

SUBJETIVIDAD

Graciano González R. Arnaiz
Prof. De Ética y Racionalidad Práctica
Universidad Complutense de Madrid

La pertinencia de un discurso sobre la subjetividad, hay que entroncarla en la otra cara de las proclamaciones filosóficas contemporáneas del final de la idea de hombre y de sujeto y, junto con ellas, del final de la metafísica. En este sentido, la crisis de la idea de sujeto certificaría el momento de crisis de un discurso sobre el significado de la subjetividad y la terminación de la importancia que adquirió la razón para su determinación.

Curiosamente, para toda la filosofía y, más en concreto, para la Filosofía Moral, la consideración de la subjetividad es de suma importancia, pues de la misma manera que cuesta imaginar una película sin protagonistas, es difícil ponerse en la tesitura de pensar una filosofía moral sin sujetos. Sin referente subjetivo no es posible sostener un discurso moral, pues los términos que le explicitan, tales como los de autonomía, obligación, responsabilidad, compasión o cuidado, pero, también, los de consenso, diálogo, compromiso o contrato, no tendrían sentido.

En este sentido, resulta sorprendente esta nueva proclamación del *fin del sujeto*, cuando la propia filosofía moderna (Descartes, Kant...) le había convertido en centro de su reflexión, hasta el punto de proclamar, en su nombre, un cambio de paradigma filosófico. A tratar de encontrar un sentido a esta rotunda crítica de las filosofías posestructuralistas y posmodernas y a proponer una nueva comprensión de la subjetividad que las supere, son las opciones desde las que vamos a intentar proponer una visión de la subjetividad.

Para lograr dicho objetivo, trataremos de mostrar que el fracaso – y la culminación, por tanto, – del proyecto moderno obedece, en gran medida, al fracaso de su propio y original discurso sobre la identidad del sujeto como ‘saber’ de un Yo sobre sí mismo, en el que había basado su idea de subjetividad; para, en un segundo momento, tratar de mostrar un nuevo sentido de la subjetividad desde la clave de la alteridad.

1.- El pensamiento del sujeto: la modernidad

A fuer de radicales, tendríamos que decir que la modernidad es un inmenso programa de identificación de todo a través de la Razón. Gracias a la Razón, el individuo podía dar cuenta de sí, de su ser autónomo como ideal de autorrealización; y gracias a la Razón resultada posible *ordenar* el caos reinante originado por la caída de la autoridad y de la tradición que eran los pilares del Antiguo Régimen.

En una palabra, gracias a la Razón, se inauguraba una 'cultura' de la Razón, que Max Weber acertó al describirla como *proceso de racionalización* y que consistía en adscribir un sentido - una razón de ser - a cada realidad y a cada cosa a través de la razón. Hasta tal punto esto ha sido así, que ha servido para identificar el modelo de lo que denominamos *cultura occidental*.

a.- Una cultura de la razón

El puesto central de la Razón - con mayúscula- es, sin lugar a dudas, el lugar común del proyecto ilustrado. Pero si escudriñáramos sus señas de identidad, observaríamos que su función

prominente estriba en la funcionalidad moral que asume una Razón así considerada. Pues la Razón es el recurso que el pensamiento tiene, una vez desaparecido el Antiguo Régimen, para *ordenar* y *dar sentido* a todo.

De modo y manera que modernidad, subjetividad y moralidad son dimensiones superpuestas que, sin solaparse la una a la otra, participan de una clara vocación de **universalidad**. Al situar al sujeto en el centro de su reflexión, descubre en su principal atributo, que es su razón, una potencialidad para otorgar significado y sentido a todo lo que hace. Lo que conduce a la filosofía a proclamar la primacía de una razón práctica, en la medida en que tiene capacidad para dar un sentido a todo.

Es más, puede leerse este aspecto como trasunto de una dimensión *salvadora* de la razón que es el mejor exponente de una inspiración *monoteísta* de la misma. No en vano, gracias a la razón encuentran significación la interpretación simbólica de la realidad (cultura), en cuyo nombre se fijan unos objetivos para perseguir en lo social (política), procurándose unos medios para que tales objetivos puedan cumplirse (economía).

Cuando este punto arquimídeo entre la lógica de cada una de estas áreas y la orientación de sentido que las entrelaza se quiebra, estamos asistiendo a tres acontecimientos que se desarrollan en cadena: la ruptura de la unidad en los usos de la razón hasta llegar a la proclamación de las diversas razones; el sometimiento del sujeto a una razón cada vez más fuera de él mismo; y la pugna entre las diversas razones por imponer su propio sentido. Cada razón se justifica por sí misma, lo que hace superfluo tener que recurrir a una instancia 'superior'.

En este conflicto, el que más pierde es el sujeto, pues además de cuestionarse el poder de su razón para darse un sentido, comienza una discreta retirada hacia las emociones y los sentimientos como recursos de significación para sus obras. La muerte del sujeto comienza aquí, cuando tiene que recurrir a la parte menos racional de sí mismo para otorgarse un sentido. En el horizonte, se comienzan a vislumbrar dos salidas: iniciar una discreta retirada hacia el interior del propio sujeto cuyo 'saber de sí' se sitúa fuera de su razón; la segunda, una denuncia de esa razón como razón violenta que impide una 'auténtica' realización, cuando era ella la que había sido su guía.

Al final, todo intento, por parte de la razón, de *explicar* o, mejor aún, de *imponer* una significación salida de ella, se salda siempre con un fracaso. Este es el fracaso de la modernidad. Pero también de la postmodernidad, cuando ha intentado elevar a razón la emoción y el sentimiento como explicitación de una tarea de saber sobre sí. A la larga, el resultado es parecido, pues la filosofía como tarea de pensar se especializa en *relatos sentimentales* con los que paliar los déficit de racionalidad que los otros saberes - de la conciencia: psicología, de las demás ciencias positivadas: naturales y espirituales - no terminan de colmar.

b.- modelos de identidad: sujeto y conciencia

La filosofía, de siempre, ha reconocido que la cuestión de lo que uno es, está relacionado con lo que uno piensa, al punto de reconocer que la identidad del Yo es algo reflexivo y formado por él mismo. En este contexto, la modernidad propone el sujeto y la conciencia como dos figuras para decir la identidad, o mejor, la subjetividad.

Este centralismo antropológico del ejercicio de la razón, se resuelve en un saber de uno mismo, que es lo que otorga a lo sabido, la dosis suprema de certeza y seguridad de los conocimientos que andaba buscando la filosofía. El sujeto no necesita salir 'fuera de él' para encontrar *su* verdad. *Su* verdad es, de verdad, *la* suya; la que él se ha dado; la que él ha creado. De modo y manera que puede decirse, con razón, que *su* verdad es *su* vida.

Sin embargo, la filosofía siempre ha tenido sospechas de esa *salvación*, vía conocimiento, merced a la propia actividad de la misma razón. El recurso a una actividad crítica de la razón – Kant - anuncia ya, que de la misma manera que la razón no agota los límites del pensamiento, tampoco el pensamiento termina en lo que de hecho piensa – Descartes -. La filosofía sale al paso de esta dificultad, cambiando al sujeto por la conciencia que pone, de hecho, las condiciones según las cuales todo debe y puede ser pensado. Y todo el mundo es consciente de que quien pone las condiciones es el que manda.

De esta manera, la liberación que auguraba la dimensión crítica de la razón, queda reducida a lo formal o a lo retórico, como expresiones sutiles de formas de subjetividad bajo el modelo de la identidad, ya que la conciencia se descubre capaz de reducir y de dar cuenta de todo; y, por antonomasia, de lo otro que ella misma. Todo estaba a su disposición, puesto que sólo ella estaba capacitada para dar el sentido. El sentido de todos los sentidos. En esta tesitura arranca la fenomenología.

La fenomenología es el sistema filosófico que prima a la conciencia como lugar de una serie de vivencias a través de las que descubrir una base segura para el conocimiento de sí. La conciencia es el órgano de conocimiento. Cabe decir, pues, que la fenomenología es una egología en dos perspectivas: la primera, porque puede presumir de una seguridad en sus conocimientos; la segunda, porque el modelo del conocimiento es la identificación de todo a través de la conciencia que es la que da el sentido. Y esto lo propone, conociendo ya, dos de las críticas más radicales de este modelo, llevadas a cabo por Freud y Nietzsche.

La fenomenología, en lugar de dar cuenta de esta situación crítica de la conciencia, la convierte en especialista de la relación. Y decimos *especialista*, por cuanto se la reconoce capaz, no del descubrimiento de lo de afuera, que ya lo sabe, pero que es irrelevante; lo que *vale* de la conciencia es que pone el sentido, pues se la reconoce con capacidad para poner el tiempo, la palabra y la significación.

En una nueva versión del poder del viejo dios defenestrado, el Yo, como conciencia, se pasea por sus dominios; y la prueba de dicha dominación es que sólo él *puede poner nombres* que expresan su poder y su saber. Son los mismos atributos del dios secularizado; la omnisciencia y la omnipotencia.

Hablar, aquí, es reconocer el poder genuino de una palabra germinal que da cuenta de todo y de todos. El único referente soy yo mismo y mi poder de convocatoria, pues aún cuando reconozca que hay algo fuera de mí, algo 'otro', todo - también lo distinto y los demás - tiene sentido gracias a mí. Este es el trasfondo de una filosofía del sujeto, en clave de identidad, en la que late un modelo de subjetividad como potencia autonomizadora, como actividad y como poder.

Ahora bien, cabría preguntarse si toda la trama del pensamiento se agota aquí, cuando el Yo logra imponer un sentido a todo, a base de reducción y de poder. Y si todo termina aquí, nos interrogaríamos si el viaje del pensamiento no es más que un trasunto del viaje de Ulises que, por más peripecias que sufre, acaba retornando a Itaca. Cuando dicho retorno conlleva la reducción de todo cuanto encuentra a su paso, obligándolo a pasar por el fielato de la conciencia para poder tener significación.

La crisis de la conciencia escenifica la ruptura de su omnímodo poder de significación y de sentido. Cuando la conciencia constata que no puede dar todo el sentido, es cuando comienza a hablarse de crisis de sentido. Crisis en la que se estampa el carácter terminal de la filosofía como metafísica, y el absurdo de su dispersión en una multitud de representaciones in-sensatas. Otra vez, la

escenificación de la ruina de toda la construcción moderna del modelo de la conciencia propuesto por la modernidad.

La denuncia de esta **violencia** inscrita en las maneras de decir el ser, el estado, dios, el yo o el sujeto, la conciencia... son una expresión más de un pensamiento *capcioso* cuyo objetivo final es reducir todo a lo Mismo.

No dar por concluido el lugar de la racionalidad para la constitución del sentido de la subjetividad, a pesar de todo, es seguir apostando porque lo razonable nos siga distinguiendo como humanos. Ahora bien, tal perspectiva no será posible, a menos que reconozcamos ínsito en lo razonable una dimensión de moralidad que la razón no sólo presupone, sino que se la encuentra puesta.

La alteridad como categoría antropológica de la relación con el otro y como constitución óptica de una manera de ser, nos da pie para entender un ejercicio de una racionalidad apasionada por el otro; requerida a mirar al otro para poder decirse. En dicha categoría nos apoyamos para sostener que el pensamiento de la alteridad propicia una nueva manera de entender la subjetividad, en una clave distinta a la de la identidad y, por consiguiente, con una nueva manera de entender el ejercicio de la racionalidad. Esta es su valencia filosófica.

Cuestión a plantear, por tanto, será en qué medida esta *experiencia originaria* de la relación con el otro - la alteridad - enjuicia el planteamiento final de la capacidad de la conciencia para otorgar el sentido y constituye una alternativa a la filosofía moderna del sujeto.

2.- La alteridad: una constitución ética de la subjetividad

Pues bien, en una situación de alteridad, la *cuestión del Yo*, que plantea de modo determinante la filosofía moderna como *yo que piensa*, articula una doble dinámica; pues, si bien es cierto que el órgano del pensamiento es la razón, no es menos cierto que según que la razón se aplique a *saber* de sí misma o a *saber* de lo otro - lo sumergido, lo vivido - asistiremos a dos modalidades de lectura y de decir. La fenomenología que conoce bien esta situación, propone que la identidad - como saber del Yo - no se defina ya por el conocimiento de sí, sino por la *relación*.

La intencionalidad de Husserl, o el ser-en-el-mundo de Heidegger, son formas de decir dicha relación. Pero son formas de pensar la relación que no llegan hasta el final. Pues, de haberla pensado, en radicalidad, habrían descubierto que si la relación expresa ya un desbordamiento del Yo, obligado a salir fuera de sí para poder seguir siendo, lo que manifiestamente se pone de relieve es que hay ya un exceso de significación que el Yo no puede recoger, o, cuando menos, no puede recoger del todo.

La alteridad recoge, y consume, este exceso de significación al proponer que el acontecimiento primero que da sentido a la relación no es su referencia al Ser. El acontecimiento primero es un *acontecimiento antropológico* en el que la relación se dice como relación con otro; como encuentro con él. Este *acontecimiento antropológico*, lugar de la significatividad de todo lo que pueda denominarse humano, escenifica un lugar en el que la conciencia ya no manda; es más, pone de relieve el hecho de que el *criterio* para el sentido no lo pone la conciencia. Me viene impuesto por el otro, de quien dependo para *decirme*; es decir, para darme sentido.

Si tal propuesta fuera adecuada, entonces podemos sostener que dicho acontecimiento de la relación con el otro, es *el hecho de razón* por antonomasia - el punto de partida de toda reflexión filosófica - que hace que la inteligibilidad adquiera ya un tinte moral. Pues el ejercicio de la razón ya nunca se podrá plantear como un ejercicio neutral. Pensar es, antes que nada, una cuestión de

moralidad ya que surge *de y en* la relación con los otros.

Ahora bien, esta manera de entender la alteridad como un acontecimiento de sentido que le sucede al sujeto y que propicia una apertura, no termina en no importa qué sentido - es decir, en el sinsentido - precisamente porque hay un 'decir originario' que traspasa la conciencia y le otorga significación. Es más, la conciencia sólo recupera protagonismo cuando, una vez cuestionada por lo que no puede comprender, es decir, por lo otro que ella misma, *se dispone* a una interpretación de la que ella no es ni principio ni fin. Por esta vía se supera el sesgo inmanentista de la conciencia y del tema del sentido y comienza a abrirse paso el pensamiento de la trascendencia que inaugura esta manera de entender la actividad del pensar desde la relación con el otro; desde la alteridad.

La denuncia que hay que hacer de toda la filosofía, no es consecuencia, como quería Heidegger, del olvido del ser, sino por causa del olvido del otro. Y el problema no es el riesgo de una vida inauténtica, sino el del entre-tenimiento del hombre con las cosas, que hace que el hombre olvide esa relación con el otro. Este es el origen de toda reducción, pero también y, a la vez, de toda violencia y de toda crueldad.

Pues bien, si la alteridad manifiesta esta *situación primera* en la que se pone de relieve el sentido de una relación significativamente humana, labor del pensamiento será preservarla de cualquier tipo de reducción. Reducción que no es posible, gracias a la trascendencia que es el 'lugar' que ocupa el otro. De ahí, la exigencia de dejar que resuene la trascendencia; entendiendo dicha exigencia como quehacer moral. En este sentido, la disponibilidad hacia el otro se traduce en disponibilidad de un pensamiento que se pone al servicio de *lo im-pensable*, de lo que le desborda; en una palabra, en disponibilidad para el pensamiento de lo Otro.

Dar razón de este acontecimiento primero al que, con razón, la razón - toda razón- se descubre adscrita, es la tarea de la filosofía condenada a decir algo que nunca podrá agotar. Todo el programa de la filosofía consistirá, así, en *dar cuenta* - discurso filosófico - de una *situación originaria* - relación con el otro - en la que poder rastrear (huella) una *orientación de sentido* - ética - .

a.- el pensamiento de la trascendencia

La filosofía comienza por el asombro de estar inmerso en un mundo de otros y de no poder no reconocerse - dar razón - en dicho mundo más que *gracias* a ellos; momentos ambos categorizados con el término de encuentro. Un encuentro que cambia el sentido de Ser, pues el ser que soy yo mismo, lo es, en la medida en la que me siento *ob-ligado* a tener que pasar por ellos para poder identificarme como yo. De ahí, que el programa de la filosofía se convierta en un proyecto de *des-identificación*, en el sentido de tener que pensar, y pensarme, desde lo Otro que Yo mismo; lo que conlleva proponer una nueva figura de *subjetividad* como sujeción y como disponibilidad.

Pues bien, esta experiencia única que es "la acogida por parte de un ser, de un ser absolutamente otro", introduce un cambio de perspectiva radical en la manera de entenderse y de entender la autonomía como desproporción de un tiempo que ya no es el suyo y de un lenguaje que no le pertenece. Tiempo y lenguaje 'moralizados' que no pueden convertirse en recursos para poder poder sobre los demás y, por eso mismo, se convierten en las condiciones de posibilidad de un pensamiento de la trascendencia. Pues sólo dichas condiciones, garantizarían un sentido de la realización que apunta hacia el otro sin alcanzarle nunca, sin reducirle.

En realidad, esto es lo que quiere decir que *la ética es la filosofía primera*; sostener que todo *saber de conciencia* no es resultado de un poder que ella tiene, sino exigencia moral de *tener que responder* a un alguien que es anterior, en el sentido de previo, a mí. Tiempo, lenguaje y subjetividad serían, pues, las condiciones de posibilidad de esa experiencia única en la que lo real se comprende en función de la moralidad que supone la experiencia originaria del *estar en relación con el otro*.

La conciencia así, aparece siempre cuestionada, inquietada e in-capacitada para coincidir consigo misma, pues el *acto de razón* consiste en descubrir que es *gracias a otro* como alguien puede decirse. Pero ya no como Yo que se pone a sí mismo, sino como yo solicitado, consagrado y adscrito a lo que no es él, a la trascendencia de una relación con el otro. En una situación como ésta, la verbalización de lo que alguien es, no se dice con la palabra identificadora por excelencia, a saber: *yo soy yo*, sino a través de un posicionamiento de cara al otro, y que reza con el término, *aquí estoy*.

Frente a la fenomenología que intenta interpretar todo sentido en función del ser y de la conciencia, el pensamiento de la alteridad expresa una conciencia des-nucleizada, que sólo aparece como tal conciencia cuando *cae en la cuenta* – discurso de la filosofía - de que tiene que responder al otro y del otro.

El otro me solicita, quiere testimoniar aquí la situación primera de una subjetividad desnucleizada, sin centro, fuera de sí y requerida, no obstante, a pronunciar una palabra/respuesta que la individualiza; es decir, le otorga sentido. Pero, aquí, el hablar no es un trasunto del poder de un Yo, pues todavía no se sabe como yo, sino, antes por el contrario, la respuesta a una Voz que me convoca, que es previa a mí y que no puedo controlar.

Alguien habla porque antes ha escuchado una voz, que viene de la otra orilla de sí mismo y, a la que, no obstante, se siente urgido de dar respuesta. Este es el espacio de la trascendencia; y decirlo, es la cuestión primera de la filosofía, a sabiendas de su inagotabilidad.

Esta constitución ética de la subjetividad, hecha desde la relación con el otro, cuenta con el soporte biopsicológico del individuo, que denominamos *ipseidad*. Lo que sostenemos es que, en términos de sentido y de significado de dicha subjetividad como ipseidad, previo al *saber* de conciencia, hay otro saber de proximidad - alteridad- que testifica una significatividad para lo humano que es anterior y previa al conocer. Y no se olvide que el conocimiento como *saber de...* era la manera como la filosofía occidental había entendido la relación primera con 'lo real'.

Frente a este prototipo, la experiencia originaria de todo sentido y, por tanto, de todo conocimiento es la del descubrimiento del hombre en la **desnudez de su rostro**. Sólo así puede entenderse esa propuesta insólita en la que dicho saber de proximidad ex-pone una exigencia moral de encontrarse soportándolo todo y a todos; es decir, respondiendo de todo y por todos.

b.- la responsabilidad como principio de individuación

La dimensión moral que pone de relieve el encuentro con el otro - que tiene **rostro** - es huella de Algo/Alguien que ya ha pasado, que me ha atravesado. Por lo que el hecho de razón no es más que *caer en la cuenta* de que yo no comienzo en mí; comienzo *gracias al* otro. Pero, por lo mismo, tampoco termino en mí, pues *caer en la cuenta* es, también, descubrir que la orientación de la razón pasa por tener que escuchar antes de hablar. De manera que la **respuesta**, a la vez que se convierte en principio de individuación, es, también, el testimonio de una Voz que ha pronunciado una Palabra, merced a la que todas las demás palabras obtienen significación y sentido. No vale

cualquier Voz, como la que propiciaba Heidegger al referirse a la Voz del ser como escenario primigenio de la filosofía. Y, no vale, porque es una Voz que no manda nada y, así, esta abierta a cualquier interpretación, a cualquier inmoralidad.

La verificación y el contraste de una Voz que dice algo, exigen la prueba ética de tener que pasar por los otros para alcanzar significación humana. Por eso, el Yo, como conciencia, siempre llega demasiado tarde a la cita. Y llega tarde porque precisa de una voz que le saque del sopor - como psiquismo - en el que está como recostado y viviendo su vida, pero sin sentido. En una situación así, es cuando *la escucha* precede al hablar y el conocimiento antes que *saber sobre sí*, es respuesta al requerimiento de una manera de ser y de estar en un mundo con otros. Nada tiene de extraño que sostengamos que es dicha respuesta la que promueve el primer acto de conciencia – caer en la cuenta – de saberse en relación con los demás.

La carga antropológica que contiene *tener que responder* en una situación así, nos faculta para decir que *la responsabilidad es el principio de la individuación* y, por lo mismo, para postular la *estructura responsiva* como dimensión clave de sentido para la subjetividad.

Esta es la clave para entender nuestra propuesta de subjetividad ética. No es que el sujeto se haga bueno, sino más bien que la subjetividad es subjetividad ética debido a la peculiar estructura óptica que adquiere cuando *cae en la cuenta* de que tiene que pasar y contar con los demás para decirse y para ser ‘alguien’; i.e., para tener sentido.

No vale, pues, cualquier planteamiento sobre la alteridad, como tampoco vale cualquier sentido. Es válida aquella alteridad que trasluce la trama antropológica de una subjetividad como responsabilidad, porque invalida toda tentación de una vuelta a lo Mismo; a una manera de entender al otro como *excusa o rodeo* de un pensamiento que termina por capturarlo y reducirlo. Es más, la pregnancia de la alteridad en las distintas concepciones éticas, en nada disminuye el riesgo de su reducción a identidad de lo mismo. Cuando lo Mismo puede ser leído hoy, sin demasiadas reticencias, bajo los descriptores de la globalización, del pensamiento único, de las razones de estado, de la formalidad de un consenso, de lo que hay o de lo políticamente correcto.

Por eso, la carga ética de la alteridad, entendida como responsabilidad, requiere ser reconstruida en torno a la categoría de *humanismo ético*, entendido éste como reivindicación de un ‘espacio moral’ en el que una subjetividad moral pueda llevar a cabo una vida digna, es decir, su vida. La referencia al ideal humano positivado en los derechos humanos y la consideración moral de la dignidad alcanzan a esta luz, unos resortes inusitados.

3.- La filosofía como recurso

La prueba de un pensamiento así, no es la recuperación de un nuevo discurso metafísico, sino, más bien, la *prueba ética* de tener que pasar por los otros, para construir un discurso con sentido; la *prueba ética* de un pensamiento que se sabe que arranca en un contexto ya moralizado, en la medida en la que los criterios no les pone el sujeto, sino que provienen de fuera de él, de los demás, de la desnudez de un rostro expuesto a todos los vientos. El asombro del que nace la filosofía no es fruto de que el mundo exista, sino de que el otro se halle frente a mí.

La tierra prometida de la filosofía es *dar cuenta* de ese primer momento para la significación que es el encuentro con el otro y de la necesidad de tener que responder. De ahí, que el prototipo de viaje de la filosofía no puede ser ya el de Ulises, sino el de Abrahán, que sale de su tierra para no volver. Aperibirse, darse cuenta, extremar la conciencia, en este contexto abierto por la alteridad, es

tomar conciencia de que hay cosas en la conciencia que ella no controla, gracias a la experiencia originaria de mi relación con el otro que me despierta de la somnolencia del psiquismo de la conciencia; pero me despierta como 'ser moral', es decir, teniendo que *responder* de él y por él. Una propuesta como ésta, en la manera de entender la *subjetividad*, es un atentado único contra el principio de identidad que ha resultado ser la piedra angular sobre la que se ha levantado, salvo excepciones, todo el edificio de la filosofía occidental. Las críticas contemporáneas al sujeto y a la conciencia, como figuras eminentes de dicha identidad, nos autorizan para proponer una subjetividad ética en la que la heteronomía, la pasividad y el no-poder, sean dimensiones alternativas a las de autonomía, actividad y poder que habían definido las filosofías del sujeto y de la conciencia.

BIBLIOGRAFÍA

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ, “*La filosofía de la subjetividad de E. Levinas*”, en: JUAN DE SAHAGÚN LUCAS, *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 185-221.

EMMANUEL LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1994 (5ª ed.).

JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.

PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.

SLAVOJ ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona 2001.