

# **Levinas y Luhmann sobre la invisibilidad social. Una aproximación fenomenológica al problema sociológico de la exclusión.**

**Raphael Aybar**

## **Resumen:**

Mi objetivo es ofrecer una aproximación a la vivencia de la exclusión social desde la fenomenología de Levinas y la sociología de Niklas Luhmann. En un primer momento, (1) a partir del concepto de diferenciación social de la sociología de Luhmann, reconstruyo el marco teórico con el que él aborda el problema de la exclusión para mostrar a esta como un fenómeno problemático y de difícil abordaje desde la sociología. Luego de ello caracterizo el problema de la invisibilidad de los agentes dentro de la sociedad y sugiero que el fenómeno de la exclusión debe ser comprendido no como una mera contingencia o inadecuación de la realidad con el concepto sino como una condición estructural de las sociedades. La conclusión de esta primera parte es que las teorías sobre la sociedad no pueden ofrecer una descripción de la exclusión en términos positivos, ya que cae fuera de lo "social" o de un ámbito "fenoménico". Una vez delimitado el problema, (2) abordo la vivencia de la exclusión a partir de los análisis fenomenológicos de Emmanuel Levinas sobre la alteridad. Me aproximo así a cuestiones como qué es ser otro, cómo dar una descripción positiva de aquello que cae fuera de todo orden sistémico y qué se puede saber del excluido desde la fenomenología. Concluyo (3) con una consideración acerca de cómo tal marco fenomenológico permite una consideración del excluido desde su ser corpóreo.

## **Palabras clave:**

Alteridad, corporalidad, diferenciación social, exclusión, invisibilidad, fenomenología

## 0. Introducción

La sociología de Luhmann es uno de los sistemas teóricos más relevantes del siglo pasado. Continuando la línea del funcionalismo de Parsons hacia el denominado funcionalismo estructural, comprende la sociedad como un sistema; siendo el sistema o la estructura una organización que se desarrolla según ciertas funciones que cumplen los agentes que le pertenecen. Al explicar los distintos ámbitos de lo social según las distintas funciones, la idea de esta sociología es la de ofrecer una comprensión de la unidad de la sociedad dada a través de la consideración de aquellos componentes sin los cuales las múltiples funciones no podrían subsistir. La teoría de sistemas tiene, así, una vocación universalista y una pretensión de validez explicativa para todo fenómeno social. Resulta evidente la gran tarea que tiene tal empresa; pese a ello, sólo quisiera centrarme en un asunto particular de la misma, cómo se debe entender a la exclusión y qué puede decirnos la teoría de sistemas de la misma, ¿es acaso un fenómeno que tiene una función ya dada? ¿Es el excluido aquel que no puede ejercer una función en la sociedad?

Levinas, por su parte, desarrolló una fenomenología acerca de la experiencia del extraño o del otro a través de una lectura de la historia de la filosofía que problematiza una serie de conceptos tales como “ontología”, “identidad”, “sujeto”, “libertad”, etc. En esta tradición, entiende, lo otro ha sido comprendido como una determinación del sujeto o como parte de una totalidad. La filosofía occidental, salvo contadas excepciones, es para Levinas un “pensamiento de la totalidad”, es decir, un pensamiento cuya vocación es subsumir la multiplicidad en la unidad, tomar lo otro como una determinación del mismo, y comprende que ello tuvo como correlato una *praxis* de exclusión y violencia reflejada en los totalitarismos del siglo XX. Una vez trazado este problema, Levinas se aproxima de otro modo a la cuestión de la experiencia del extraño, específicamente, a través de una lectura fenomenológico-genética de la relación entre el yo y el otro, que es un intento de concebir al otro fuera de la totalidad o, en sus propios términos, “más allá de la ontología”.

Si bien una aproximación al problema de la exclusión desde autores tan disímiles pudiera pecar de cierta arbitrariedad, el propósito de esta reunión no es otro que

destacar cierta insuficiencia detectada desde la sociología y esbozar un posible marco conceptual desde la fenomenología.

### **1. La teoría de sistemas y el problema de la exclusión**

Para Luhmann los sistemas teóricos no poseen una condición privilegiada para la observación de la realidad; pese a ello, sí son “instrumentos” que sirven para percibirla. La percepción que tiene el sociólogo de la dinámica de lo social es distinta a la de los propios agentes. Estos no están, en principio, interesados en comprender la dinámica de la sociedad; si es que lo están, esto se supedita a sus intereses privados o de grupo. Por ello, agente y observador tiene percepciones diferenciadas, con distintos objetivos. Ahora bien, a diferencia del actor, el observador tiene una “diferencia perceptiva”, que es la capacidad de organizar sistemáticamente sus percepciones. La ciencia organiza el sistema de la experiencia y describe la organización interna del fenómeno en cuestión. Al llevar la multiplicidad a la unidad del concepto, la ciencia no debe eludir la dificultad inherente de su objeto de estudio, me refiero a la complejidad.

Como se trata de organizar, en este caso, la complejidad de lo social, Luhmann acuña el término **teoría de sistemas**. El sistema es en este caso lo *social*, y esto, a su vez, está diferenciado según sistemas particulares de **funciones** (política, economía, cultura, etc.). Al ser una teoría universalista su propósito es encontrar lo que articula tal multiplicidad. Algunas de estas condiciones trascendentales para la socialidad son la comunicación; la diferenciación social; la organización; etc. Estos elementos son reconstruidos en la teoría como las condiciones formales para toda interacción social y forman parte, así, de la estructura del sistema: “Luhmann emplea un principio de diferenciación (sistema/entorno) para llegar a explicar la forma de la diferenciación de la sociedad”<sup>1</sup>. El *sistema* se encarga de la *función*; el *entorno*, en cambio, se refiere –digamos– a la *forma de vida* que subyace a la función y que comprende a una serie de variables que lo tornan más complejo (cuantitativamente) que el sistema (recordemos que este es formal).

La complejidad, en el caso del sistema, se refiere también al proceso por el que los grupos particulares, los subsistemas, se generan como selecciones que están supeditadas a ciertas operaciones que se pretenden realizar. Dada la complejidad,

---

<sup>1</sup> Javier Torres Nafarrete, “La propuesta teórica de Niklas Luhmann”. En: Antonio Camou (ed.). *La*

hay una serie de operaciones y funciones que pueden además incrementarse. Luhmann llama a esta operación aumento de la *complejidad cualitativa*. La idea sería la siguiente: dado que el entorno es más extenso, se precisa de una selección en función a objetivos (ley de *variedad requerida*). Dejemos de lado la manera en que Luhmann comprende la modificación de los mismos sistemas a través de la producción de sentidos y centrémonos en los conceptos de diferenciación social y de exclusión.

*Diferenciación social* es un concepto clave para la sociología<sup>2</sup>. Se trata del proceso por el cual se constituye un orden social, a través de la distinción de sus partes según funciones o algún otro dispositivo. Es algo que puede ser rastreado en todas las sociedades, pero la diferenciación adquiere un grado mayor de abstracción en las sociedades modernas. Así, mientras que en las sociedades tradicionales la diferenciación se basaba en las cualidades y formas de vida, en la modernidad depende de los roles, de la división del trabajo, etc. Luhmann explica de este modo qué es un sistema: “un sistema es (para un observador) una forma, por cuanto excluye algo como entorno”<sup>3</sup>. Los sistemas operan a través de la diferenciación. Se dividen en subsistemas que se excluyen entre sí según sus funciones. En otro lugar, sostiene lo siguiente: “otras diferenciaciones [se refiere aquí a diferenciaciones dentro de sub-sistemas] se presentan como consecuencia de la diferenciación de los sistemas; es decir, pueden explicarse por la diferenciación sistémica, dado que todos los enlaces operativos (recursivos) de las operaciones producen una diferencia de sistema y entorno”<sup>4</sup>. La diferenciación, además, “no es descomposición de un ‘todo’ en ‘partes’, ni en el sentido de descomposición conceptual (*divisio*) ni en el sentido de división real (*partitio*)”<sup>5</sup>. Estas no comprenden que cada sistema-parcial o subsistema recrea al sistema-total no en su contenido sino en su forma, y esta forma no es sino la *diferencia propia* del sistema. Recuérdese que el sistema tiene un carácter formal, y su movimiento propio es generar una exclusión.

---

<sup>2</sup> Véase Niklas Luhmann *La sociedad de la sociedad* (México D.F.: Herder, Universidad Iberoamericana 2007), 471 y Niklas Luhmann, “Inclusión y exclusión”. En: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia* (Madrid: Trotta, 1998), I.

<sup>3</sup> Luhmann, “Inclusión y exclusión”, II.

<sup>4</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 472.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 473.

Una forma, y pienso aquí en el *Menón*, es aquello que limita algo<sup>6</sup>. Limitar es dar un contorno, una estructura; pero esto supone la exclusión lógica de aquello que no responde al criterio de diferenciación por el que se establece el límite, sea porque no está en condición de cumplir la función sobre la cual se genera el límite o porque se opone a tal función. La forma permite la integración de lo que responde al criterio de diferenciación: “un concepto de forma relativo a la inclusión. ‘Inclusión’ indica, entonces, la cara interna de una forma, cuya cara externa es la ‘exclusión’. Por consiguiente, sólo es pertinente hablar de inclusión si hay exclusión”<sup>7</sup>. Esto corresponde a un primer sentido de exclusión en la obra de Luhmann, el cual es lógicamente deducible de la inclusión de los individuos en los sub-sistemas funcionales. Este concepto de exclusión consiste en la exclusión de la individualidad que es inherente a toda participación social: “la inclusión de la persona, esto es, su participación en sistemas parciales mediante diferentes Publikumsrollen, es posible solo mediante la exclusión de la individualidad. ‘Individualidad es, pues, exclusión’ (Nassehi 2006: 127ss)<sup>8</sup>. De este modo, tal concepto de exclusión no contradice al de inclusión, sino que es más bien su *condición de posibilidad*”<sup>9</sup>.

Un segundo sentido de la exclusión ya no la concibe sólo como lo que está afuera del entorno limitado sino como una parte que queda sin marcar en la configuración de la sociedad. Los sistemas son para Luhmann autopoieticos, es decir, tienen un carácter autorreferencial o constituyen a los propios elementos que forman parte de ellos. En ese sentido limitan o establecen “marcas” en relación a la función. En un paradigma típicamente progresista esta autopoiesis implicaría la inclusión total de los individuos a través de su integración gradual y progresiva en los subsistemas. Los excluidos no serían sino los que están “aún por marcar”. Sin embargo, desde este segundo sentido son más bien lo que es residual y no es visto en la autodefinición de los subsistemas.

---

<sup>6</sup> Siendo más preciso, en el diálogo esto correspondería más bien a la definición que hace Sócrates de la figura como límite de un sólido (Cf. *Menón* 76a). Platón. *Diálogos*, 9 vols. (Madrid: Gredos, 2003).

<sup>7</sup> Luhmann, “Inclusión y exclusión” II.

<sup>8</sup> Armin Nassehi, “Inklusion, Exklusion – Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese”. En Heitmeyer, Wilhelm (ed.). *Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2: Was hält die Gesellschaft zusammen?* (Frankfurt/M: Suhrkamp. 2006) Citado por Gianfranco Casuso, “Invisibilidad e incomunicabilidad. Apuntes sobre el estatuto ontológico de la exclusión” (documento inédito, 2014), 6-7.

<sup>9</sup> Gianfranco Casuso, “Invisibilidad e incomunicabilidad. Apuntes sobre el estatuto ontológico de la exclusión” (documento inédito), 8.

Así, esta forma de la exclusión ya no se entiende más como la pérdida de la individualidad en la integración del agente al sub-sistema. No se trata más de un estar-fuera que puede luego volverse un estar-dentro, pues tanto estar-fuera como estar-dentro están ambos posibilitados por la propia definición del sub-sistema que deja una parte sin marcar. Por ello, este segundo sentido de la exclusión apunta a una segregación estructural de determinados individuos frente a los sistemas.

Luhmann toma como modelo de este sentido de exclusión a las favelas de Brasil; en ellas, la exclusión no es sólo política o económica, no se da sólo en un sub-sistema aislado sino que se da en múltiples sub-sistemas, pues hay una segregación sistemática de los individuos frente a estos. Por ello, están aparte de la sociedad, no han sido delimitados, carecen de forma o son invisibles. Tal fenómeno muestra que “la dependencia múltiple de los sistemas funcionales refuerza el efecto de exclusión”<sup>10</sup>. Cito a continuación un ejemplo: “Quien no tiene dirección tampoco puede inscribirse en las escuelas (India). Quien no sabe leer ni escribir tiene pocas posibilidades en el mercado laboral, y se discute seriamente (Brasil) si no debe ser excluido del derecho político de votar”<sup>11</sup>.

La vida moderna comprende a la exclusión no como un fenómeno estructural sino como algo que, en principio, puede ser superado. Un paradigma típicamente progresista cree que la exclusión puede ser superada mediante la integración a algún sistema funcional particular. En ese sentido, se sabe de antemano cuáles son las demandas de los excluidos, pues estos ya son visibles, reconocidos y su situación puede, en principio, ser superada<sup>12</sup>. Si consideramos, empero, la

---

<sup>10</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 500.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> “La lógica totalitaria exige la eliminación del opuesto. Reclama elaboración de uniformidad. Apenas ahora todos los seres humanos devienen seres humanos –dotados de derechos humanos y provistos de oportunidades. Tal lógica totalitaria parece desembocar en una lógica del tiempo. No se pueden ignorar las diferencias en las condiciones de vida, pero sí postergarse como problema temporal. Por una parte se ponen las esperanzas en desarrollos dialécticos con eventuales ayudas revolucionarias; por otra, se pone el esfuerzo en el crecimiento considerando que una mayor cantidad debería facilitar mejores distribuciones, o se refuerza el empeño por la ‘ayuda al desarrollo’ o la ‘ayuda social’ para hacer posible que los rezagados puedan recuperar algo. Dentro de la lógica totalitaria de inclusión, las exclusiones se hacen notar como problemas ‘remanentes’ – problemas que se categorizan de manera tal que no ponga en duda la lógica totalitaria”. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 496.

exclusión como exclusión a los múltiples subsistemas, entonces este término está referido a algo que permanece difuso y ‘sin marcar’<sup>13</sup>.

La exclusión si bien “se reconoce sobre todo por la ruptura de las expectativas de reciprocidad”<sup>14</sup> tiene un lado que permanece relativamente invisible. La perspectiva integracionista que define a las sociedades modernas (perspectiva que asume que las dinámicas sociales conducen a una progresiva inclusión) no considera que la exclusión no siempre se da de manera aislada. Hay, más bien, una interdependencia de los distintos tipos de exclusión<sup>15</sup>. Al plantear la cuestión en términos de integración, “la sociedad moderna se ahorra –al menos por lo pronto– el percibir el otro lado de la forma (la exclusión) como un fenómeno socioestructural”<sup>16</sup>.

A modo de resumen, el problema teórico de abordar la exclusión consiste en que no hay categorías que permitan comprender lo que es invisible dentro de la sociedad, o lo que sistemáticamente cae fuera de los diversos sistemas funcionales. Luhmann detenta un problema y considera que es una tarea pendiente de la sociología encontrar herramientas conceptuales que permitan una aproximación más adecuada a este: “lo más importante es que la teoría de la diferenciación social se enriquezca con una conceptualización adecuada y que abandone la esperanza de que la sociedad puede describirse suficientemente bien desde la perspectiva de la forma típica predominante de una diferenciación estratificatoria o funcional”<sup>17</sup>. La incursión a la filosofía de Levinas que realizamos a continuación intenta repensar nuestra forma de entender tal experiencia, a fin de encontrar una forma de describir positivamente aquello que ha sido excluido y que ha permanecido invisible.

---

<sup>13</sup> Casuso, “Invisibilidad e incomunicabilidad. Apuntes sobre el estatuto ontológico de la exclusión”, 8.

<sup>14</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 493-494

<sup>15</sup> “Los problemas de exclusión en la actualidad tienen un peso distinto. Tienen también otra estructura. Son consecuencias directas de la diferenciación por funciones del sistema de la sociedad en tanto se basan en formas funcionalmente específicas de refuerzo de la desviación mediante el *feedback* positivo, y también por el hecho de que la dependencia múltiple de los sistemas funcionales refuerza el efecto de exclusión”. Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 500.

<sup>16</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 496.

<sup>17</sup> Luhmann, “Inclusión y exclusión”, VI.

## 2. Hacia un concepto de exclusión desde la fenomenología de Levinas

Antes de realizar esta aproximación fenomenológica a la exclusión, permítaseme justificarla. Ante todo, creo conveniente señalar que la fenomenología, a diferencia de las ciencias, adopta una postura de primera persona<sup>18</sup>, pues describe un fenómeno en tanto que es vivido o experimentado por un sujeto. Pero no se queda en ello, sino que partiendo de la vivencia particular intenta determinar la estructura general de toda vivencia. Lo primero que encuentra es su carácter intencional, el que es *vivencia de algo*. Por ello, la experiencia comporta siempre una referencia al mundo, ya que nunca es un proceso aislado<sup>19</sup>. He tomado esta formulación generalísima de la intencionalidad con el propósito de indicar que al fenomenólogo le interesa la vivencia particular sólo porque puede a partir de ella encontrar la estructura de diversos tipos de vivencia: “Algunas personas confunden la fenomenología con una explicación subjetiva de la experiencia; pero una explicación subjetiva de la experiencia debe distinguirse de una explicación de la experiencia subjetiva”<sup>20</sup>.

Ahora bien, ¿qué relación guarda la estructura de la vivencia con la aproximación científica a los fenómenos? “En vez de considerar las cuestiones que conciernen a la manera en que las cosas son dadas a la experiencia como algo insignificante o meramente subjetivo, las tomamos como un presupuesto para todas las ciencias. Para que un científico esté en posición de poder preguntar sobre X, examinar cómo funciona X, y qué la causa, primero debe ser consciente de X. La fenomenología investiga cómo ocurre esto”<sup>21</sup>. Tiene, así, la posibilidad de clarificar algo presupuesto por las ciencias, que adoptan una descripción en tercera persona de sus objetos. El propósito de tal clarificación no es otro que remitir la objetividad a su constitución, es decir, mostrar qué es el objeto que analiza la ciencia a través de su modo de constituirse. Los conceptos que trataré de elucidar a continuación, desde tal aproximación, son los de exclusión y de inclusión, y mi propósito es ver qué se puede ganar para su comprensión remitiéndolos a esta perspectiva vivencial.

Habiendo visto que la exclusión es de un difícil abordaje desde la perspectiva sociológica, quizá sea conveniente examinarla desde la experiencia de la primera

---

<sup>18</sup> Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica* (Madrid: Alianza, 2013), 29.

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> Gallagher y Zahavi, *La mente fenomenológica*, 45.

<sup>21</sup> Gallagher y Zahavi, *La mente fenomenológica*, 56.

persona, con el fin de determinar su estructura general. Para tal propósito, quisiera detenerme en la consideración de Levinas acerca de la vida social. El comportamiento social o la socialidad en el mundo humano es comunicación o comunión<sup>22</sup>. La comunicación como comunión es la participación en algo común. Levinas entiende al mundo en un sentido ontológico, como el horizonte estructurado por una red de sentidos intersubjetivamente validados. La modificación de esta red y, por consiguiente, la del horizonte, se deben a distintos procesos comunicativos. De estos procesos es que surge la comprensión, que es el reconocimiento del lugar que ocupa tal o cual ente en la “economía general del ser”. La relación con el otro tiene la posibilidad de ser comprendida dentro de esta economía: “acontecimientos que contrastan con el mundo, como el encuentro con el otro, pueden estar ahí, y ahí están”<sup>23</sup>. El otro, sin ser un objeto, está al lado de los objetos. Está también en una situación o contexto social y, por ello, puede ser tratado según su lugar o posición. Levinas emplea el término “vestimenta” para referirse al cuidado en la socialidad por cumplir con las formas y relacionarnos con los otros por intermediación de ellas: “La socialidad es decente. Las relaciones sociales más delicadas se llevan a cabo guardando las formas; y salvaguardan las apariencias que prestan una vestidura de sinceridad a todos los equívocos y los vuelven mundanos”<sup>24</sup>. En la socialidad el otro es determinado a través de la vestimenta. La vida social del yo trata de cuidar las apariencias, respetar los usos; en suma, ser decente. Su decencia consiste, pues, en respetar una serie de sentidos fijados, que determinan a los otros según sus respectivos lugares y situaciones, en donde puede ser descritos y comprendidos<sup>25</sup>. Así como en la comprensión los objetos son existencias determinadas, en la socialidad los otros están determinados por su vestimenta, por la forma en que son envueltos sus cuerpos que carecen, sin ella, de significación: “La forma es aquello por lo que un ser está vuelto hacia el sol – aquello por

---

<sup>22</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*. (Paris: Vrin, 1947, 1986). Cito la edición al castellano: *De la existencia al existente* (Madrid: Arena, 2006), 47.

<sup>23</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 46.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> Esto no significa que el otro sea comprendido en todas sus determinaciones, pero sí que es comprendido desde un horizonte, el cual puede conocerse progresivamente: “El ente se comprende en la medida en que el pensamiento lo trasciende para medirlo por el horizonte en que se perfila. Toda fenomenología, desde Husserl, consiste en promover la idea de *horizonte*, que para ella desempeña un papel equivalente al del *concepto* en el idealismo clásico: el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa –como el individuo a partir del concepto”. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1961). Cito la edición al castellano: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2a ed. (Salamanca: Sígueme, 2012), 41.

lo que tiene una cara, mediante la cual se entrega, mediante la cual se anuncia. La forma esconde la desnudez dentro de la cual el ser desvestido se retira del mundo, es precisamente como si su existencia estuviese en otra parte”<sup>26</sup>.

Levinas relaciona la desnudez o exposición corporal del otro a su capacidad de instaurar sentidos y significaciones: “la relación con la desnudez es la verdadera experiencia –si ese término no fuera imposible en una relación que va más allá del mundo– de la alteridad del otro”<sup>27</sup>. El otro en su desnudez cae fuera del orden social de sentidos y valores ya dados y vale como cuerpo. Es así también para Luhmann que piensa la corporalidad como este ámbito que es invisible y que ha quedado relegado: “Mientras que en el ámbito de la inclusión los seres humanos cuentan como personas, en el de la exclusión parecen importar únicamente como cuerpos”<sup>28</sup>.

El otro no está simplemente en otro sitio<sup>29</sup>; su alteridad tampoco reside en que tiene cualidades disímiles a las de uno<sup>30</sup>. “Su característica formal (ser otro) constituye su contenido”<sup>31</sup>. Esta afirmación es central; para Levinas la otredad, propiamente, es una no-forma. Una forma es aquello que torna inteligible algo. La inteligibilidad como tal supone una red de sentidos en donde los significados se remiten los unos a los otros. Decir que el “ser otro” es la forma del otro es, por tanto, un contrasentido. Cabría entonces decir con Levinas que el otro “perfora la forma que, sin embargo, lo delimita”<sup>32</sup>.

Careciendo lo otro de forma, resulta problemático dar una descripción positiva de él, pues lo informe cae fuera de todo orden sistémico en donde se le puede comprender. El otro es invisible y, en tanto otro, está excluido de la socialidad, que no lo comprende sino a través de una forma. Resulta entonces legítimo preguntar cómo entender su alteridad y la vivencia de su exclusión desde una fenomenología que parece indicar sólo su ausencia. A este respecto, resulta incluso más complicado plantear la temática de la inclusión del otro, si tal inclusión supone darle ya una forma o insertarlo en una red de sentidos

---

<sup>26</sup> Levinas, *De la existencia al existente*, 47.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 501.

<sup>29</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 33.

<sup>30</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 215.

<sup>31</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 30.

<sup>32</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 219.

Para aproximarme a tales cuestiones quisiera considerar la siguiente afirmación que hace Levinas en *Totalidad e infinito*: “Invisibilidad no indica ausencia de relación: implica relaciones con lo que no está dado, con aquello de lo que no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba”<sup>33</sup>. En una relación determinante con el otro este se torna visible pero su alteridad es suspendida. La inclusión si es concebida como integración a un sistema de costumbres ya dados, como puede serlo la integración que plantea la modernidad, podría ser una falsa solución al problema de la exclusión.

Quizá una manera adecuada de comprender a la exclusión, siguiendo a Levinas, sea considerarla como una modalidad de la “reducción de lo otro a lo mismo”. La “Mismidad” comprende al yo y a todo contenido externo que ha sido asimilado por él. Es un concepto cercano al de la esfera de la propiedad husserliano . El yo de la mismidad no es un cuerpo, sino una identidad que se determina a través de su relación con otras identidades dentro de la economía general del ser. Por ello equivale, en el fondo, al horizonte en donde el yo personal deviene una existencia determinada, junto con otras existencias también determinadas<sup>34</sup>: “la posibilidad de poseer, o sea, de suspender la alteridad misma de lo que no es otro más que de entrada y otro respecto de mí, es la *manera* de Mismo”<sup>35</sup>. La “reducción de lo otro a lo mismo” sería, pues, próxima al primer sentido de la exclusión de Luhmann, según el cual la ‘individualidad’ queda excluida cuando se ingresa a un sub-sistema en calidad de persona o sujeto abstracto. Afirmando esto porque desde una reducción tal el otro es asimilado como parte del yo; así, adquiere un sentido. El problema es que pierde su capacidad de interpelar, de instaurar sentidos y de romper con una totalidad de sentidos sedimentada.

Para aproximarme al segundo sentido de la exclusión de Luhmann, en tanto invisibilidad estructural o segregación sistemática, quisiera atender a la significación de lo corporal (el propio Luhmann señala que los excluidos parecen

---

<sup>33</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 28.

<sup>34</sup> Este concepto es la reinterpretación de Levinas del concepto de subjetividad Husserliano: “Husserl, al menos el tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad. En otras palabras, la subjetividad trascendental solo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural”. Jesús Adrián Escudero, “La actualidad de la fenomenología Husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración. *Eidos*, n° 18, 2013, 29.

<sup>35</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 32.

contar sólo como cuerpos). Esbozaré, así, el modo en que el cuerpo adquiere expresividad y cómo en esta se alberga una posibilidad de describir a lo excluido en su propia potencia y su capacidad de instaurar sentidos desde fuera de la totalidad, no concibiendo así lo corporal como una pura pasividad sino como la posibilidad de expresión de lo otro. Puestas así las cosas la inclusión puede ser planteada de una forma distinta; no más como la integración a un orden sistémico ya dado sino como la disrupción de este orden a través de la interpelación de lo que está fuera de este.

Levinas diferencia el cuerpo inerte del cuerpo animado. A esta distinción subyace el concepto de vida de Bergson que cito aquí: “la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia estriba en desarrollarse en forma de efusión<sup>36</sup>, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso”<sup>37</sup>. Vivo es aquel cuerpo que puede reaccionar ante algo<sup>38</sup>. Una conciencia encarnada mantiene una relación con algo distinto de ella, la alteridad, que comienza con en la sensación de su propio cuerpo y con la sensación del cuerpo del otro: “el cuerpo que, sobre la tierra, que le es exterior, *se sostiene y puede*. El ‘en casa’ no es un continente sino un lugar en que *yo puedo*”<sup>39</sup>. La distinción entre cuerpo y mundo es difusa, el cuerpo es una *cosa* en el mundo que al mismo tiempo lo *habita* sosteniéndose y ejerciendo en él su poder. El yo se distingue del mundo porque siente su peso y el peso de los otros cuerpos; por ello, Calin ha afirmado que “el *yo* pienso retorna al *yo peso* como a su condición”<sup>40</sup>. La materialidad del cuerpo, además, es distinta a la materialidad de la mera cosa porque cuando los cuerpos exteriores chocan con el cuerpo propio se produce una “reacción intencional”, según la expresión de Levinas.

El cuerpo sentido percibe y se auto-percibe. No sólo es pasivo ante las sensaciones, sino que reacciona ante ellas. Tiene, pues, una actividad intencional que es el posicionarse y que posibilita ulteriores actos correspondientes a esferas

---

<sup>36</sup> El traductor emplea el término “surtidor”.

<sup>37</sup> Henri Bergson, *Mémoire et vie. Textes choisis par Gilles Deleuze* (Paris: P.U.F., 1957). Cito la edición al castellano *Memoria y vida* (Madrid: Alianza, 1977), 99.

<sup>38</sup> Las dos caras del concepto de vida de Bergson son las siguientes: “la resistencia que la vida experimenta de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva –debida a un equilibrio inestable de tendencias– que la vida lleva en sí”. Bergson, *Memoria y vida*, 98.

<sup>39</sup> Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 32.

<sup>40</sup> “Le *je pense* renvoie au *je pèse* comme à sa condition”. Rodolphe Calin, “Le corps de la responsabilité: sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas”. *Les études philosophiques*, vol. 3, n°78, 2006, 302.

superiores de la racionalidad. De este modo, su ser corporal antes que un dato es algo sentido por el propio yo, *es lo sensible vivido en el nivel del cuerpo propio*<sup>41</sup>.

La intencionalidad es lo que permite al yo la salida de sí o su relación con la exterioridad<sup>42</sup>. Esta relación depende de que el otro apele sensiblemente. Sólo se es mismo en tanto que el yo se identifica asumiendo lo otro de sí como suyo en una esfera de la propiedad, con lo que lo central del cuerpo es el “tenerse”: “tenerse a sí mismo como el cuerpo que se sostiene sobre sus piernas. Hecho que *coincide* con el de *orientarse*, es decir, de adoptar una actitud respecto de...”<sup>43</sup>. La sensibilidad es reacción corpórea ante lo sentido, que es intencional porque produce cinestesis que “orientan” el cuerpo hacia cierta dirección según la motivación respectiva; así, “lo subjetivo no conserva el sentido arbitrario de algo pasivo y no universal”<sup>44</sup>.

La sensación, afirma Levinas, “introduce, en una relación que se mantiene como la polaridad sujeto-objeto, una pertenencia del sujeto al objeto”<sup>45</sup>. Su primacía reside en que la conciencia que constituye el mundo de sentidos se constituye a sí misma a través de lo sentido: “La corporeidad de la conciencia acota exactamente esta participación de la conciencia en el mundo que constituye; pero esta corporeidad se *produce* en la sensación”<sup>46</sup>. La sensación tiene un lugar corporal pero el cuerpo depende de las sensaciones (sin ellas no podría formar habitualidades o no tendría contenidos); así, genera en el yo contenidos distintos a él que lo configuran. Estamos originariamente vinculados al cuerpo propio que vive, siente y experimenta al mundo y a los otros cuerpos físicos. De este fondo emerge el mundo de sentidos y la propia socialidad. Como el ser cuerpo en el mundo implica habitarlo, la conciencia encarnada nunca está a la intemperie; por el contrario, se sitúa y afirma a sí en el mundo.

---

<sup>41</sup> “En el capítulo dos de la tercera sección de *Ideas II*, “La motivación como ley fundamental del mundo espiritual”, especialmente los §57 y §58 Husserl aborda la temática del “yo puedo”.

<sup>42</sup> “Levinas considère d’abord que la présence auprès des choses qu’exprime l’intentionnalité est une transcendance, car cette transcendance est une *ouverture sur*. L’intentionnalité phénoménologique est alors valorisée par Levinas parce qu’elle est promotion d’une transcendance au sens d’une ouverture sur l’altérité et l’extériorité: la conscience est auprès des choses, éclatée vers elles. La caractéristique essentielle de l’intentionnalité est donc ici pour Levinas la transcendance”. Claire Pagès, «“Distance et proximité”: les deux lectures levinassiennes de l’intentionnalité». *Bulletin d’analyse phénoménologique*, vol. VI, n°8, 2010, 271.

<sup>43</sup> Emmanuel Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1974). Cito la edición al castellano: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Tr. de Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005, 175.

<sup>44</sup> Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 175.

<sup>45</sup> Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 224.

<sup>46</sup> Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 225.

### **3. Consideraciones finales**

Quisiera terminar con una breve consideración sobre cómo este análisis de la corporalidad permite una aproximación positiva al excluido y a su eventual inclusión. Abordar la corporalidad ha tenido como fin mostrar que si bien el excluido vale como cuerpo, eso no significa que carezca de significación ni que no pueda generarla. La significación de lo corporal tiene una dimensión activa que es paralela a la capacidad discursiva. Ello se debe a que el cuerpo animado es susceptible de respuesta y de reacción. Si concebimos las habitualidades de los cuerpos como totalmente dependientes de los órdenes sistémicos en los que están adscritos, entonces puede perderse de vista que tales ordenes emergen desde este estrato originario de significación.

Lo antes dicho implica que los sistemas, por más cerrados que se precien, son afectados por algo que les excede. Tal apelación excede al ámbito de las funciones que solo reproducen al sistema y demanda la legitimación e inclusión de tal excedencia. Tal legitimación no puede ser meramente formal ni responder solo a la tolerancia, sino que supone además un cambio de percepción de los individuos. Las habitualidades de los otros nos afectan y nos trasforman, reconfiguran nuestro mundo de sentidos. Por esto, aquel que ha sido relegado tiene, en potencia, una capacidad expresiva y puede trascender la lógica reproductiva de los sistemas funcionales.

Los cuerpos sociales son, entonces, capaces de alterar los ordenes sistémicos (en el caso de que formen parte de uno) o, en caso de estar excluidos, de crear uno distinto. Si esto es así, una aproximación a la inclusión debe tomar en consideración que no resulta sin más legítimo integrar a los excluidos si ello significa destruir sus habitualidades y sus formas de vida (que se han generado 'al margen'); en todo caso, una inclusión que quiera respetar su alteridad debe tener presente que más que integración la inclusión es una tensión. No se trata de que los otros se integren a nuestras formas de vida sino de que sus formas de vida sean capaces de interpelar a las nuestras y a la inversa. Esto correspondería a la propia dinámica entre corporalidad y sentido. Sólo así, considero, la potencia activa del cuerpo excluido puede expresarse y, con ello, adquirir visibilidad.