

Intersubjetividad y ética

Intersubjectivity and Ethics

MICHAEL BARBER

Saint Louis University
Estados Unidos de América

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 371-380

Gracias a Roberto Walton por su muy iluminadora charla, en la cual no solo maneja magistralmente las metodologías de las fenomenologías estática, genética y generativa, sino que también muestra cómo, examinando el ego trascendental a fondo, se llega inevitablemente a las dimensiones genética y generativa que distinguen a toda instancia suya (§ 2.2). En efecto, Walton demuestra cómo la marcha a través de estas metodologías conduce a una más profunda comprensión de: la complejidad del ego (§ 1.1), la presencia del pasado en el presente (§ 1.1, § 1.4), la marcada individualización que admiten las instancias de las estructuras estáticas abstractas cuando son consideradas genética y generativamente (§ 1.1, § 1.2, § 2.2, § 4.1), y la mundanidad como la fuente típica de todas las tipificaciones (§ 1.4). Además, Walton ofrece interesantes reflexiones sobre las modificaciones intencionales graduales en la empatía que llevan de los contemporáneos a los predecesores (§ 2.1) y la superación de la primera historicidad de las tradiciones por la segunda historicidad de la tradición racional, que, paradójicamente, pone en cuestión a las tradiciones, incluso a ella misma. Por el interés de la discusión, quisiera plantear tres preguntas breves y dos más complicadas.

(1) Introduciendo consideraciones genéticas en la exposición de la fenomenología egológica, Walton, siguiendo a Husserl, describe elegantemente cómo la experiencia pasada provee las protensiones con un predelineamiento, ejemplificando una inducción originaria de un grado inferior de experiencia pasiva, en el cual las confirmaciones confieren más fuerza a las anticipaciones y la decepción disminuye la fuerza de la anticipación. Aunque Husserl desde luego incluye referencias a las dimensiones intencionales valorativa/emotiva de la experiencia¹, las cuales Alfred Schutz describe

¹ Walton, Roberto, "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad, y la intersubjetividad", § 4.3; *cfr.* *Hua* III, pp. 284-285, *Hua* XXVII, *Hua* XXVIII y *Hua* XXXVII. (La sigla *Hua*, con indicación de tomo y página,

bajo el rubro de sistemas-de-relevancia más allá de los sistemas-de-tipificación, uno podría preguntarse si es preciso poner en ellos aquí una mayor atención, ya que no es solamente el *número* de experiencias de concordancia o discordancia lo que afecta mis anticipaciones; además, *el grado de inversión emocional* en mis anticipaciones, generado por experiencias pasadas, juega un papel en el grado en el que una nueva experiencia *es capaz* de confirmar o desconfirmar expectativas. Por ejemplo, mi confort emocional con una ruta que se me ha hecho conocida al paso del tiempo y que utilizo para ir a la escuela, puede apuntalar anticipaciones que sigo sosteniendo acerca de que esta ruta es la más eficiente que uno puede tomar, a pesar de la creciente densidad del tráfico que ni siquiera noto. Es solo cuando mi nivel de frustración alcanza cierto umbral, que puedo darme cuenta de esta contra-evidencia que mi anterior estado emocional no me permitía ver. Tales experiencias al nivel de la inducción originaria prefiguran los tipos de resistencia a la contra-evidencia y de la reinterpretación que la elimina, por parte de científicos emocionalmente comprometidos, y estos tipos tienen lugar en la inducción científica de alto nivel, como lo describen W. V. O. Quine y Thomas Kuhn.

(2) Una segunda pregunta tiene que ver con la “re-institución auténtica” por medio de la recuperación de los orígenes, discutida en la explicación de la descripción de Husserl de la primera historicidad que trata de las tradiciones culturales². Dada la complejidad misma de la dialéctica entre el presente y el pasado que Husserl y Walton describen y que introduce complejidades hermenéuticas, la idea de la reinstitución auténtica puede ser a lo más un concepto límite, ya que las condiciones y relevancias presentes, de las cuales no tenemos nunca un completo dominio cognitivo³, producen una inevitable selectividad de la atención en los esfuerzos por recuperar los orígenes. Por supuesto, puede apelarse a la evidencia documental y/o testimonial para argumentar que las presentes reformas no son arbitrarias y se conforman con los motivos de la institución inicial, pero esta misma evidencia depende también de la interpretación.

(3) Una tercera pregunta tiene que ver con la descripción que hace Eugen Fink de la paradoja de que los otros, cuyas contribuciones de experiencia o adiciones de sentido me son transmitidas independientemente de mí, son reducidos, mediante la reducción fenomenológica, a fenómenos, correlatos de mis operaciones constitutivas⁴. Fink resuelve la paradoja notando que el otro como fenómeno es la indicación del sujeto trascendental, y que las transmisiones experienciales desde tal fenómeno indican un

corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht *et al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.)

² Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.1.

³ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, “Wirkungsgeschichte und Applikation”, en: *Rezeptionsästhetik*, R. Warning (ed.), München: Wilhelm Fink, 1994, pp. 113-115.

⁴ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 2.1.

apuntalamiento de transmisión trascendental. La empatía permite una segunda reducción, una doble reducción, a través de la cual el fenómeno (producido por la primera reducción) se vuelve (es reducido a)⁵ un sujeto trascendental, un otro que ya no es un objeto, sino un co-sujeto co-constituyente. Aún no hemos escapado, sin embargo, del carácter solipsista de la cognición mientras no vayamos más allá de la donación reductiva de la vida trascendental⁶, regresando al mundo mundano a través de un proceso de mundanización (*Verweltlichung*)⁷ –una trayectoria de pensamiento que refleja la influencia de Heidegger sobre Fink, que invierte la direccionalidad de las *Meditaciones cartesianas* desde el mundo hasta un ego auto-suficiente, y realiza la intersubjetividad trascendental por primera vez⁸.

Si bien no está claro que Fink sea enteramente fiel al curso de la Quinta meditación, donde la segunda *epojé* precede a la experiencia empática en vez de ser producida por ella, tampoco resulta claro que, más allá de reconocer la necesidad de retornar a la actitud natural, esté haciendo nada profundamente diferente de Husserl, en la medida en que parece que está haciendo explícitas las diferentes actitudes (primera y segunda reducción y regreso al mundo mundano) a las que son correlativas las diferentes apariciones de los otros (como fenómenos, sujetos trascendentales, sujetos trascendentales en cuanto experimentados fuera de la donación reductiva en el mundo mundano)⁹.

Los dos principales problemas tienen que ver con la idea de Husserl de las personalidades de orden superior y con la presentación de Levinas.

⁵ Cfr. *ibid.*, § 2.1; *Hua Dok II/2*, p. 253.

⁶ Cfr. *Hua Dok II/1*, pp. 7-8; ver traducción: Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, con las anotaciones textuales de Edmund Husserl, traducción e introducción de Ronald Bruzina, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 7.

⁷ Cfr. *Hua/Dok II/1*, pp. 108-109; Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, p. 99.

⁸ Bruzina, Ronald "Translator's Introduction" en: Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, pp. x, xxxviii. Fink resume este proceso: "Al desplegar la reducción fenomenológica de su carácter egológico a su carácter intersubjetivo, ahora, en la explicitación constitutiva cognitiva concreta de la intencionalidad de la empatía, él [el que fenomenologa] llega al *reconocimiento trascendental* de los otros como co-sujetos *que constituyen*. Pero la reducción de los otros, dada primero en el fenómeno del mundo, a su existencia (*Existenz*) trascendental, es no obstante llevada a cabo por el yo en su acción de explicitación constitutiva; no va más allá del carácter solipsista de su cognición. Los 'otros' existen trascendentalmente como mónadas constituyentes con quienes el yo está en una comunidad de constitución, pero *no* en una comunidad de conocimiento trascendental de sí mismos. Cuando el conocimiento fenomenológico está mundanizado, es decir, llega a ser puesto en la actitud natural, la posibilidad está dada, gracias a ello, de dirigirse uno mismo a los otros seres humanos que viven en su fascinación-ante-el-mundo e incluso de llevarles el conocimiento fenomenológico a fin de poner así en marcha el conocimiento fenomenológico en su interior –todo mediante la objetivación del conocimiento trascendental en el medio del lenguaje natural–, entonces por vez primera se forma algo como una intersubjetividad trascendental" (*Hua Dok II/1*, pp. 135-136).

⁹ De hecho, Husserl, en sus comentarios marginales a esta cita de Fink (en la nota 8), no la objeta, sino que más bien señala que el regreso mundanizador a la actitud natural no es un regreso a la actitud natural simplemente, sino que más bien la actitud natural es transformada trascendentalmente, en la medida en que se está importando a la actitud natural lo que uno ha descubierto en la esfera trascendental (*Hua Dok II/1*, p. 136, n. 434). La objeción de Alfred Schutz de que en realidad no hay una comunidad trascendental, no hay un "nosotros-trascendental", hacia el final de la quinta meditación, sino solo cada yo trascendental constituyendo a todos los otros

(4) Respecto del primero, Walton sugiere que la fenomenología genética establece una tipología de estilos de relaciones entre subjetividades mediante un análisis de acción recíproca que conduce a varios tipos de actos sociales, y "con ello, a las correspondientes personalidades de orden superior"¹⁰ que, junto con los actos compartidos, suministran una base para analizar las habitualidades sociales y las tradiciones¹¹.

No estoy de acuerdo con la idea de las personalidades de orden superior, que, según Alfred Schutz, era el resultado de "un uso excesivamente metafórico de términos inadecuados"¹². Schutz pensaba que los primeros fenomenólogos (y Husserl) utilizaron ingenuamente el método eidético en asuntos sociales debido a su poca familiaridad con las ciencias sociales, con excepción del último Max Scheler, cuya *Esencia y formas de la simpatía*, más sociológicamente sofisticado que su *Formalismo*, muestra una convergencia con los esfuerzos de Simmel y Weber de reducir las colectividades sociales a interacción social entre individuos –un movimiento que Schutz pensó que estaba más cerca del espíritu de la fenomenología misma¹³.

Uno puede atribuir la postulación de personalidades de orden superior en Husserl y Walton a diversos motivos, tales como las habitualidades interrelacionales y normativas que conducen al *Aufbau* de tales uniones personales¹⁴ y que las caracterizan, a ellas y a las personalidades individuales, mucho antes de que se reflexione sobre ellas¹⁵. Este sentido de un pueblo o cultura unificado aparece en la manera como sus participantes creen que ellos mismos comparten un mundo idéntico, con idénticos objetos para todos, a pesar de las diferencias entre los subgrupos¹⁶. Además, las personalidades individuales comunalizadas son conscientes de la unidad de duración¹⁷ de sus personalidades de orden superior, incluso en la percepción de que esta unidad perdura a través de la pérdida de algunos sujetos (por ejemplo, por la muerte) o el ingreso de nuevos miembros¹⁸, como las células de un cuerpo¹⁹, pero de una manera distinta a la de los matrimonios o las amistades, en los que la pérdida de una persona destruye la unión²⁰. Esta duración aparece también en la medida en que el

sujetos solamente para sí mismo, no reconoce que la esfera reducida nunca tuvo como propósito la formación de una comunidad trascendental, la cual solo puede ser lograda cuando uno regresa a la actitud natural desde la actitud trascendental y encuentra que la actitud natural misma ha sido transformada. Cfr. Schutz, Alfred, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", en: *Collected Papers 3: Studies in Phenomenological Philosophy*, edición de Ilse Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, p. 76.

¹⁰ Walton, Roberto, *op. cit.*, § 1.3.

¹¹ Cfr. *ibid.*

¹² Schutz, Alfred, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", p. 73.

¹³ Schutz, Alfred, *The Problem of Social Reality*, *Collected Papers 1*, edición de Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, pp. 140-141; Schutz, Alfred, *Studies in Phenomenological Philosophy*, *Collected Papers 3*, p. 39.

¹⁴ Cfr. *Hua XIII*, p. 101; *Hua XIV*, pp. 90, 182; *Hua XV*, pp. 421, 478-479; Walton, Roberto, *op. cit.* § 1.3.

¹⁵ Cfr. *Hua*, XIV, p. 202. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.2.

¹⁶ Cfr. *Hua VI*, p. 410; *Hua XXXIX*, p. 340; Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.1.

¹⁷ Cfr. *Hua*, XIII, p. 101; Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.2.

¹⁸ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.2.

¹⁹ Cfr. *Hua*, XIV, p. 205.

²⁰ Cfr. *Hua XIII*, p. 101.

horizonte de pasado del grupo puede ser investigado históricamente, como puede serlo el del sujeto personal singular²¹. Finalmente, el motivo principal para las personalidades de orden superior parece residir en la percepción de que los participantes del grupo compartan metas, convicciones, valores comunes, e incluso una voluntad común²².

En todos estos casos en los que miembros de un grupo experimentan habitualidades compartidas, un mundo idéntico en común, una percepción de la duración del grupo, un pasado accesible a la indagación, o metas compartidas –no hay necesidad de concluir que habría una personalidad de una persona colectiva que posee su propia conciencia sobre y por encima de las conciencias de sus miembros. Husserl mismo admite repetidamente que la personalidad de orden superior es solo *análoga* a la de la persona individual²³, y nunca atribuye conciencia a una personalidad de orden superior, ni siquiera al discutir su monadología²⁴.

Sin embargo, quisiera sugerir que lo que empuja a Husserl hacia las personalidades de orden superior tiene que ver con su resistencia a las formas del atomismo interpersonal. Walton subraya con razón cómo Husserl concibió las etapas de la historia de una institución como susceptibles de ser comprendidas interiormente, es decir, como una-con-la-otra y una-en-otra, en vez de como dos exterioridades yuxtapuestas, una-después-de-otra²⁵. De la misma manera, las personas interrelacionadas no deben ser concebidas desde una perspectiva exterior, como si fueran dos objetos, sino vistas interiormente, como sujetos co-relacionados, *Mit-einander* e *In-einander*²⁶. Igualmente, en *Ideas* II, la primera mención de Husserl de las unidades personales de orden superior ocurre en conexión con su rechazo de las objetividades sociales entendidas como una mera *colección* de subjetividades²⁷. Dado el énfasis de Husserl en la importancia de una voluntad común para las personalidades de orden superior y su negación de que tal personalidad exista en la relación entre patrón y obrero²⁸, quizás aprobaría algo como la distinción esbozada recientemente por Raimo Tuomela. Tuomela contrasta una relación de grupo en el modo-nosotros, en el que los miembros actúan por deber por el bien del grupo y por el mantenimiento de su *ethos*, con acciones emprendidas por los miembros en primer lugar por su propio interés (en el modo-yo), como se ejemplifica en las acciones de grupo expuestas en escenarios del tipo del

²¹ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.2; Hua XIV, p. 205. Aquí Husserl enfatiza el carácter análogo de la realidad espiritual supra-personal.

²² Cfr. Hua XIV, pp. 90, 194; Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.3.

²³ Cfr. Hua XIV, pp. 200, 203, 204, 405.

²⁴ Dios no es el todo-de-las-mónadas, sino una *entelequia* o un *telos* hacia el cual las mónadas de nivel inferior se encuentran dirigidas, Hua XV, pp. 610 y 386. Las mónadas son descritas también como no ontológicas, Hua XV, p. 20.

²⁵ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 4.1.

²⁶ Cfr. Hua IV, p. 194, Hua XIV, p. 90.

²⁷ Cfr. Hua IV, p. 196.

²⁸ Cfr. Hua XIV, p. 183.

dilema del prisionero. La insistencia de Husserl en las personalidades de orden superior puede ser rastreada hasta su oposición a un atomismo que pasa por alto el *Ineinander* interior de las relaciones y que se fundaría en el modo-yo más que en interacciones en el modo-nosotros²⁹.

(5) Mi última pregunta tiene que ver con la sección titulada "Metahistoria", en la cual Walton se refiere a la exploración que hace la fenomenología posthusserliana de horizontes que Husserl indicó sin desarrollarlos³⁰, como Levinas, por ejemplo, que describió *Totalidad e infinito* como un examen de los horizontes inesperados del pensamiento, los cuales, sin embargo, no eran reducibles a pensamientos que apuntan a objetos³¹. No obstante, en los temas que se tratan en el apartado "Metahistoria" –tiempo, intersubjetividad y Dios– Walton enfatiza las "visiones convergentes"³² y termina, creo, asimilando muy de cerca el punto de vista de Levinas con el de Husserl, Merleau-Ponty y Henry.

Por ejemplo, se supone que todas las posiciones posthusserlianas implican un tiempo anterior al tiempo, anterior a toda anterioridad representable, pero la peculiaridad de la temporalidad levinasiana se pierde de vista. Por eso, mientras que para Merleau-Ponty el ser natural pre-existe a cualquier recuperación intencional que lo representa (y por eso está más allá de la representación)³³ y para Henry el principio de la Vida Absoluta (Dios) precede a toda cosa viviente, a la cual vivifica y a la cual todo acto de memoria no puede retornar, para Levinas la temporalidad funciona diferente. La temporalidad para él no consiste en algún principio ontológico del ser que precede y excede los esfuerzos epistémicos de recuperarlo, sino que más bien consiste en mi responsabilidad por el otro que precede a cualquier compromiso que pudiera tener lugar en mí³⁴. El rostro del otro lanzándome a la responsabilidad, lo cual tiene lugar como correlato intencional de la revelación (la apariencia plástica, imagen o retrato del otro) que deserta de la fenomenalidad para llegar al rostro³⁵, difiere *toto coelo* de las relaciones ontológicas en las que la naturaleza sostiene la creatividad humana o la Vida Absoluta confiere la vida. De manera similar, el conocimiento o la representación por el lado de sujeto, que no alcanza estos orígenes ontológicos, difiere

²⁹ Cfr. Tuomela, Raimo, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 7, 22, 35, 50, 92. Un ejemplo de actividad en el "modo-nosotros" puede ser el ayudar a otros a mover una mesa en la que todos nos empeñamos en un propósito común (cfr. p. 101). Tanto Tuomela como Husserl ven el papel de la autoridad en tales grupos del modo-nosotros (cfr. *ibid.*, p. 115; Hua XIV, p. 404).

³⁰ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, p. § 7.

³¹ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini: Essai sur l'Exteriorité*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 14 (con anterioridad: Martinus Nijhoff, 1971).

³² Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.3.

³³ Cfr. *ibid.*, § 6.1.1.

³⁴ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 12, 66, 73, 130-131, 133, 157, 176, 191-192, 206.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 114-115.

completamente de la responsabilidad evocada, la cual implica una extrema urgencia, una obsesión, una aproximación al otro que es sabida pero que no es un saber³⁶. El epistémico no alcanzar un exceso ontológico se mantiene todavía dentro de la esfera de la epistemología y la ontología y no es equiparable con la "carencia", que es ética y que nos saca de esa misma esfera. Por eso, Levinas insiste en que el señalar ético "de este pasado pre-original en el presente no sería de nuevo una relación ontológica"³⁷ y el mandamiento inmemorial "diverge tanto de la nada como del ser"³⁸.

Por supuesto, Walton reconoce que la temporalidad según Henry (y Merleau-Ponty) es solo *análoga*³⁹ a lo que Levinas comprende por el término, y Walton entiende también la inflexión ética de la temporalidad en el pensamiento de Levinas⁴⁰; pero, ¿reconoce la peculiaridad radical de la ética misma? Es difícil apreciar la peculiaridad de la ética en la medida en que uno tiene que usar la filosofía, el método descriptivo que uno usa en epistemología y ontología, para presentar lo que es *de otro modo* que ser; por eso, la filosofía que traiciona el decir en lo dicho debe siempre luchar para mostrar la responsabilidad y para reducir la traición⁴¹. A fin de cuentas, sin embargo, asimilar la relación ética a una ontológica es confundir lo que es *de otra manera* que ser y no revierte al ser, con lo que excede nuestra experiencia del ser, sino que todavía permanece dentro de la dialéctica especulativa del ser y lo que es no-ser (porque es mayor que el ser) —es perder la distinción de la que depende *Autrement qu'Être*⁴².

Una inquietud semejante aparece en la discusión sobre la intersubjetividad, donde, a pesar de la mención de "la exigencia irrecusable del otro"⁴³, el enfoque parece concentrarse más en una aparente dialéctica ontológica entre *la alteridad* y su principio rival, *lo mismo*, en la que el último busca siempre reducir el primero a sí mismo⁴⁴. De la misma manera, la mordacidad y asimetría de la interpelación levinasiana son suavizadas, tomándola como uno entre muchos ejemplos de motivación recíproca en el mundo personalista, cuya legalidad, según *Ideas II*, contrasta con la causalidad física del mundo naturalista⁴⁵. Además, el "olvido de sí mismo", que no es bien conocido, pero es develado por Walton, y que converge con temas levinasianos, contrasta, sin embargo, con la explicación que hace Levinas de la responsabilidad, en la que la desposesión del yo comienza no conmigo, sino con las llamadas del Otro, y para la cual no puede ser

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 111.

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.1.3.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, § 6.1.2.

⁴¹ Cfr. Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'Être*, pp. 193-194, 198, 206-207.

⁴² Cfr. *ibid.*, 3, pp. 9-10.

⁴³ Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.2.2. Es notable que en § 6.2.2 se menciona que el otro efectúa en nosotros una "expulsión" ética, pero en *Autrement qu'Être* la expulsión es descrita regularmente como una expulsión "fuera del ser" (*hors l'être*); ver pp. 131, 134, 140.

⁴⁴ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.2.2.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, § 6.2.3. Ver Hua IV, pp. 231, 347.

adecuada ninguna explicación que comenzara con "una disposición permanente a renunciar a mis propios intereses personales"⁴⁶.

Finalmente, no estoy seguro de que la concepción de Husserl según la cual las mónadas tienen "participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad"⁴⁷, pese a todas las buenas consecuencias éticas que esta monadología implica, pudiera ser aceptable para Levinas, cuya parcialidad por la ética condiciona tanto su comprensión teológica que él rechaza jugar un papel en un drama de salvación en el cual uno no fuera el autor o cuyo resultado se imagina otro⁴⁸.

Ninguna de las críticas que he ofrecido aquí alcanza el núcleo de la presentación sistemática que hace Walton de los temas del tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad en la fenomenología. Mis críticas, básicamente, piden solo una clarificación de los horizontes del ensayo mismo, el tipo de clarificación que ha sido típica de la fenomenología desde sus inicios.

⁴⁶ Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.2.3; *cfr.* Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'Être*, p. 160: "le pour l'autre du sujet ne saurait s'interpréter ni comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté *initiale*), ni comme bienveillance naturelle ou 'instinct' divin, ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice".

⁴⁷ Walton, Roberto, *op. cit.*, § 6.3.3.

⁴⁸ *Cfr.* Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, pp. 77-78.