

**EL OTRO EN LÉVINAS:
Una salida a la encrucijada sujeto–objeto
y su pertinencia en las ciencias sociales**

Juan Carlos Aguirre García
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri

EL OTRO EN LÉVINAS: Una salida a la encrucijada sujeto–objeto y su pertinencia en las ciencias sociales

Juan Carlos Aguirre García
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri

• **Resumen:** Para Lévinas, la relación con el Otro no hace referencia a una ontología previa, sino que rompe el “englobamiento” totalizante y totalitario de la mirada formal e ingenua, la cual intenta apresar categorías teóricas que predicen «imprecisamente» su morar en el mundo; es la mudanza originaria que se funda en la experiencia y en el tiempo interior que le permiten al otro ser absolutamente Otro. La relación con el Otro se abre a modo de responsabilidad hacia una persona inenglobable, vaciada a lo infinito, en una exterioridad que va más allá de la objetividad. En “Totalidad e Infinito”, Lévinas plantea la posibilidad de romper el encantamiento que se genera cuando se intenta poseer al otro, totalidad donde la subjetividad y la infinitud quedan encalladas, siendo el sujeto cautivo de sí mismo.

Palabras clave: Totalidad, Infinito, Otro, Rostro, Alteridad, Desbordamiento.

• **Resumo:** Para Levinas, a relação com o Outro não faz referência a uma ontologia prévia, porém quebra o “englobamento” totalizador e totalitário do olhar formal e ingênuo, o qual tenta apressar categorias (teóricas) que predizem «imprecisamente» seu residir no mundo; é a mudança original que se fundamenta na experiência e no tempo interior que lhe permitem ser absolutamente Outro. A relação com o Outro abre-se como uma responsabilidade, do homem “inenglobável”, vaziado ao infinito, a uma exterioridade que vai além da objetividade. Em “Totalidade e Infinito”, Levinas plantea a possibilidade de quebrar o encantamento que é gerado quando se tenta possuir ao outro, totalidade aonde a subjetividade e a infinitude ficam encalhadas, sendo o sujeito cautivo de si mesmo.

Palavras chave: Totalidade; Infinito; Outro; Rosto; Alteridade; Desbordamento.

• **Abstract:** For Lévinas, the relationship with the Other does not refer to a previous ontology but breaks the totalizing and totalitarian “enclosure” from the formal and naïve look that tries to capture theoretical categories that “imprecisely” predict their dwelling in the world; it is the original transition based on experience and on internal time, which allow the other to become absolutely Other. The relationship with the Other opens up in a modality of responsibility towards a person who cannot be enclosed but is poured out to the infinite, in an exteriority that goes beyond objectivity. In “Totality and Infinite”, Lévinas points out the possibility of breaking the spell generated when one tries to possess the other, a totality where subjectivity and infinitude run aground, leaving the subject as a prisoner of him or herself.

Key words: Totality, Infinite, Other, Face, Otherness, Overflowing.

EL OTRO EN LÉVINAS: Una salida a la encrucijada sujeto–objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*

Juan Carlos Aguirre García**
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri***

**-I. Introducción. -II. El Laberinto de la incerteza. -III. Ruptura de la totalidad. -
IV. El Otro como infinito. -V. Conclusiones. -Bibliografía.**

*Primera versión recibida abril 24 de 2006; versión final aceptada julio 30 de 2006
(Eds.)*

I. Introducción

Pese a las reflexiones que sobre el hombre y la mujer se enuncian a modo de vuelta a la sacralidad, muchos discursos están viciados aún de pretensiones omni-comprensivas, de ilusión por el hallazgo de métodos que agoten lo humano. Tales discursos que pululan en aulas, eventos, investigaciones, pasan de mano en mano situando la reflexión en el terreno de las meras argumentaciones donde sólo de soslayo aparece el sujeto de carne y hueso.

En este sentido, el presente escrito lo hemos construido desde cuatro partes, a saber: en la primera, *El laberinto de la incerteza*, se plantea cómo la modernidad, fallidamente, ha intentado universalizar a los sujetos en individuos mediante una razón universal, una experiencia-objetiva y un tiempo absoluto; meta-relatos totalizadores que contienen la subjetividad a través de categorías formales o teóricas. Ante tal obturación y, como segunda parte, se expone la *Ruptura de la totalidad* a través de dos secciones: *el otro como absolutamente Otro* en la que se cuestiona la adecuación del objeto al sujeto, donde el Otro se nos hace imposible de apresar por medio de teorizaciones; el Otro, en su inadecuación, es el que nos permite llegar a comprender la excedencia de su ser. Dicha excedencia nos da paso a la siguiente sección: *Infinito*, donde la ruptura se ofrece como desbordamiento y como posibilidad de in-contención; en ella, se tiene en cuenta la experiencia vivida, los

* El presente artículo es fruto de un diálogo de saberes desde nuestros proyectos de posgrado: *La fenomenología como fundamento de las ciencias humanas* e *Investigación y subjetividad*. Proyectos de Maestría y Doctorado respectivamente.

** Juan Carlos Aguirre García (jcaguirre@unicauca.edu.co). Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Maestría en Filosofía de la Universidad de Caldas. Profesor Universidad del Cauca.

*** Luis Guillermo Jaramillo Echeverri (ljaramillo@unicauca.edu.co). Licenciado en Educación Física de la Universidad de Caldas. Maestría en Educación y Desarrollo Humano CINDE-Universidad de Manizales. Candidato a Doctor en Educación. Departamento de Educación y Psicología. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal). Profesor Universidad del Cauca.

tiempos interiores y lugares otros que posibilitan la construcción de conocimientos contextualizados.

En la tercera parte, *El Otro como infinito*, aparece el concepto del Otro en la dimensión de altura y abatimiento, en tanto éste se nos presenta como irreductible; o sea, con Rostro representado en la cara del pobre, la viuda, el extranjero. El Infinito en el Otro se nos revela a través de la *mirada y la luz* (primera sección), en la que éste no se nos aparece de modo abstracto sino que nos compromete más allá de la aparente externalidad. La relación es con un ser que se hace carne a través del *Rostro y la palabra* (segunda sección), es alguien que habla en lo indecible de las palabras revaluando permanentemente la in-contención de su lenguaje. El Otro no es meramente alguien que se comunica, más allá; es alguien que acontece, es *Rostro que significa* (tercera sección) en el cara-a-cara del encuentro original, en el sentido originario que le permite co-nacer.

Lo que queremos desplegar como *conclusión* (inconclusa), es cómo el Infinito es un ser encarnado con Rostro que demanda una respuesta más allá de lo dicho, y una responsabilidad que nos permite asumirlo como alguien sobre el cual “no puedo poder” (Lévinas, 1977, p.63).

II. El laberinto de la incerteza

La sensación que tenemos de encontrarnos en un mundo que nos apresa bajo categorías teóricas, la expresa claramente Zemelman (2005) cuando considera que muchas veces la realidad avanza a saltos agigantados, mientras los investigadores e investigadoras tratamos de asirla por medio de explicaciones y comprensiones teóricas. Cuando creemos que la estamos alcanzando, ésta nuevamente avanza dejando una estela de infortunio al no encontrarnos seguros y seguras de que aquello que comprendimos no fue del todo cierto.

En la presentación del texto *Totalidad e Infinito*, Lévinas inicia con una cita del Quijote en la que pone de manifiesto cómo podemos encontrarnos en un mundo que hemos encantado y hechizado con pretensiones omni-comprensivas de verdad, sin saber a “ciencia cierta” que aquello que decimos de la realidad es realmente lo que se dice de ella; así, entonces, todo aparecer del ser puede ser una posible apariencia y la manifestación de las cosas —el testimonio de la conciencia— se puede presentar como el efecto de una cierta magia.

Empezamos a hechizar un mundo en el que nos sentimos cómodos y encantados en razones formales que los otros comienzan a creerse y con base en ellas a tener certeza de cómo viven y cómo vivimos. Don Quijote, en su delirio, comenta a Sancho la angustia de no sentirse a gusto con lo que dicen los encantadores de su realidad:

“Los que me han encantado habrán tomado esa apariencia y semejanza; porque es fácil a los encantadores tomar la figura que se les antoja, y habrán tomado las destos nuestros amigos para darte a ti ocasión de que pienses lo que piensas y ponerte en un laberinto de imaginaciones, [in-certezas] que no aciertes a salir dél, aunque tuvieses la soga de Teseo” (De Cervantes, 1997, p. 462).

Igual que Don Quijote, podemos encontrarnos en un laberinto de in-certezas al preguntarnos si lo que dicen los encantadores de nosotros es realmente lo que nosotros pensamos de nosotros mismos. Este fue el desarrollo que tuvo la humanidad moderna al

mostrarnos un mundo igualitario de certezas y progresos. *“El mundo social por malo que fuera, podía ser mejorado, y mejorado para todos; sin embargo, es necesario destacar que no se afirmaba que el individuo se volvería necesariamente mejor en el sentido moral”* (Wallerstein, 2001, p. 178). Crecimos en un mundo universal y optimista de desarrollo. Don Quijote nos revela la modernidad de su encarcelamiento al encontrarse en medio de máscaras impuestas sólo por la razón unívoca.

La modernidad nos ha velado la realidad al ponernos en frente celofanes de colores que nos hacen ver al ser humano distorsionado, sin un tiempo y un lugar; es decir, a-histórico y geo-culturalmente uniforme, vedado para reconocerle en sus especificidades. Para Lévinas, los filósofos y científicos han hablado tan incesantemente sobre la centralidad del individuo en este mundo moderno, que han hecho de la modernidad una promesa homogénea y lineal de entendimiento de la vida.

Ello influyó, obviamente, en nuestra sociedad, al instaurarse instituciones que se fundamentaron en un principio de igualdad, en el primado de una razón “justa” que correspondiera a la cordura y al buen juicio, que superara los desmanes ocasionados por una irracionalidad fundada en un mundo mítico. Se empieza así a asistir a una fiesta de disfraces en la que cada participante moderno plantea su postulado formal (teorético), aduciendo que su propuesta de sociedad progresista es más acertada que la de sus coetáneos. La promesa de vivir en un mundo mejor hace que aceptemos la legalidad de que somos iguales; paradójicamente, no podemos aspirar a que el sujeto sea visto en su «verdad». *“El tema del hechizamiento, de lo real o de una basta mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer la atraviesa de una parte a otra”* (Lévinas, 1977, p. 10). El mismo Lévinas se pregunta: *“¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento, mientras está perdida en un laberinto de in-certeza y su seguridad ‘sin escrúpulo’ se asemeja al embrutecimiento?”* (Ibíd.)

En la modernidad, la filosofía y la ciencia de occidente comienzan a hacer estragos en los procesos de la subjetividad del individuo al intentar totalizarlo en una objetividad exterior que remite a lo observado, al ente como cosa, en un primado metodológico de neutralidad valorativa en el que la experiencia recurre sólo al pensamiento formal y causal, que se muestra como totalidad. La *totalidad* es para Lévinas el tributo que se paga por el aplazamiento de la alienación fundamental; alienación que nos remite a un tiempo universal, reducido a etapas y disciplinas específicas, en un intento de igualdad de derechos humanos que en su inversión se vuelven excluyentes, así las categorías formales y refractarias se encuentren legalmente formuladas. *“En la totalidad, los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo”* (Ibíd., p. 48).

En la totalidad se mira el objeto externo y se plasma explicativamente; se carece de sentido, de la trascendencia por el significado de lo que es el objeto para ese sujeto. La constitución del objeto en el sujeto se desvanece en prejuicios contaminadores que permiten entenderlo como ‘real’, alejado de un contexto y purificado de las más hondas subjetividades que pueden aniquilar la razón. El conocimiento en la totalidad se encuentra fuera del sujeto; éste, más bien, hace parte de las regularidades estructurales que se presentan mecánicamente en un medio natural o cultural.

Conocer totalitariamente es controlar, luego confirmar, para después legislar y, por último, unificar en un tiempo-espacio la experiencia del individuo para hacerla objetiva. Lévinas cuestiona la totalidad a manera de pregunta, como interpelación pero también

como contra-pregunta; es decir, como posibilidad, con la esperanza del desenmascaramiento y deshechizamiento para liberar al sujeto de su contenido total y desbordarlo en trascendencia de emancipación infinita: ¿Los seres particulares entregan su verdad en un todo en el que se desvanece su exterioridad? ¿El último acontecimiento del ser tiene lugar, por el contrario, con la irrupción de esta exterioridad?

A continuación veremos cómo la primera pregunta, en un intento fallido de la modernidad, ha intentado universalizar a los sujetos en una razón universal y en una objetividad de la experiencia y la historia como meta-relatos que visibiliza a individuos y no a sujetos.

2.1 La universalidad de la razón: alienación de la singularidad en el anonimato

El afirmar que la realidad forma parte de cánones prediseñados, contenidos en paquetes escriturales formales, hace de la Ilustración la época del buen juicio, del experto y del poseer la mayoría de edad para desempeñarse intelectualmente en una sociedad de iguales. Las obras¹ empiezan a ser garantes de iluminación, posibilidad para salir de la ignorancia frente a la ignominia de ser iletrado y menor en conocimiento y verdad. En esta pretensión, la totalidad se convierte en respuesta a partir de las obras para que los hombres empiecen a ser guiados hacia una verdad que hasta el momento les había sido vedada.

Para Lévinas, las obras características de la totalidad reproducen la objetivación de la intencionalidad subjetiva, separada de la singularidad de los sujetos para que éstos puedan entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla. Las obras empiezan a carecer de sentido, en tanto en ellas se encuentra la materialidad de los sujetos, escondiendo todo intento de subjetividad; cada cual, en su anonimato, se esconde tras sus escritos formales, tras sus silogismos, y muestra un mundo claro, transparente y despersonalizado, algo que puede ser absorbido por otro anónimo, el cual construirá otra faz de objetividad sobre la obra estudiada.

La totalidad llega entonces a alienar la singularidad; la pone en relación con la obra, mas no con su ser en el mundo; la coloca en la pre-disposición de lo dicho y la aleja del acontecimiento, del ser tal y como se nos presenta, para poder captarlo sin más. Los lentes de la totalidad nos generan presbicia al ver un más allá teórico, distorsionado de lo físicamente visible. La singularidad deja de ser singular para volverse universal, para pensar aquello que los contenidos nos exigen considerar. La singularidad queda contenida en la caja de la razón universal y empieza a pasar de mano en mano, predispuesta a la obra, configurando la concretización del anonimato en la misma humanidad. Para Lévinas, esta despersonalización es la esencia de la totalidad.

Nuestra mirada de la realidad ya no se nos vuelve extraña; empezamos a ver sus distinciones mediante el reflejo teórico de lo que se nos muestra y la encuadramos en marcos de obras formales que de manera determinista muestran los senderos por los que nos debemos seguir moviendo. Así fue como las culturas occidentales-progresistas miraron aquellas obras que necesitaban de progreso, marginales en intelectualidad y conocimiento «científico»; primó una mono-cultura del saber en detrimento de saberes-otros que, sin lentes formales, veían y sentían la realidad de manera distinta.

¹ Por *obra* no se entiende el sentido amplio que la palabra denota, específicamente, como todo hacer del hombre en el mundo; sino como aquellas producciones que del intelecto humano se condensan en textos escritos que reflejan un conocimiento cerrado y objetivo de la realidad. Para Lévinas, el sujeto de obras reduce su singularidad a exterioridades que se entregan a análisis y explicaciones causales (p. 40).

En la modernidad, aquellos sujetos que se apartaren de la *razón universal* no podrían con suficiencia dar cuenta de su ser en el mundo ni de la explicación que ello comporta. Para ser consecuente con la visión ilustrada del momento, debían ser individuos que argumentaran sobre temas de *ciencia* y “*que no representaran necesariamente una singularidad indisoluble que hay que tener en cuenta para comprender la verdad objetiva, o formal, de los procesos y de las estructuras*” (Lévinas., p. 41). La obra subsume la singularidad y resalta la razón; en lo subsumido se aniquilan también la subjetividad, la ética, la estética, lo corpóreo²; es decir, la encarnación en un mundo que no nos es del todo extraño y hostil.

2.2 La objetividad de la totalidad

Unida a la razón universal, se encuentra la objetividad como ese esfuerzo que hace el observador por ser neutral, fisiológicamente atento a todo aquello que se le presenta en el mundo. La objetividad de la totalidad es esa mirada que se hace frente al otro y frente a lo otro que es externo, sin afectarnos.

En la objetividad, por influencia de la obra universal, el individuo pensante comienza a tener una actitud verificacionista en aquello que hace; sospecha de lo que no es palpable a su organismo. Le cuesta pensar que existe un más allá que no le es encubierto, pero cuyos territorios de finitud —en la determinación de su ser— le parece imposible franquear. Junto con la singularidad, la moral social ha sido englobada en la totalidad, en la alienación de la subjetividad; en ella (la subjetividad), la condensación de recorridos y memorias, las voces y aspiraciones colectivas y la trama de lenguajes y experiencias múltiples, quedan reducidas a una objetividad que sólo muestra lo visto mediante la argumentación formal, ocultando por ende todo aquello que le es imposible contener.

La experiencia en la totalidad no es ya una experiencia vivida, encarnada, sino una experiencia objetiva; experiencia que remite a la formalidad de lo pensante, de la totalidad englobante, la obturación por excelencia. Se limitará así la experiencia-objetiva al equívoco de la alienación-trascendencia que tiene como fundamento último una corporalidad y su ambigüedad. Es decir, un cuerpo-objeto que desea finitamente el vacío existencial de la totalidad.

Con la experiencia-objetiva queda también reducida la historia a un tiempo absoluto, minimizada la singularidad a sincronía (tiempo ordenado). Por tanto, la historia que nos muestran los «historiadores e historiadoras» se remite a un sujeto de obras, de exterioridades, de hechos y explicaciones causales. El tiempo de la totalidad es la historia contenida en el *hecho* objetivo de lo sucedido que presenta el pasado como lo anecdótico y exótico de la experiencia humana. Es el tiempo localizado en el occidente de las luces que se esparce y recoge los tiempos-otros reconocidos como asincrónicos e irracionales porque no responden a una lógica de verdad objetiva. Los tiempo-otros desaparecen, sólo existe el tiempo universal, el que cuenta la «verdadera» historia de cómo sucedieron los hechos. El tiempo *interior*, el tiempo que pertenece al hombre y la mujer singular, se obnubila y engloba en el tiempo universal. La interioridad y la singularidad quedan sacrificadas.

² *Lo corpóreo* es un adjetivo calificativo sustantivado, relativo a la corporeidad. *La corporeidad* es una condición concreta de presencia, participación y significación del hombre en el mundo. Como condición objetiva, la corporeidad es el substrato sobre el cual se construye la motricidad. Como vivencia subjetiva, la corporeidad es fruto de la construcción de la motricidad (Kolyniak, 2005, p. 33).

Mediante la totalidad histórica, “*los hombres tienen una vida interior cerrada a aquel que, sin embargo, aprehende los movimientos globales de los grupos humanos*” (Lévinas, p. 81).

III. Ruptura de la totalidad:

Contenidos en la universalidad de la razón, en la experiencia-objetiva y en el tiempo universal que nos encasilla como individuos de obras *totales* y no de intencionalidades, podríamos preguntarnos entonces: ¿qué hacer para pensar más allá de la totalidad?, ¿cómo quebrar el recipiente objetivo que contiene la singularidad, la experiencia como acontecimiento y el tiempo interior de la historia? Cuestionamientos que intentamos desbordar en el presente apartado, los cuales se convierten en puntos de fuga para Lévinas como posibles alternativas frente a la dicotomía «sujeto-objeto».

3.1 El otro como absolutamente Otro

Una de las posibilidades es empezar a cuestionar la distancia sujeto-objeto; es decir, el recorrido con el que el observador se dirige neutralmente al Otro. Mirar el recorrido mismo, es pensar cómo la trayectoria es constituyente de la relación y no sólo causalidad de la misma. Los seres no existen en la en-globalidad de la relación sino en el trayecto del sujeto con relación al Otro; de este modo, no existe una intencionalidad totalitaria de acomodación representacional del objeto, sino la significación del Otro en tanto es para un alguien, para un sujeto.

En este sentido, sujeto y objeto se encuentran implicados entre sí; son en la relación, en la coexistencia, sin pretensiones de alcance totalitario; apresar el objeto totalitariamente es caer bajo la trampa del contenido absoluto, de la verificación observacional más no remisional³. El objeto afecta al sujeto y hace parte de él, conservando de esta manera su alteridad, la originalidad de su ser.

Lo anterior implica ver al Otro como algo que se escapa del poder del sujeto; responde más bien a una experiencia y temporalidad que no le pertenecen; pero que a su vez las lleva implicadas y co-implicadas como absolutamente Otro. Este rompimiento y desbordamiento de la relación totalitaria del ser, es para Lévinas, emergencia de posibilidades para que los “*entes comprometidos en el ser y personales, [estén] convocados a responder por su proceso y, en consecuencia (...) entes que pueden hablar en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia*” (Lévinas, p. 49).

Hablar, desde esta perspectiva, implica ser actor y constructor de una historia que rompe con el universalismo y se presenta como nacimiento de la interioridad —hecha manifiesta en el *secreto* de sujetos— la cual no hace parte del pensamiento total. Para ello, Lévinas recurre al concepto de *excedencia* como algo que va más allá de la totalidad; o sea, que le es exterior, que se rompe y se fractura en su obturación al ser constitutiva en el interior de la totalidad, de la historia y de la experiencia. La excedencia por tanto es aquello

³ Son conocidos los ejemplos que la hermenéutica trae para demostrar la diferencia entre estos dos tipos de mirada: la cotidiana describe un mundo, un conjunto de significados y relaciones; la observacional describe las cosas y los otros en tanto distanciados del ser humano y por ello susceptibles de ser tomados como «objetos». El ver cotidiano es un ver remisional, en el trato con las cosas siempre nos remitimos a lo que hacemos, a lo que nos ocupa. (Herrera, 2002, p. 4).

que no se aleja de la experiencia y la historia sino que las recoge; ella rompe la vasija totalitaria del englobamiento que intenta apresar al Otro.

La exterioridad del Otro ya no es la ambigua exterioridad objetiva de la verificación; es relacional, es la exterioridad que rompe con la objetividad para colocarse en el plano de la trascendencia, del respeto y de la responsabilidad en la que se siente pasión (del verbo *padecer*) por el Otro, más allá de la imagen corporal con la que éste se presenta. Es una exterioridad que invoca a la trascendencia, a algo que sobrepasa el sentido fisiológico e ingresa a territorios donde se está co-implicado. Esta trascendencia, Lévinas la expresa con el término de *Infinito*, el cual irrumpe violentamente como excedencia del ser respecto al pensamiento que pretende contenerlo. ¿Cómo el infinito fractura la totalidad? Para Lévinas, el infinito es la posibilidad de salir del encantamiento; al respecto, intentaremos precisarlo sin el ánimo de agotar su interpretación.

3.2 Infinito: la ruptura como desbordamiento

Iniciamos haciendo referencia, como lo esbozamos anteriormente, a que el objeto por excelencia no se presenta como *adecuación* al sujeto; lo que constituye su verdadero ser es su capacidad de *inadecuación*. Aquí la intencionalidad juega un papel importante para Lévinas, en tanto permite que la consciencia adquiera su nivel fundamental: “la intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia” (Ibíd., p. 53).

En la medida en que el sujeto se siente afectado por el Otro, la forma de relación cambia, por cuanto la intención conlleva una experiencia, una forma de relación subjetiva en la que emerge con fuerza la responsabilidad en el dar cuenta de mi acercamiento a ese Otro. La representación no sería ya de distancia sino de relación, en la que no se presenta una sola interpretación de lo visto o tocado, sino de múltiples interpretaciones, luces y *acontecimientos* que permiten develamientos insospechados gracias a la apertura del ser.

El infinito rebasa el pensamiento en un sentido distinto al de la adecuación. Ésta se evapora al carecer de categorías formales que acartonan o empaquetan al Otro. Lo *a-priori* formal es desbordado para dar emergencia a lo infinito de la relación; es la posibilidad que tiene el sujeto de diluirse en ese Otro que se le vuelve extraño, pero que, al ser extraño, se torna in-objetable al verse también en aquello que quiere ver.

La idea de lo infinito, cuyo *modo de ser* va más allá, hasta la in-finitud o in-finición de lo infinito, se produce como revelación, como una puesta en mí, como

“... *el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el mismo, el yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener*” (Lévinas, p. 52).

Esta in-contención coloca al sujeto en esperanza de realización en tanto su capacidad se extralimita más allá de lo que las ideas formales dicen acerca de su ser; rompe con los aparentes niveles de igualdad social y lo muestra como constructor de una identidad que se sale de la mordaz tipificación del rol. Contener más de lo que se es capaz de contener es poner en evidencia la *totalidad* en su sedimentación objetiva y paralizante, carente de intencionalidad.

Ahora bien, contener más de lo que se es capaz de contener no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser; si así fuera, se volvería atrás, en tanto es precisamente el pensamiento de la formalidad el que obturó el ser en su subjetividad. No es mediante categorías formales como el ser sale de su adecuación; no es con la explicación teórica como se da solución a la emancipación del ser; no es por la función interior del pensamiento constituyente; por el contrario, “*contener más de lo que se es capaz de contener es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia...*” de lo sedimentado (Ibíd., 53).

En el infinito, la experiencia cobra valor, es constituyente del ser y no derivativa; por ser un pensamiento que desborda lo que piensa, es una experiencia que pasa de la objetividad a lo implicative en la inadecuación que se establece con el Otro; es la experiencia de la afectación; es la experiencia que nos permite comprender al Otro como absolutamente Otro y no como adición del ente formal. La experiencia implicative es la que desborda el pensamiento y nos permite salir de lo establecido, vivir y sentir ese Otro y siendo Yo, poder ser Otro al fin; ello gracias a las riquezas que nos brinda la relación.

Para Lévinas, el Otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual, menos aún en juicios de valor teórico; esto lo pondría a nuestra disposición y quedaría reducido al Mismo. Al no poderlo neutralizar, nos vemos en la imposibilidad de encontrar una manera distinta de relación, la indeseabilidad de alejarnos y acercarnos, lo inexplicable que exige una forma de relación distinta. El Otro como absoluto pasa a ser trascendencia anterior a toda razón y a todo universal.

Por último, lo infinito desborda el contenido casuístico de la historia universal; los lechos temporales se salen del río del tiempo universal; el desbordamiento empieza a inundar otras formas de ser y estar; la homocronía se vuelve heterocronía; en la infinitud, cada ser tiene su tiempo, es decir, su *interioridad*. Esta interioridad se resiste a la *totalización*.

El tiempo pasa de ser universal a di-versal; en la emergencia de las temporalidades, los seres se pueden reconocer en su singularidad, y con ella cobran sentido procesos constituyentes como la memoria, el recuerdo, el olvido, lo vivido; en sí, el sujeto nace en su historicidad y se reconoce en ella, sale del anonimato; ya no es objeto de mercancía ni esclavo de un tiempo que le prevé lo que será su existencia. La infinitud permite que las temporalidades de los seres se encuentren y se reconozcan como otras, sin ser domesticadas; reconocidas como posibilidad de encuentro y enunciación. Como diría Lévinas: “*todo momento del tiempo histórico, en el que comienza la acción, es, a fin de cuentas, nacimiento, y rompe, en consecuencia, el tiempo continuo de la historia*” (Ibíd., p. 53).

IV. El Otro como infinito

Los apartados precedentes han permitido acercarnos a algunas tesis de Lévinas que, en la medida en que cuestionan la totalidad caracterizan el concepto de Infinito, permitiendo que la experiencia adquiera un nuevo estatus y que el Otro desborde toda tematización. Sin embargo, aún falta por examinar en la propuesta levinasiana, el modo de acceso al Otro y, si es posible, su comprensión.

En primer lugar, es preciso resaltar que Otro, para Lévinas, no es algo que se da a nuestra conciencia y en ella quede atrapado; si en algo es enfático el autor es en proclamar que la relación del Otro al Mismo no se da en términos de identidad, como diciendo $A = A$,

o como románticamente lo expresan los defensores de los Derechos Humanos: “todos somos iguales”. Para Lévinas “el Otro es el Otro. El Otro en tanto que otro, tal y como se expresó antes, se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento —glorioso abatimiento—; tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad” (Lévinas, 1977, p. 262).

En segundo lugar, brota de la misma cita mencionada una consideración preponderante: la relación con el Otro no puede vivirse en el anonimato; exige que tanto yo como el Otro nos enfrentemos existencialmente, más allá de un tercero, que lo único que haría sería abarcarnos como espectador y, en esa medida, sólo daría fe de nuestro encuentro, hasta no verse implicado él mismo en la experiencia originaria de ese encuentro.

De lo anterior aparece como conclusión que, al ser la relación Yo–Otro un encuentro que se testifica en la experiencia, no hay posibilidad de abstraer a ninguno de los participantes; por el contrario, la relación original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye. Ateniéndonos a los anteriores enunciados, este apartado final reflexionará sobre la importancia del Rostro en el encuentro con el Otro, el saber que de la epifanía del Rostro brota la modificación que del discurso debe hacerse en tanto reevaluación del lenguaje.

4.1 El Otro, la mirada, la luz

Hay múltiples imágenes que nos arroban (aunque cada vez estén pasando más inadvertidas): el mar que supera los alcances de nuestros ojos, la tarde que muere abrigada con variados y extraños colores, el verde intenso de los prados en las mañanas despejadas... Estos espectáculos han ido transitando por nuestra mirada con tanta frecuencia que se nos han vuelto ordinarios y, en esa medida, ni siquiera les dedicamos un segundo de admiración.

De igual forma, pasan frente a nosotros cantidades de rostros de todos los tonos, formas y expresiones; se ofrecen a nuestra mirada e, igualmente, nuestra actitud natural ha hecho que pierdan toda novedad, no importando si es un compañero de trabajo, alguien que nos presta un servicio e, incluso, los seres que más amamos. Los rostros se han vuelto tan habituales como los demás seres (por no decir “objetos”) que conforman nuestro cuadro perceptivo. Es precisamente esto lo que ha permitido totalizar aquello que se presenta a los sentidos; volverlo objeto de estudio; incluso lo humano.

La pregunta muy puntual de Lévinas es: “¿en qué señala la epifanía como rostro, una relación diferente de aquella que caracteriza a toda nuestra experiencia sensible?” (Ibíd., p. 201). Como en las preguntas complejas, ésta encierra un supuesto: el rostro del Otro exige una mirada distinta de aquella con la cual se mira el árbol, la casa o el pájaro que se desplaza en el firmamento. En la sola pregunta que lanza Lévinas se encierra toda su postura vital.

Lo primero que señala Lévinas, como buen fenomenólogo, es que nuestra conciencia está volcada hacia los objetos que se muestran a la conciencia. ¿Círculo vicioso? No, intencionalidad: “nos encontramos siempre ante las cosas, el color es siempre extensión y objetivo, color de un vestido, de una hierba, de una pared, el sonido es ruido del coche que pasa, o voz del hombre que habla” (Ibíd.). A tal sensibilidad, Lévinas agrega un elemento nuevo: el “gozo”. Este concepto le sirve para diferenciar la objetivación, con la que generalmente se mira al mundo, de aquello que corresponde a una mirada afectiva: “la

sensación recobra una «realidad» cuando se ve en ella, no el correlato subjetivo de cualidades objetivas, sino un gozo «anterior» a la cristalización de la conciencia» (Ibíd., p. 202). Por ende, sólo en la mirada afectiva se nos manifiesta gozoso el ser del otro.

Aunque creamos que en la visión sólo dos elementos entran en juego: ojo y cosa, Lévinas agrega otro elemento recurrido de la poesía platónica: la luz. No podríamos ver el objeto a secas; lo que vemos es al objeto en la luz. Lo más curioso es que al mirar el objeto, no miramos la luz; ésta aparece como el espacio vacío donde los objetos se dan. Sin embargo, la luz no es una “nada”; aun en el vacío, en la ausencia de todo objeto particular, *hay* el vacío mismo. La luz a la que aquí se refiere Lévinas es aquella que otorga una significación; en otras palabras, la visión se abre en una perspectiva y, de esa manera, se vuelve horizonte. Así pues, la luz condiciona las relaciones entre datos. No puede pretenderse, entonces, ver de frente y totalmente los objetos, pues éstos sólo se dan lateralmente al Mismo. Cuando se olvida el *hay* (espacio iluminado que asegura la condición de la significación de las cosas en el Mismo), la visión se satisface en lo finito en desmedro de lo infinito.

Si retornamos a la crítica que hace Lévinas de la totalidad, tenemos a ésta como la mirada que se da a la fachada de un monumental edificio. La perspectiva físico-matemática no toma su sentido del horizonte en el que recibe los objetos, sino de etapas que parten de lo sensible. Por tal motivo, las ciencias que brotan de esta perspectiva se centran sólo en la forma del edificio, a sabiendas de que éste guarda en su interior un silencio. Tal metáfora lleva a comprender que la alteridad no se da en la forma, porque si “*bajo la forma, las cosas se ocultan*” (Ibíd., p. 206), cuanto más el Otro, en su infinitud, trasciende toda fachada.

En conclusión, nuestra relación con el Otro no se da de un modo abstracto sino que nos compromete existencialmente; nuestra mirada hacia el Otro exige estar en un plano trascendente, donde la sensibilidad no sea la determinante, sino donde el Otro se muestre a la mirada pero no se revele en ella, donde su Rostro no nos deja indiferentes.

4.2 Rostro y palabra: la manifestación del infinito

Tal y como terminó el párrafo anterior, podríamos empezar reafirmando lo dicho: “el rostro está presente en su negación a ser contenido” (Ibíd., p. 207). La postura de Lévinas es muy radical: podría suponerse que al Otro no lo reconozco como Otro, en tanto singularidad, aunque me sería lícito englobarlo por pertenecer a la misma comunidad de género que el Mismo; pero no. La alteridad del Otro, si quiere conservarse como tal, debe darse en la trascendencia, que no es más que la visión del Otro como *infinitamente extranjero*⁴.

El rostro del Otro juega en todos los casos un papel preponderante en el acercamiento. Por un lado, está el rostro que me exige una mirada distinta, más cercana a la

⁴ Para comprender mejor el concepto que Lévinas maneja de *extranjero*, presentamos *in extenso* la siguiente cita: “*Lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural del ‘yo’. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión es un aspecto esencial, aún si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar*” (p. 63).

contemplación; por otro lado, en el rostro aparece, se manifiesta, se expone el Otro. El concepto que utiliza Lévinas para nombrar este desnudarse es: “epifanía”⁵.

Podría sospechar alguien que, si bien el Otro se expone, ¿no se corre el riesgo de ser visto por nuestros ojos?; en otras palabras, ¿podemos ver del Otro algo más allá de lo que nuestros ojos ponen en él? Ha quedado confirmado a lo largo de los distintos fracasos de las ciencias objetivas, que la supuesta neutralidad teórica fue una ilusión. N. R. Hanson, Filósofo de la Ciencia, por ejemplo, sostiene que: “*los receptores de señales ópticas, no importa lo sensibles y exactos que sean, no pueden proporcionar todo lo que se necesita para observar la resistencia eléctrica. Se presupone también un conocimiento: la observación científica es, por tanto, una actividad «cargada de teoría»*” (Hanson, 1977, p.13). En tal caso, ¿es posible ver al otro como infinitamente Otro?

Una salida no extraña a la filosofía podría servirnos para romper esta aporía solipsista (en el sentido de que no vería al Otro sino que el otro sería un reflejo del Mismo); se trataría simplemente de decir: “tenemos que situarnos en un plano distinto, en el plano de la trascendencia”. Pero, ¿acaso no está cansada la sociedad de tantas elucubraciones? El camino elegido por Lévinas, si bien exige situarnos en el campo de lo trascendente, involucra un elemento que sirve de puente entre éste y lo inmanente: el lenguaje.

El lenguaje es lo único que permite establecer la diferencia absoluta; o sea, en el lenguaje el Otro puede manifestarse como infinitamente Otro. ¿Cómo caracteriza Lévinas el lenguaje? En primer lugar, “*el lenguaje es una relación entre términos separados*”; en segundo lugar, aunque la palabra del Otro aparezca frente a mí como tema, su presencia no se reabsorbe en su jerarquía de tema; en tercer lugar, al no poderse tematizar al Otro en su discurso, el Otro “*surge inevitablemente detrás de lo dicho*”; finalmente, palabra no significa necesariamente ruido: “*la palabra se pronuncia aun en el silencio*” (Lévinas, op. cit, p. 208).

De la concepción del Otro en tanto manifestado en el Rostro y el lenguaje pueden extraerse importantes reflexiones:

a. El rostro impele a una respuesta, nos cuestiona, exige no pasar inadvertido. Si bien la palabra que sale del Otro permite la relación con el Mismo, ésta no queda englobada en la esfera del Mismo; la presencia del Otro desborda cualquier afán tematizador: instaura su jerarquía de infinito.

b. Pero, de inmediato, esta relación Yo–Otro, generada en la visión del rostro, sólo es posible desplegarla en su autenticidad sobre un terreno ético. En cuanto infinito, el “*rostro se niega a la posesión, a mis poderes*” (Ibid., p. 211). El primer movimiento que surge de ver al otro es el interés por descifrarlo; por tanto, el reconocer al Otro como no-tematizable, no es una debilidad; es, por el contrario, un desafío a nuestro poder. Frente a este desafío, el Yo puede pensar en la aniquilación del otro, “*El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar*” (Ibid., p. 212).

En esta instancia definitiva, cuando el cañón apunta al Rostro, éste, en medio de su “*desnudez y miseria*”, grita la imposibilidad del acto y “*me opone no una fuerza mayor*”

⁵ Este término podría entenderse, atendiendo a su etimología, a la presentificación del Otro como “manifestación”. El término ha adquirido matices sagrados; por lo que la “epifanía” Lévinasiana podría definirse como la revelación del Otro, entendido este como dotado de “santidad” o absoluta separación.

—una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo— sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo de poder, sino precisamente lo infinito de la trascendencia” (Ibid.). En este contexto, toda violencia fracasa pues ni en el homicidio podemos dominar al Otro: la tortura desgarrar, pero el rostro débil hace entender al verdugo que, más allá del dolor, ha triunfado en su absoluta Trascendencia.

c. Finito e infinito no se oponen como si fueran polos de una relación: “*Lo infinito supone lo finito que amplifica infinitamente*” (Ibid., p. 209). Las viejas disputas sobre el objeto o el sujeto de la ciencia —en especial de las ciencias sociales— tienden a romperse mediante el “recibimiento del rostro”. El Otro, en la epifanía del rostro, nos señala la idea de lo Infinito; nuestro pensamiento, atado a lo finito, es desbordado en su capacidad. No es que Yo y Otro se opongan y, en la contradicción, surja una síntesis. En la relación, el Yo aprende del Otro sin ser contrariado, por lo que el recibimiento se da en la socialización.

Lo anterior nos ha permitido mostrar, tangencialmente, cómo en Lévinas el término Infinito no se convierte en un pretexto ideológico para defender la inagotable existencia de una entidad; por el contrario, es un esfuerzo honesto por situarlo en el ser de carne y hueso, con un rostro que demanda una respuesta, una voz que no se agota en lo dicho y una responsabilidad en la acogida. Queda finalmente reflexionar sobre si, en estas condiciones, es posible un conocimiento del Otro o, por el contrario, estamos condenados a la incertidumbre. De la respuesta de este interrogante dependerá la adopción de distintas posturas epistémicas en las ciencias sociales.

4.3 Rostro y significación

Para Lévinas, la expresión del rostro del Otro se distancia de aquellas manifestaciones cuyo interés es presentarse a una conciencia que tendría como fin unir los términos “*entre sí para establecer, a través de la distancia, las partes adyacentes en una totalidad, en la que los términos que se confrontan reciben ya su sentido de la situación creada por su comunidad, la cual, a su vez, debe la suya a los términos reunidos*” (Ibid. p. 215). A este tipo de práctica la denomina “círculo de la comprensión” y, agrega, no es el acontecimiento original de la lógica del ser.

¿Cómo sustenta Lévinas este planteamiento? En primer lugar, el hecho de recurrir al rostro precisamente excluye la necesidad de un rostro que debe interpretarse. La expresión del rostro da testimonio de sí mismo y, a su vez, valida este testimonio. La inteligibilidad no depende, entonces, de quien acoge el rostro; el rostro en su epifanía da el inicio, el principado, la soberanía real “*que manda incondicionalmente*”. Más aún, si no se diera la expresión, el lenguaje quedaría reducido a un análisis mental, a un juego de conceptos que carecería de solidez, de su fuente originaria. Si se entiende el lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo, como lugar que alberga las vicisitudes de la sinceridad y la mentira, puede entenderse cómo éste sólo es posible cuando “*la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión*” (Ibid. p. 215).

En segundo lugar, Lévinas deja claro que si bien el lenguaje nos permite un más allá de la apariencia, éste no nos da la interioridad del otro. Sería iluso pensar que a través del diálogo podemos aprehender la infinitud de una persona; si así fuera, el Otro no tendría

opción de mentir; sin embargo, precisamente, la mendacidad es posible porque la libertad del Otro se conserva en el lenguaje. Pero, y esto es lo valioso del encuentro con el rostro, la *“mentira y veracidad suponen ya la autenticidad absoluta del rostro, hecho privilegiado de la presentación del ser extraño a la alternativa de la verdad y no-verdad, que desbarata la ambigüedad de lo verdadero y lo falso”* (Ibíd.). En este contexto, la epifanía del rostro es una “palabra de honor” que bloquea toda sospecha en tanto que todo signo verbal está puesto en un lugar privilegiado, allí donde alguien significa algo a algún otro.

En tercer lugar, se ha dejado de lado —cuando no aparentemente recriminado— la participación del Mismo en el encuentro. Nada menos alejado del pensamiento de Lévinas que una aniquilación del Mismo en la relación; nadie más contundente que él en propender por la identidad tranquila del Mismo, la cual implica llenura, libertad, independencia. No es que el Otro violente al Mismo, no es que para contemplar su infinitud el Mismo tenga que negarse, como si el Otro se situara en un plano de autoridad o como si fuese un ser sobrenatural al que habría que subyugarse. En la relación, el Otro *“permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instauro”* (Ibíd. p. 216).

Los tres argumentos planteados permiten concluir que, a diferencia de lo que tradicionalmente se cree: “que el signo nos lleva a la significación”, es la significación la que hace posible todo signo. Significación aquí no está tomada en sentido lejano, es ni más ni menos que el cara-a-cara, el encuentro original. En la relación cara-a-cara no hay que buscar un sentido, pues *“el sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje”* (Ibíd., p. 220). Ya no es la subjetividad trascendental la que tiene el privilegio de constituir el sentido del Otro, pues al ser Infinito le queda imposible. De lo que se trata entonces es de romper con su hegemonía totalizadora, descentrarla, abrir la posibilidad de fundar estructuras partiendo de la sociedad, de *“la humanidad en los ojos que me miran”* (Ibíd., p. 222). La razón única, fuerte y neutra, queda iluminada, y en esa luz retrocede para dar paso al pluralismo como condición esencial de la razón.

Pero no podemos terminar este último apartado sin dar respuesta al interrogante con el que finalizó el anterior: la cuestión de la posibilidad de un acercamiento al Otro. Frente al idealismo de la totalidad, Lévinas asegura que el Otro no puede plantearse nunca como un concepto. Bastante ha insistido en que el Otro se manifiesta en el rostro que enuncia la exterioridad inviolable. Todo idealismo, toda conceptualización del Otro no es más que universalizarlo, volverlo algo tan abstracto que se pierda en él todo rasgo diverso. El idealismo, por tanto, elimina el lenguaje en la medida en que los interlocutores renuncian a su unicidad, no al desearse uno al otro, sino al desear lo universal:

“El lenguaje equivaldría a la constitución de instituciones razonables en las cuales lleva a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que habla y sostiene ya su efectiva realidad: cada ser se coloca aparte de todos los demás, pero la voluntad de cada uno o la ipseidad, consiste, desde el comienzo, en querer lo universal o lo razonable, es decir, en negar su particularidad misma” (Lévinas, p. 230).

¿Estamos, pues, destinados a considerar al Otro en las vías meramente especulativas? El planteamiento de Lévinas, si bien desenmascara el idealismo, no deja el terreno abonado

para todo tipo de palabrería. Pocas líneas más allá afirma que “*la protesta contra la identificación de la voluntad en la razón no se complace en lo arbitrario*” (Ibíd. p. 231); en otras palabras, no basta una negación del sistema y la razón, como si hubiera que recibir al Otro en una actitud diferente a la que somos en tanto hombres. La alteridad tiene la certeza de la excedencia que, aunque lleva a cabo la infinitud de lo infinito, testimonia que previa a toda polarización está originariamente una subjetividad volcada a los otros; si la subjetividad se establece como ser separado en relación con otro absolutamente Otro, es en el rostro donde encuentra toda significación y donde se da el surgir mismo de la racionalidad.

El pensamiento de Lévinas es una protesta frente a aquellos afanes idealizadores, ya que no pueden servir como patrones ontológicos a la vida, al devenir, al Deseo, a la sociedad. La vida del Otro no se puede agotar en la categoría del ser ontológico; es, como lo dirá magistralmente en una obra posterior, titulada *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*⁶; es decir, una superación de todo reduccionismo. La epifanía del rostro, el encuentro cara-a-cara, no son ningún escándalo para la razón; por el contrario, son los actos originarios de toda razón, aquellos que legitiman el lenguaje y, en ese sentido, los significantes primarios de todo conocimiento, en especial, del conocimiento de lo humano.

V. Conclusión

En el artículo, situado en una perspectiva fenomenológica, se pretende abrir nuevos horizontes a partir de la actualización que hace Lévinas del concepto de intencionalidad, donde se invita a las Ciencias Sociales a dejar el juego de buscar una objetividad positivista; se propone asumir la compleja infinitud del ser humano como algo que no se agota en categorías fijas, únicas, definitivas; al contrario, el investigador o investigadora está co-implicado con lo investigado; cada mirada conlleva la alegría de un nuevo descubrimiento, un co-nacimiento, a la vez que denuncia que todo encuentro desborda los límites de la relación.

Para ello, se muestra cómo la palabra sobre el ser humano tiene que estar pronunciada mirando el rostro del Otro; el rostro es quien valida mi discurso. Todo discurso pronunciado de espaldas al Otro, así sea útil, es un discurso falto del compromiso y, en ese sentido, un discurso ajeno al hombre y mujer concretos.

En fin, todo el escrito es una inmersión en un debate epistemológico con la aspiración de proponer salidas a la difícil tensión bipolar entre el sujeto y el objeto en las Ciencias Sociales. Como todo texto, el presente dejó al descubierto muchos mojones que ojalá contribuyan a futuros diálogos que conlleven a auténticos acercamientos al misterio del encuentro humano.

Bibliografía:

De Cervantes, M. (1997). *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Santafé de Bogotá: Panamericana.

⁶ Obra posterior a *Totalidad e Infinito* donde se aborda principalmente las temáticas del lenguaje, la sensibilidad, la sustitución y la subjetividad.

- Hanson, N. R. (1977). *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento: investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herrera, J. D. (2002). *Mirada observacional/mirada implicativa: una aproximación al trabajo de campo en las ciencias sociales*. En: Módulo de epistemología. Maestría en Educación y Desarrollo Humano: CINDE-Universidad de Manizales.
- Kolyniak C. (2005). *Proposta para um glossário inicial para a ciência da Motricidade Humana*. En: Trigo, Hurtado y Jaramillo (comp.) *Consentido*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 29-37.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1987). *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo saber el mundo: el fin de lo aprendido*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos.