: Fichte Schelling y Hegel*. España: Herder.
- Corres Ayala, P. (2009). *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*. México: Fontamara.

- _____. (2015). *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*. México. Fontamara
- Cassigoli, R. (2009). *Pensar lo femenino. Un itinerario hacia la alteridad*. España: Anthropos.
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Tecnos. Madrid
- Chul-Han, B (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (trad. Alfredo Bergés). Barcelona: Herder.
- Dalton, D. M. (2006). *The Pains of Contraction. Understanding Creation in Levinas through Schelling*. *Studia phaenomenologia*. [Trad. propia]. VI, 215-240. Recuperado de. http://www.academia.edu/1255325/The_Pains_of_Contraction_Understanding_Creation_in_Levinas_through_Schelling
- De Gouges, O. (2019). *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*. Recuperado de: <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (trad. José Vázquez Pérez). España: Paidós.
- Duportail, G. (2017). Entre Levinas y Lacan: el deseo. *Revista científica de UCES*, Vol. XVI. (Nº 2, Primavera 2012). Recuperado de. http://dspace.uces.edu.ar:8180/jspui/bitstream/123456789/1905/1/Levinas_Lacan_Duportail.pdf
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- _____. (2001). *Filosofía de la Liberación*. México. Primero editores.
- _____. (2002). *Posmodernidad y Transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla, México: Lupus Inquisitor.

- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto* (trad. Fernando Álvarez-Uría). Madrid. Ediciones de La Piqueta.
- _____. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (trad. Tomás Segovia). Argentina: Siglo XXI.
- _____. (2018). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (trad. Horacio Pons). México: Fondo de Cultura Económica.
- Filosofia.org. (2017). *Conversación con Jean-Paul Sartre, por Jorge Semprún / Cuadernos de Ruedo ibérico 1965*. Recuperado de: <http://www.filosofia.org/hem/dep/cri/ri03078.htm>
- Fricker, M. & Hornsby, J. (2001). *Feminismo y filosofía: un compendio*. Barcelona: Idea Books.
- Freud, S. (1992). *Obras completas. Volumen XIV – Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916), «[Lo inconsciente]*. Argentina: Amorrortu.
- Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra* (p. iv-xii). Matxingune taldea.
- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico* (trad. Arturo Parada). Editorial Madrid: Cátedra.
- García Dauner, S. (2005). *Psicología y feminismo. Historia olvidada de mujeres pioneras en psicología*. España: Editorial Narcea.
- García Aguilar, M.C. (2008). *Entre nos otras*. Puebla, México: BUAP.
- _____. (2010). *Feminismo transmoderno*. México: BUAP.
- García Aguilar, M. y Aguirre Moreno, A. (2017). *Filosofía práctica: reflexiones desde la transmodernidad*. México: BUAP.

- García Aguilar, M.C; Herrera Martínez, I. (2016). *Voces de la cultura. Apertura y transgresión del sentido*. México: BUAP.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México: Editorial Itaca.
- Gibu, R. (2010). *Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas*. La lámpara de Diógenes, 115-128.
- Gómez García, J.M. (2012). El psicoanálisis existencial. *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, nº 4, 9-50.
- Gómez Romero, I. (1986). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Editorial Cince l.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica* (trad. Angela Ackermann). Barcelona: Herder.
- Guerra Palmero, M. J. (2001). *Teoría feminista contemporánea una aproximación desde la ética*. España: Editorial Complutense.
- Chul-Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. España. Herder.
- _____. (2014). *Psicopolítica* (trad. Alfredo Bergés). España: Herder.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (trad. Javier Palacio). España: Siruela.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche I* (trad. Julián Luis Vernal). Barcelona: Editorial Destino.
- _____. (2002). *El Ser y el Tiempo* (trad. José Gaos) Biblioteca de los grandes pensadores. España: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (2006). *Ser y Tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera) Recuperado de:
<http://www.philosophia.cl>
- _____. (2007a). *Seminarios de Zollikon. Edición de Medard Boss* (trad. Ángel Xolocotzi).
México: Morelia Editorial.
- _____. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*
(trad. Alberto Ciria). España: Madrid. Alianza Editorial.
- _____. (2014). *Arte y poesía*. (trad. Samuel Ramos). México: Fondo de Cultura
Económica.
- Herrera Guido, R. (2006). *Hacia una nueva ética*. México: Siglo XXI.
- Hierro, G. (2001). *Ética del placer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horney, K. (1991) *Psicología femenina*. México: Alianza Editorial.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tu, nosotras*. España: Ediciones Cátedra.
- Jaime Garza, S. (2006). *Ética y posmodernidad*. México: Universidad Autónoma de Nuevo
León.
- Jaggar, A. (2014). *Ética feminista*. En Debate feminista, año 25, vol. 49 (abril 2014), 8-44.
Recuperado de: [http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Jaggar-
Eticafeminista.pdf](http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Jaggar-Eticafeminista.pdf)
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología* (trad. Reyes Mate). España: Paidós.
- _____. (2008). *El mundo de la vida explicitaciones del mundo predado y de su
constitución textos del legado (1916-1937)*. Husserliana XXXIX. Texto Inédito.
- (2009). *Investigaciones Lógicas 2* (versión de Manuel García Morente y José Gaos)
España: Alianza Editorial.

- _____. (2011). *La idea de la fenomenología* (trad. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- Nasio, J.D. (2007). *El placer de leer a Lacan* (trad. Alcira Bixio). Barcelona: Gedisa.
- Jonas, H. (1995). *Principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder: Barcelona.
- Jung, C, G. (2003). *Realidad del alma*. México: Editorial Losada.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (trad. Roberto R Ararnayo y Concha Roldán Panadero). España: Alianza Editorial.
- Kristeva. J. (2013). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2007). *Escritos I*. (traducción de Tomás Segovia). México: Siglo XXI.
- Lamas, M. (2000). *Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*. Recuperado de [:http://enp4.unam.mx/diversidad/Descargas/G%E9nero%20y%20Salud%20Reproductiva/Marta%20Lamas%20gnero,%20sexo%20y%20diferenciacion%20sexual.pdf](http://enp4.unam.mx/diversidad/Descargas/G%E9nero%20y%20Salud%20Reproductiva/Marta%20Lamas%20gnero,%20sexo%20y%20diferenciacion%20sexual.pdf)
- Levinas, E. (1993a). *El tiempo y el otro. Introducción de Félix Duque* (trad. José Luis Pardo TorIo). Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____. (1993b) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (1997). *Fuera del sujeto* (trad. De Roberto Ranz Torrelón y Cristina Jarillot Rodal.) Madrid: Caparrós Editores.
- _____. (1998). *Humanismo del Otro Hombre* (trad. de Graciano González R. Arnaiz.) Madrid: Caparrós Editores.

- _____. (2000). *Ética e infinito* (trad. Jesús María Ayuso Diez). Antonio Madrid: Machado Libros.
- _____. (2001a). *La huella y el otro* (traducción de Esther Cohen, Silvana Ravinoch y Manrico Montero) Taurus: México.
- _____. (2001b). *La libertad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura* (trad. Antonio Domínguez Leiva). España: Mínima Trotta.
- _____. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España: Ediciones Salamanca.
- _____. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. Tania Checci). Salamanca: Ediciones Sígueme textos.
- _____. (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- _____. (2005b). *Dios, la muerte y el tiempo* (trad. María Luisa Rodríguez Tapia) Madrid: Cátedra.
- _____. (2006). *Totalidad e infinito* (trad. Daniel E. Guillot) Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2007). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena libros.
- Levinas, E. & Poirié, F. (2009). *Ensayo y conversaciones* (trad. Miguel Lancho). Madrid: Arena libros.
- López Sáenz, C. M. (2012). *Merleau-Ponty (1908-1961) y s. De Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo*. [en línea]: Sapere Aude – Belo Horizonte, vol. 3, n. 6, 182-199. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4472/4990>

- Martínez Ruiz, R. (2015). *Freud y Derrida: escritura y psique*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mészáros, I. (2012). *La obra de Sartre. La búsqueda de la libertad y el desafío de la historia* (trad. Eduardo Gasca). Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: España. Cuadernos inacabados.
- Mounier, E. (2013). *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Guadarrama.
- Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, 177-194.
- Nicol, E. (1989a). *Sócrates: Que la hombría se aprende*. México: Gaceta de Fondo De Cultura Económica, No 221.
- _____. (1989b). *Metafísica de la Expresión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nieto Cánovas, C. (1999). *Jean Paul Sartre*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Olivier, C. (2003). *Los hijos de Yocasta*. Barcelona: F.C.E.
- Ortega, F. (2004). *Historia y ética: apuntes para una hermenéutica de la alteridad*. Colombia: Universidad de los Andes. en: fecha de recuperación: https://historiacritica.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?f=../data/H_Critica_27/11_H_Critica_27.pdf.
- Ortega Raya, J. (2005). *Aportación de Simone de Beauvoir a la discusión sobre el género*. Recuperado de: <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/JoanaSBeauvoir.pdf>

- Rodríguez Magda, R. (1989). *La sonrisa de Saturno*. España: Editorial Antrophos.
- _____. (1999). Foucault y la genealogía de los sexos. España: Editorial Antrophos.
- _____. (2004). *Transmodernidad*. España: Editorial Antrophos.
- _____. (2015). *La condición transmoderna*. España: Editorial Antrophos.
- _____. (2017). *De Playas y espectros: ensayo sobre el pensamiento contemporáneo*.
Valencia: Pre-Textos.
- Ricoeur, P. (2006). *El sí mismo como otro*. (trad. de Agustín Neira Calvo). México: Siglo XXI.
- Sánchez Sorondo, G. (2009). *Sartre y Simone de Beauvoir. Atados por la libertad*. México: L.D. Books
- Santiesteban, L. C. (2015). Jean-Paul Sartre y la fenomenología. En *Graffylia*. Año 13
Núm. 20 enero-junio. Puebla, México: BUAP.
- Schelling, F. W. J (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. España: Anthropos.
- Sartre, J-P. (1967). *La imaginación*. Argentina: Editorial sudamericana.
- _____. (1968). *La trascendencia del Ego* (trad. Oscar Masotta). Argentina: Ediciones Calden.
- (1983). *Appendice I, Cahier pour une morale*. [Bien y Subjetividad] *Revista Opción*.
Revista del alumnado del ITAM, Número 175: ser animal. Recuperado de
http://issuu.com/opcionitam/docs/o_175seranimal/31 .
- _____. (1998a). *El existencialismo es un humanismo*. México. Ediciones Peña Hermanos.
- _____. (1998b). *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica* (trad. Juan Valmar). Buenos Aires: Editorial Lozada.

- _____. (2005a). *Bosquejo de una teoría de las emociones* (trad. Mónica Acheroff). España: Alianza Editorial.
- _____. (2005b). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (trad. Manuel Lamana). Argentina: Editorial Losada.
- Inmujeres. (2009). *Simone de Beauvoir ... entre nosotras*. México: Instituto de las mujeres de la Ciudad de México.
- Sellés, J. F. (2003). *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Stein, E. (1998). *La estructura de la persona humana*. Barcelona: BAC.
- Steinlen, C. (2016). Aproximaciones al problema del lenguaje y las relaciones intersubjetivas en Sartre. *Revista De Humanidades De Valparaíso*, año 4, 1º semestre (7), 87-98.
- Stein, E. (2000). *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia* [Título original: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA)]. Herder: Freiburg.
- Touraine, A. (2016). *El fin de las sociedades*. (trad. de Odile Guilpain). México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas-Fogiel, I. (2010). Fichte and Levinas. The Theory of Meaning and the Advent of the Infinite. En J. D. Violetta L. Waibel, *Fichte and the phenomenological tradition* (trad. Propia, pp. 327-340). Alemania: De Gruyter. Recuperado de http://artsites.uottawa.ca/isabelle-thomas-fogiel/doc/Fichte_and_Levinas.pdf
- Varela, Julia. (1997). *Nacimiento de la mujer Burguesa*. Madrid: La piqueta complutense.

- Verneaux, R. (1984). *Lecciones sobre el existencialismo*. (trad. de María Mercedes Bergadá). Argentina: Club de lectores.
- Wandenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida* (trad. Wolfgang Wegscheider). España: Paidós.
- Watzlawick, P. (1991). *Teoría de la comunicación humana*. Herder: Barcelona.
- Xolocotzi Yañez, Á. (2009). *Fenomenología viva*. México: BUAP.
- _____. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.