

# **El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica**

**The Problem of the Experience of the Other  
and the Sense of a Phenomenological Ethics**

**PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ**  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México

Este trabajo plantea una breve revisión de la concepción de la ética en la fenomenología tomando como piedra de toque el problema de la experiencia del otro. Se sostiene así que frente a la postura clásica de Husserl que define como objeto de la ética una teoría del valor o axiología, es en la cuestión de la alteridad del otro donde se muestra la valía de la perspectiva fenomenológica para elaborar una ética tal y como la ha desarrollado la obra de Levinas.

This work makes a brief review of the conception of an Ethics in Phenomenology taking as a touchstone the problem of the experience of the other. It is claimed, thus, that against the classic position of Husserl, who defines as the object of an Ethics a theory of value or axiology, it is in the question of the alterity of the other where the merits of the phenomenological perspective in order to elaborate an Ethics such as has been developed in the work of Levinas can be shown.

Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo.

EDMUND HUSSERL, *Psicología fenomenológica*

El término yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos.  
La responsabilidad para con los otros no ha sido  
un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada,  
que los límites de la identidad no pueden retener.

EMMANUEL LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

## § 1. Lo ético en Husserl

La intención del presente ensayo es mostrar la conexión interna entre el problema de lo que Husserl llamó la "experiencia de lo extraño" y el sentido de una ética de raigambre fenomenológica. Con ello quiero sostener que únicamente con la adecuada conceptualización del problema de la alteridad se podrán establecer los aspectos fundamentales de tal ética. Esto nos lleva necesariamente a realizar la revisión de una serie de problemas íntimamente conectados con la cuestión del estatuto tanto ontológico como epistémico de la subjetividad que suponen los análisis fenomenológicos. La ética aparece, en efecto, dentro del horizonte de cuestiones planteadas por Husserl a lo largo de su obra<sup>1</sup>. Desde muy temprana época Husserl dedica cursos a temas de ética, lo que Ullrich Melle ha llamado el periodo de la "ética de la pre-guerra"<sup>2</sup>. En esos cursos Husserl sostiene una concepción dominada por una teoría del valor que busca alcanzar leyes que dominen en el ámbito de lo ético y que identifica con los sentimientos y la voluntad desde una perspectiva claramente brentiana<sup>3</sup>. De ello es testimonio una definición de la ética que encontramos en el mencionado curso: "La ética es la disciplina científica, más precisamente, la doctrina de las reglas que investiga los supremos fines de la vida; por otro lado, también busca asentar las reglas que deben

---

<sup>1</sup> Cfr. Roth, A., *Edmund Husserl etische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960, p. X.

<sup>2</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908/1914, *Husserliana*, vol. XXVIII, Dordrecht: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publisher, 1988. Cfr. Melle, U., "The Development of Husserl's Ethics", en: *Études phénoménologiques*, n° 13-14 (1991).

<sup>3</sup> Cfr. Melle, U., "Husserl's Phenomenology of Willing", en: Hart, J. G. y L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1997, pp. 169-172.

facilitar al actor individual un orden racional de vivir y hacer en vista de esos fines"<sup>4</sup>. Para Husserl, existe una clara afinidad entre la ética y la lógica, decantándose así por una axiología o teoría del valor para definir el ámbito puro de lo ético. Se trata del valorar como un acto que encierra una representación de lo querido y deseado, es decir, es una objetivación de la voluntad. Las leyes axiológicas son expresiones de la conciencia volitiva pero, eso sí, siempre remiten a una conciencia intelectiva. Esta visión de la ética se mantendrá a lo largo de su obra y hay que comprenderla como parte del esfuerzo de realizar una crítica radical del escepticismo y el relativismo<sup>5</sup>. El querer, el sentir y la voluntad quedan subordinados ontológicamente al modelo de la conciencia lógica-teórica, pues, como sostuvo en *Ideas I*, "todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo 'lógico' explícita o implícitamente"<sup>6</sup>. Esta visión de lo ético guiada por el ideal de cientificidad ya estaba presente en el artículo aparecido en la revista *Logos* en 1911:

(...) la filosofía, (...) de acuerdo a su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, (...) representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y lo absoluto en el dominio del valor y de la voluntad)<sup>7</sup>.

Se considera que la ética husserliana encuentra un punto de inflexión después de la Primera Guerra<sup>8</sup>. La axiología y la teoría del valor ceden su lugar a uno de los máximos representantes del idealismo alemán: a partir de las lecturas de la obra de Fichte, la ética jugará un papel fundamental en la idea normativa de humanidad de Husserl<sup>9</sup>. Y en efecto, en sus conferencias sobre "El ideal de humanidad en Fichte", dictadas entre 1917 y 1918, hace suya la exigencia fichteana de subordinar lo teórico al ámbito de lo práctico<sup>10</sup>. Ya para inicios de la década de 1920 Husserl plantea el problema de la ética desde una discusión con los representantes más señeros de la tradición moderna en el curso *Introducción a la ética* de 1920 que repetirá en 1924<sup>11</sup>. Junto con los artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo* entre los años 1923 y 1924 sobre el

<sup>4</sup> Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908/1914, p. 384.

<sup>5</sup> Cfr. Melle, U., "Ethics in Husserl", en: Embree, L. (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1997, pp. 180-184.

<sup>6</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1962, § 177, p. 282.

<sup>7</sup> Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1962, p. 8.

<sup>8</sup> Cfr. San Martín, J., "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920", en: *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994, p. 280.

<sup>9</sup> Cfr. Buceniece, E., "The Ethical Evolution of Mankind in Husserl's Phenomenology", en: *Analecta Husserliana*, vol. 55 (1998), pp. 3-11.

<sup>10</sup> Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, *Husserliana*, vol. XXV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-293. Cfr. Hart, J. G., "Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity'", en: *Husserl Studies*, vol. 12, nº 2 (1995), pp. 135-163.

<sup>11</sup> Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)*, *Husserliana*, vol. XXXVIII, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

problema de la renovación (*Erneuerung*), esta etapa constituye para algunos especialistas la expresión más clara de una ética fenomenológica<sup>12</sup>. La postura ética de Husserl en estos escritos se encuentra, en efecto, alejada de los presupuestos de la axiología y la teoría del valor y mucho más cercana a una concepción de la razón práctica a través de una lógica de la voluntad que incorpora al análisis trascendental el campo de los sentimientos, pero no solo eso. También encontramos la introducción de la dimensión personal de la subjetividad y de los objetos espirituales que ya había sido planteada en las *Ideas II*<sup>13</sup>. Pese a las diversas críticas al planteamiento kantiano sobre la ética, Husserl acaba por reconocer que es en él donde la filosofía alcanza ese estatuto de un saber universal tanto teórico como práctico en cuanto asunción de responsabilidad última<sup>14</sup>, y que se expresa en sus últimos escritos a través de la figura del filósofo como "funcionario de la humanidad"<sup>15</sup>. Esto exige, pues, "la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad"<sup>16</sup>. Ideal de una vida guiada por una concepción de lo ético donde la autonomía y la libertad se constituyen en expresiones más puras de la racionalidad, y que tiene como consecuencia, como sostuvo en sus conferencias sobre Fichte, la asunción de un "orden moral del mundo"<sup>17</sup>. Como ha señalado Julia V. Iribarne, los temas del amor, la libertad y la persona se constituyen en los ejes centrales de la ética husserliana<sup>18</sup>. Y aquí nos topamos con una perplejidad: ¿por qué el problema de la experiencia del otro no constituye un referente para la ética de Husserl y sí el amor, la libertad y la persona? Recordemos que estas nociones son centrales en la filosofía práctica de Fichte, y quizá por ello sea que este juegue un papel fundamental en la concepción ética de Husserl, pues aparentemente la primacía del yo, como afirmación de sí, libertad, implica para Husserl la posibilidad de un ser moral. Pero, ¿por qué la experiencia del otro no es un tema de reflexión ética sino que se la ubica preponderantemente en un nivel epistémico? Baste recordar que la finalidad de la "Quinta meditación cartesiana" es mostrar cómo se constituye la objetividad del mundo a partir de la subjetividad

<sup>12</sup> Cfr. Hoyos Vázquez, G., "La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural", en: Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 2002. Cfr. también Iribarne, J. V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007, pp. 61-81; Melle, U., "Husserls personalistische Ethik", en: Centi, B. y G. Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'Etica di Edmund Husserl. Quaderni di Filosofia 2*, Napoli: Bibliopolis, 2004, pp. 327-356; Vargas Bejarano, J. C., "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la 'renovación' y ética personal", en: *Estudios Filosóficos*, 36 (2007), pp. 61-93.

<sup>13</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: IIFs, UNAM, 1997, sección tercera.

<sup>14</sup> Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Husserliana*, vol. VII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956, pp. 282-287. Cfr. Hoyos Vázquez, G., *Intentionalität als Verantwortung*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

<sup>15</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>17</sup> Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, p. 277.

<sup>18</sup> Cfr. Iribarne, J. V., *De la ética a la metafísica*, pp. 168-174.

trascendental. Por la ascunción de este punto de partida, Husserl no logró escapar a los supuestos de la tradición filosófica que lo reclama y que halló en Fichte un punto culminante.

Y, en efecto, el principio del cual partía la filosofía de Fichte era una radicalización de la idea kantiana sobre la unidad de la apercepción trascendental, del "yo pienso" que debe poder acompañar a todas mis representaciones, cuya formulación fundamental es "Yo=Yo". "Yo estoy puesto porque yo me he puesto. Yo soy porque yo soy (*Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, weil ich bin*) (...) La proposición: A=A vale originariamente únicamente del yo (*Nämlich der Satz: A=A gilt ursprünglich nur vom Ich*)"<sup>19</sup>. Principio axiomático que tal vez constituye el planteamiento más arrogante del pensamiento occidental; el primado de la identidad de lo mismo como unidad originaria es una tesis que recorre toda la filosofía occidental "desde Jonia hasta Jena"<sup>20</sup>. En el idealismo alemán el sujeto es tomado como *fundamentum inconcusum*, dejando atrás la incertidumbre propia del *cogito* cartesiano, pues para Fichte la tesis del "Yo absoluto" no necesita demostrar la existencia de Dios para obtener la certeza que implica el principio del idealismo. Fichte subsana una deficiencia del *cogito* cartesiano al eliminar todo recurso a algo externo de sí, a toda trascendencia. En el fondo, esta postura solo representa una modalidad más que asumió el problema del *cogito* después de haber sido introducido por Descartes. Como lo señaló en su momento Étienne Gilson, en el pensamiento cartesiano, especialmente en su planteamiento en torno a la naturaleza del *cogito*, perviven elementos de la filosofía medieval que paradójicamente buscaba superar<sup>21</sup>. La exigencia cartesiana de acceder a un punto de partida claro, evidente e indubitable sobre el cual se pudiera edificar la nueva ciencia de la modernidad, se encontraba desde sus inicios imposibilitada para ofrecer esa pureza que la duda metódica prometía otorgar al pensamiento. *Cogito* herido (*cogito blessé*), según la afortunada expresión de Paul Ricoeur, que en la necesidad de servir como criterio de fundamentación no ha podido dar cuenta de sí mismo<sup>22</sup>. De ahí que Fichte tenga que recurrir al "no-Yo" para definir el "Yo"<sup>23</sup>. Y pese a que su idealismo lo llevó a considerar

<sup>19</sup> Fichte, J. G., "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" (1794, 1798 [segunda edición]), en: *Zur Theoretischen Philosophie* I, edición de I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, tomo I, p. 69.

<sup>20</sup> Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 52.

<sup>21</sup> Gilson mostró la dependencia de Descartes con respecto a la filosofía escolástica, especialmente en su concepción de la subjetividad; *cf.* "Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne", en: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1975, pp. 245-255. Es conocida la relación entre el planteamiento cartesiano del *cogito* y la filosofía de Agustín; Descartes utiliza el mismo argumento que en su momento blandió Agustín contra los escépticos: *si enim fallor, sum*. *Cfr.* San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 3; *De civitate Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1 y *De Trinitate*, X, 10. Sobre la relación entre Descartes y Agustín, *cf.* Gouhier, H., *Cartésianisme et augustinisme au xvne siècle*, Paris: Vrin, 1978; Marion, J. L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris: PUF, 1986, pp. 138 ss.

<sup>22</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. XXIII-XXVIII.

<sup>23</sup> Fichte, J. G., "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794, 1802 [tercera edición]), en: *Fichtes Werke*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, tomo I, pp. 101 ss. *Cfr.* Neuhauser, F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, capítulo 3: "The Self-Positing Subject and Theoretical Self-Consciousness", pp. 66-118.

el "Yo" como sujeto, logra vislumbrar que en la relación dialéctica entre el "Yo" y el "no-Yo" se anuncia ya una detrascendentalización de la filosofía de la conciencia, pues dicha dialéctica señala, antes que una pura relación abstracta entre términos, una relación intersubjetiva expresada en los pronombres de la primera y la tercera personas. Según Luc Ferry, Fichte desarrolla en su filosofía del derecho una crítica rigurosa a la idea de un deber moral individual, pues la idea misma de deber en su sentido jurídico presupone la intersubjetividad, esto es, el mutuo reconocimiento de los individuos en un sistema de leyes<sup>24</sup>. Para el "yo", el "él" es un "no-yo", como lo es también el "tú". Por ello, "el problema de la autoconciencia de la libertad (*self-consciousness of freedom*) es el punto de partida de Fichte para explicar la intersubjetividad"<sup>25</sup>. Según esto, las filosofías de la conciencia no pueden dar cuenta de la alteridad como estructura fundamental de la relación del ser humano con el mundo, con los demás y consigo mismo. En esta tradición, el carácter primario de la relación sujeto-objeto se deriva de la idea de un sujeto pre-lingüístico y, por ende, pre-social. En la filosofía fichteana se realiza por primera vez, desde el interior de esta tradición, una crítica de aquellas posturas que no han considerado el carácter genérico del hombre, pues la individualidad implica necesariamente la intersubjetividad. Fichte pone un especial énfasis en señalar que esta se da solo entre seres que se asumen como libres en un ejercicio de autorreflexión. Si esto es así, el planteamiento fichteano se encuentra en la paradójica situación de necesitar del otro para poder llegar al concepto de un ser libre y solo lo logra a partir de una intersubjetividad "ya siempre" (*immer schon*) supuesta, mas esta es posible únicamente entre "seres libres"<sup>26</sup>. Se trata de un círculo vicioso.

Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la ciencia*, como en su *Sittenlehre*, del círculo de toda la filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad que tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse en objeto<sup>27</sup>.

Fichte subsana el problema de la existencia del otro postulando que la intersubjetividad es condición de posibilidad trascendental de la subjetividad. Pero solamente traslada la cuestión del otro a un campo conceptual en el cual pierde sentido la pregunta por la alteridad. "En tanto que la teoría de la reflexión supone un sujeto ya

<sup>24</sup> Ferry, L., "La deducción del derecho como espacio de intersubjetividad", en: *Filosofía política 1. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México: FCE, 1997, pp. 129 ss.

<sup>25</sup> Williams, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 54.

<sup>26</sup> "Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander" (Fichte, J. G., "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre" [1796], en: *Zur Rechts und Sittenlehre 1. Fichtes Werke*, edición de I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, tomo III, p. 8).

<sup>27</sup> Habermas, J., *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990, p. 199.

existente, supone aquello que en realidad tendría que constituirse apenas en la referencia a sí<sup>28</sup>. No basta decir que la intersubjetividad es primero que la subjetividad, pues finalmente Fichte sigue sosteniendo que el sujeto libre, autónomo y reflexivo es el origen del sentido. Frente a esta tesis fichteana, Emmanuel Levinas sostendrá que "todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental a Fichte"<sup>29</sup>.

El sujeto libre, el "Yo=Yo", define un supuesto metodológico que consiste en asignar a una entidad formal la producción del sentido y la significatividad de las estructuras del mundo en las que se instala la subjetividad. Esta cuestión encuentra una de sus expresiones contemporáneas más acabadas en los planteamientos husserlianos en torno a una estructura intersubjetiva universal planteada desde una doble vertiente. Primero, como relación intermonádica, propuesta por medio de la cual Husserl busca rescatar la irreductible individualidad de cada sujeto y que encuentra su mejor expresión en la doctrina leibniziana de las mónadas.

Pero el único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que ser constituido originariamente por sí mismo, y la totalidad del ser absoluto es el ser del universo de los sujetos trascendentales que se unen en una comunidad real y posible. Así, la fenomenología conduce a la *Monadología* anticipada por Leibniz en un *aperçu* genial<sup>30</sup>.

Segundo, como "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), ámbito pre-temático de valores, creencias, etc., sobre el que actúan los individuos y sin el cual sería imposible la interacción y entendimiento mutuos<sup>31</sup>. En este punto coincidirán las aspiraciones del idealismo alemán representadas por Fichte con la fenomenología husserliana, pues la exigencia de hacer de la filosofía un saber fundamental (*Grundwissen*) solo era posible gracias a la reflexión de la subjetividad: a través de ella podía tornarse ciencia (*Wissenschaft*) la filosofía<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*, Madrid: FCE, 1993, p. 50.

<sup>29</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 165. Al asumir el análisis de la intersubjetividad desarrollado por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, Ricoeur parte, como lo exige todo modelo anclado en los supuestos de la tradición reflexiva, de la afirmación originaria de un "yo" y a partir de él intenta construir el sentido del otro. Cfr. Ricoeur, P., "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad", en: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II, México: FCE, 2002, pp. 259-278.

<sup>30</sup> Husserl, E., *Erste Philosophie 1923/1924. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana*, vol. VIII, 1956, p. 190. Sobre la relación entre Leibniz y Husserl, cfr. Cristin, R., "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", en: *Studia Leibnitiana*, vol. XXII, n° 2 (1990), pp. 163-174; y Mertens, K., "Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz", en: *Husserl Studies*, vol. 17, n° 1 (2000), pp. 1-20.

<sup>31</sup> Sobre los problemas y ambigüedades que presenta el concepto de "mundo de la vida", cfr. Claesges, U., "Zweideutigkeiten in Husserl Lebenswelt-Begriff", en: Claesges, U. y K. Held (eds.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, pp. 85-101.

<sup>32</sup> Hyppolite, J., "L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien", en: Van Breda, H. L. y J. Taminaux (eds.), *Husserl et la pensée moderne*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1959, pp. 173-182. Un estudio relativamente

## § 2. Repensando la subjetividad

A la luz de lo anterior proponemos una interpretación de la fenomenología donde el ámbito de la ética se constituye como estructura básica de la subjetividad, pero esta tesis solo se tornará comprensible clarificando la relación entre el fenómeno de la autoconciencia y la alteridad, que se constituye así en el núcleo de nuestra argumentación. Este es el profundo significado de la fenomenología en lo que toca al problema de la experiencia del otro: en la propia subjetividad ya están dadas las condiciones de la interacción, de la relación con lo otro (*autre*) y el otro (*autrui*)<sup>33</sup>. La subjetividad se presenta como una suerte de dialéctica entre lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo otro; intersubjetividad originaria situada en la inmanencia del sujeto, intersubjetividad como separación y trascendencia. "Llevo a todos los otros en mí como en sí mismos apesentados, y al apesentarse me llevan en sí de la misma manera"<sup>34</sup>. La aporía a la que se enfrenta el proyecto husserliano es dar cuenta de esta estructura de alteridad sin que intervenga en ella la actividad del sujeto. Jacques Derrida ha puesto de relieve esta cuestión; la problemática de la síntesis pasiva muestra la existencia de un núcleo de alteridad presente en todo acto intencional. Entre el acto intencional y su objeto no hay cumplimiento total, la inadecuación es originaria. "Pero como esta síntesis es siempre inacabada, como ella ya siempre ha comenzado y jamás termina, el *ego* 'plenamente desarrollado' es el sujeto de una historia infinita"<sup>35</sup>. Tratando de ofrecer un concepto "fuerte" de subjetividad frente a algunas posturas postestructuralistas que apuestan por una eliminación del significante "sujeto", intentamos llevar a cabo una apropiación racional –frente a las diversas apropiaciones irracionales– de la filosofía de la conciencia.

De los conceptos de la razón centrada en el sujeto y de las tajantes imágenes de su topografía no logrará liberarse quien pretenda dejar tras de sí, junto con el paradigma de la filosofía de la conciencia, todos los paradigmas y salir al claro de la posmodernidad<sup>36</sup>.

Comparto esta afirmación de Jürgen Habermas, aunque ello no significa que esté de acuerdo con su tratamiento de las filosofías del sujeto y su "superación" a través del paradigma de la "acción comunicativa". De hecho, la teoría fenomenológica de la

---

más reciente y mucho más completo e interesante es el de Tietjen, H., *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1980.

<sup>33</sup> Cfr. Dastur, F., "Das Gewissen als innerste Form der Andersheit. Das Selbst und der Andere bei Paul Ricoeur", en: Waldenfels, B. e I. Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Wilhelm Fink, 1998, pp. 51-63.

<sup>34</sup> "Ich trage alle Anderen in mir als selbstappresentierte und zu appresentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende" (Manuscrito inédito C 3, S. 44a-45b, citado por Iso Kern en la introducción a su edición de Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929/1935, Husserliana*, vol. XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. XLIX).

<sup>35</sup> Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1990, p. 235.

<sup>36</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, p. 367.

experiencia del otro parte de una crítica a las teorías de la comunicación –dialógicas–, tanto en sus versiones sociológicas como filosóficas, pues no toman el problema de la alteridad con suficiente radicalidad debido a que asumen la intersubjetividad como un *factum*, pasando por alto la verdadera problemática: ¿cómo se puede tener experiencia qué tipo de relación interpersonal se sustenta la ética y la socialidad? El agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia y la necesidad de retomarlo en el marco más amplio de una filosofía de la alteridad –entendiendo a la intersubjetividad como una forma, entre otras, de la alteridad y no viceversa– no implica renunciar a la dimensión reflexiva de la subjetividad que, como tal, permite algo así como una *inter-subjetividad*.

Es necesario explicar antes de toda posible teoría sobre la intersubjetividad la naturaleza misma de la subjetividad<sup>37</sup>. Considero, en la línea de la filosofía clásica del sujeto –de Descartes a Husserl–, que lo racional y lo ético no se pueden dar sin el concurso de la subjetividad, pero evidentemente se trata de una subjetividad distinta a la que reivindica Husserl a través de su repetición del gesto cartesiano y fichteano. Dicho programa busca, frente a la “disolución” del sujeto, mostrar la posibilidad de una teoría de la subjetividad sin que ello implique caer en las paradojas propias de la filosofía de la conciencia.

El objetivo es el de una *renovación* de estas dos figuras (razón y subjetividad), que tienda a hacerlas renacer a partir de una nueva –y obviamente diferente– configuración. Un recorrido que, a partir de una reflexión crítica, vaya hacia una nueva vida de la razón y la subjetividad y no hacia su muerte. Dar otra definición de estas dos nociones no significa volver a proponer acriticamente la modernidad, sino, al contrario, utilizar las instancias positivas elaboradas por el postmodernismo poniendo entre paréntesis sus consecuencias, para reabrir un debate sobre tales cuestiones. Pero solo se puede entablar un diálogo con lo que está vivo, no con algo que se considera muerto; es decir, para ser más explícito, solo tiene sentido establecer una confrontación con lo que se quiere mantener con vida, no con lo que se quiere eliminar<sup>38</sup>.

La cuestión de la “conciencia de sí” (*self-awareness*) se refiere a la existencia de un ámbito subjetivo designado tradicionalmente con el pronombre personal sustantivado (*el yo*). En la filosofía analítica el tema fue estudiado desde una doble perspectiva: designa la cuestión del solipsismo –ya sea metafísico, epistemológico, o

---

<sup>37</sup> En este sentido me sitúo en la línea de reflexión de Frank, M., *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona: Herder, 1995.

<sup>38</sup> Cristin, R., “Razón y subjetividad después del postmodernismo. Hacia una hermenéutica de lo moderno como proyecto infinito”, en: Cristin, R. (comp.), *Razón y subjetividad. Después del postmodernismo*, Buenos Aires: Almagesto, 1998, pp. 190-191.

metodológico<sup>39</sup> y, como un tema inseparable de este, la del escepticismo. El problema del otro, estudiado en la tradición fenomenológica bajo la denominación de la "experiencia de lo extraño", tiene aquí su correlato: se trata del problema de las "otras mentes" (*others minds*)<sup>40</sup>. Wittgenstein ha indicado con precisión la ambigüedad que encierra una concepción del yo como significante de un mundo interior que fundamenta, a su vez, todo lo exterior<sup>41</sup>, pero también en qué sentido puede ser recuperada dicha noción.

El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe. De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos yo, y que es el portador de la ética. En lo esencial, bueno y malo es solo el yo, no el mundo<sup>42</sup>.

Sin embargo, no creo que una perspectiva exclusivamente lingüística pueda por sí misma ofrecer una base explicativa lo suficientemente sólida para responder adecuadamente a la cuestión del estatuto ético de la subjetividad<sup>43</sup>.

Para ello tomaré como guía de reflexión la concepción de Emmanuel Levinas de la subjetividad ética, pues se aparta de la fenomenología trascendental precisamente en el punto en que esta se torna incapaz de dar cuenta del problema de la "experiencia del otro" fuera del marco proporcionado por el modelo sujeto-objeto. Pero hay que indicar desde ahora que el problema de una subjetividad "descentrada" no era ajeno a Husserl, pues fue estudiado ampliamente en el marco de la fenomenología genética. Desde este punto de vista cabe sostener, con Julia V. Iribarne, que

Husserl concibe la razón como "abierta". El papel que juega en ella la intencionalidad la exime del enfrentamiento mundo interno-mundo externo. La síntesis como operación de la intencionalidad no es en primer lugar resultado de la espontaneidad de la razón sino que remite a un momento prepredicativo en que previamente se cumple una síntesis pasiva<sup>44</sup>.

Propongo retomar este problema como punto de inflexión entre la fenomenología en sentido idealista y su posterior radicalización hacia el ámbito de lo ético como un campo de experiencia diferenciado del teórico, lo que implica retomar la teoría

<sup>39</sup> Todd, W., *Analytical Solipsism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, capítulo I.

<sup>40</sup> Nagel, T., *Una visión de ningún lugar*, México: FCE, 1996, pp. 32-36. Cfr. Dubois, P., *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*, Paris: Vrin, 1969, especialmente el capítulo II: "Positivism logique et connaissance d'autrui", pp. 25-46.

<sup>41</sup> Cfr. Bouveresse, J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paros: Minit, 1987.

<sup>42</sup> Wittgenstein, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona: Ariel, 1982, p. 136.

<sup>43</sup> Cfr. Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999, pp. 3-13.

<sup>44</sup> Iribarne, J. V., *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, tomo I, p. 31.

husserliana en torno a la constitución del sujeto a partir de los planteamientos genéticos –con todo y sus ambigüedades–, pues la posibilidad de ofrecer un modelo alternativo de investigación de la subjetividad en el que no cabe ya el recurso a una filosofía anclada en el supuesto de un yo constituyente parece ofrecerla la vía genética. Esta cuestión conduce a una situación paradójica, pues todo parecería indicar que “la más grande enseñanza de la fenomenología (...) sería la imposibilidad de la fenomenología”<sup>45</sup>. En coincidencia con una línea de fenomenólogos franceses que parten de lo que Maurice Merleau-Ponty designó como la imposibilidad de una reducción completa<sup>46</sup>, retomo la cuestión del sujeto en términos de una “fenomenología material” –en el sentido que da a esta denominación Michel Henry–: el cuerpo antes que constituido es constituyente, la alteridad no es una modificación del acto intencional del *cogito*, el tiempo no es resultado de la actividad del sujeto, etc. Esta propuesta busca replantear el legado husserliano más allá de las aporías de la fenomenología clásica<sup>47</sup>, ofreciendo una base conceptual para dar cuenta del problema de la subjetividad de manera alternativa a los planteamientos analíticos y postestructuralistas, a la vez que nos permitirá establecer una relación directa con el problema del estatuto ético del sujeto.

Para poder llevar a cabo dicha crítica, Levinas recupera algunos aspectos de la fenomenología genética en términos éticos; retomo el concepto levinasiano de subjetividad como pasividad y afectividad, es decir, sensibilidad. Los análisis que desarrolla a lo largo de su obra descubren una alteridad que escapa al ejercicio teórico de la conciencia, “una intencionalidad sin tematización”<sup>48</sup>, que anuncia a la ética como base de una adecuada comprensión de la propia fenomenología. La interpretación que realiza Levinas sobre la sensación, la temporalización y la donación de sentido (*Sinngebung*) muestran, según él, las tendencias de la fenomenología hacia la ética a partir del concepto de pasividad.

¿La sensación no es la negación misma del trabajo trascendental y de la presencia evidente que coincide con el origen? Por su teoría de lo sensible, Husserl restituye al acontecimiento impresivo su función trascendental. En el tiempo mismo, una presencia de sí recorre la primera digresión, una intención en el primer lapso de tiempo y la primera dispersión; se percibe en el fondo de la sensación una corporeidad (*corporéité*), es decir, una liberación del sujeto a la consideración de su petrificación misma de sujeto, una marcha, una libertad que desafía a la estructura”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Lebrun, G., “Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*”, en: Michel Foucault, *filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1995, p. 43.

<sup>46</sup> “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1990, pp. 13-14).

<sup>47</sup> Cfr. Franck, D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit, 1981; Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris: PUF, 1965; Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 1990.

<sup>48</sup> Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1992, p. 7.

<sup>49</sup> Levinas, E., “Intentionnalité et métaphysique”, en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 162.

Se puede considerar este ejercicio como parte de la "nueva fenomenología" que "desarrolla una especie de fenomenología negativa"<sup>50</sup>. Tratando de mostrar que la fenomenología trascendental es una postura insostenible –"la locura de la reducción husserliana", como la llama Jacques Derrida<sup>51</sup>–, Levinas no deja, no obstante, de recurrir a sus mismas tesis. Pese a esto, la propuesta de Levinas es una muestra clara de una fenomenología "postrascendental", alejada de las aporías de la fenomenología clásica, lo que no impide que produzca otras. Levinas expone un nuevo modelo de subjetividad definido en términos de afectividad, pasividad y exposición. Existe una estructura ética posibilitada por una alteridad implícita en toda experiencia. "En efecto, si Levinas pone de relieve el aspecto afectivo de la sensación, es porque se revela irreducible a toda estructura intencional o epistemológica"<sup>52</sup>. Estos temas están orientados por la necesidad de acceder a ámbitos prerreflexivos en los cuales se gesta el sentido de lo humano; Levinas denominó a este acontecimiento "salir del ser" (*sortie de l'être*)<sup>53</sup>, cuya mejor exposición filosófica se encuentra, a su juicio, en la idea de lo infinito de Descartes<sup>54</sup>. Este planteamiento tiene sus raíces en lo que Husserl definió en *Ideas I* como la "trascendencia en la inmanencia"; el argumento es central para comprender la importancia de la fenomenología de Husserl en la obra de Levinas<sup>55</sup>.

Pero si nos queda, como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo (*phänomenologischen Ausschaltung der Welt*) y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias [*Erlebnisstrom*]), entonces se nos presenta con él una trascendencia particular –no constituida–, una trascendencia en la inmanencia (*dann bietet sich mit ihm eine eigenartige –nicht konstituierte– Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar*)<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Alliez, E., *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1995, p. 62.

<sup>51</sup> Derrida, J., "Cogito e historia de la locura", en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 85.

<sup>52</sup> Forthomme, B., *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas. La pensée Universelle*, Paris: Vrin, 1979, p. 133.

<sup>53</sup> Levinas, E., *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982.

<sup>54</sup> Levinas, E., *Transcendance et intelligibilité*, Genève: Labor et Fides, 1996, p. 23.

<sup>55</sup> En el último ensayo que Levinas dedicó a Husserl en su vida recuperó la cuestión de la "trascendencia en la inmanencia" como el acercamiento de la fenomenología a la cuestión del otro. Por medio de la reducción, Husserl descubrió la trascendencia –la alteridad– en la inmanencia del yo. "La trascendencia en la inmanencia, la extraña estructura (o la *profundidad*) de lo psíquico como alma en el alma, es el permanente despertar en la misma vigilia, lo Mismo infinitamente referido, en su más íntima identidad, a lo Otro [...] ¡Lo Otro convocando a lo Mismo a lo más profundo de sí mismo! *Heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado*" (Levinas, E., "De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl", en: *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós, 1995, p. 55).

<sup>56</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 3ª. ed. 1986; § 57, p. 133 (modifico ligeramente la traducción). (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 124.)

Dominique Janicaud, "lector perplejo" de Levinas<sup>57</sup>, hablará con razón del "giro teológico de la fenomenología"<sup>58</sup>, pues para algunos fenomenólogos –en concreto: Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry– esta trascendencia es indicación de un momento de trascendencia absoluta, intematizable, presente en la experiencia; ya lo designa el hecho de que la fenomenología utilice el mismo arsenal semántico de la teología: "revelación", "desvelamiento", "aparición", etc.<sup>59</sup>

Propongo, pues, una concepción de la subjetividad y, por ende, de la ética en consonancia con la tradición fenomenológica que incorpora los siguientes momentos explicativos: 1) *Una fenomenología de la corporalidad*. Tomando como punto de referencia los desarrollos de la fenomenología genética de Husserl, dar cuenta del problema de la corporeidad (*Körperlichkeit*) y la carnalidad (*Leiblichkeit*) como ámbito en el cual la sensibilidad y la pasividad constituyen a la subjetividad como una identidad<sup>60</sup>; no existe el yo como conciencia reflexiva, habría que hablar con más precisión de un "pre-yo" (*Vor-Ich*)<sup>61</sup>. La distinción entre *Leib* y *Körper* establecida por Husserl ofrece los elementos mínimos para desarrollar dicha fenomenología como estadio previo a una fenomenología trascendental, ontología fundamental e, incluso, fenomenología hermenéutica. En términos de Ricoeur: "El esbozo más prometedor de la ontología de la carne señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad"<sup>62</sup>. Para Levinas este ámbito prerreflexivo constituye la estructura misma de la alteridad; la experiencia se da a partir de una pulsión de lo otro, un deseo de alteridad a través del cual la subjetividad se individualiza en torno a un núcleo de identidad que expresa la naturaleza erótica del sujeto. Se trata de un *cogito* erótico previo al *cogito* reflexivo<sup>63</sup>. 2) *Una fenomenología de la alteridad* que permita acceder a la dimensión ética de la subjetividad. La pasividad es para Levinas la sujeción de la subjetividad al otro en la que se establecen criterios distintos a los epistémicos para dar cuenta de la relación intersubjetiva, pues la sensibilidad es la manera en que lo otro me afecta al margen de una relación de conocimiento.

La encarnación original del pensamiento, que podría expresarse en términos de objetivación –que tal vez sugería Husserl en *Ideas I* con el término de apercepción– sería anterior a toda toma de posición teórica o práctica. Una *Urdoxa*: una síntesis anterior a toda

<sup>57</sup> Collette, J., "Phénoménologie et métaphysique", en: *Critique*, n° 548-549 (1993), p. 64.

<sup>58</sup> Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

<sup>59</sup> Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 37.

<sup>60</sup> Dodd, J., *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

<sup>61</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, p. 152.

<sup>62</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 358.

<sup>63</sup> Sobre el erotismo como forma de la experiencia de lo extraño y como acceso privilegiado a la alteridad, *cf.* Thaysé, J. L., *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1998, pp. 23-120; Waldenfels, B., "Die Fremdheit des Eros", en: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, pp. 150-166.

síntesis, más "antigua" (*ancienne*) que las tesis a la que se le quisiera reducir partiendo de una voluntad razonable o de la actividad intelectual del *yo pienso* que se postula y que sintetizaría la *res extensa* con la *res cogitans*<sup>64</sup>.

Levinas intentará mostrar que "la significación es sensibilidad"<sup>65</sup>.

¿Cómo se define el estatuto ético de la subjetividad? La unicidad del "yo" está constituida por una dialéctica entre la alteridad y la identidad, entre lo propio y lo ajeno, o, en términos de Levinas, entre lo "Mismo" y lo "Otro"<sup>66</sup>. El problema parece consistir en si podemos concebir la subjetividad como una "afirmación de sí" tal y como Husserl lo expresa siguiendo a Fichte, y en su estela Ricoeur al situar el sentido de lo ético como "deseo de ser". "En ese sentido radical la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo para existir"<sup>67</sup>. Sin embargo, si para Levinas esta identidad, entendida como un preservarse en el ser expresado en el *dictum* de Spinoza *conatus esse conservandi*, no es lo que constituye a la subjetividad, ¿tendríamos que decantarnos por la vía de la heteroafección para comprender la aportación de la fenomenología a la aclaración del estatuto ético de la subjetividad? ¿O es en la afirmación del yo libre y autónomo donde radica el sentido mismo de lo humano? Para Levinas, "la alteridad no es posible más que a partir del Yo"<sup>68</sup>. Pero esta identidad no es sustancial, se trata de una "recurrencia" (*Réccurrence*)<sup>69</sup> a través de la cual se busca sin cesar la identidad puesta en cuestión por un proceso externo a la espontaneidad del sujeto y que lo vincula con lo otro de sí. "La ética no se da en el contexto de relaciones intersubjetivas, sino en el de la separación"<sup>70</sup>. No se trata del "diálogo-que-mantenemos" (Buber) ni del "diálogo-que-somos" (Gadamer); la recurrencia significa la unicidad del sujeto hacia el otro: el "uno-para-el-otro", sin designar una relación sustentada en una estructura intersubjetiva previa. Habría que plantear lo ético desde un horizonte distinto al

<sup>64</sup> Levinas, E., "De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty", en: *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, p. 112.

<sup>65</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 125.

<sup>66</sup> Waldenfels, B., "Fremderfahrung und Fremdanspruch", en: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, pp. 16-53.

<sup>67</sup> Ricoeur, P., "Religión, ateísmo y fe", en: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003, p. 407. "Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité" (Nabert, J., "La philosophie réflexive", citado por Ricoeur, P., "Préface à *Éléments pour une éthique*", en: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992, p. 228).

<sup>68</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1976, p. 63.

<sup>69</sup> En un correo electrónico sobre este tema, el fenomenólogo argentino Roberto Walton me indicaba hace algunos años: "Levinas utiliza el término 'recurrencia' en relación con la identidad para aludir a través del *re-currere* tanto a la vuelta siempre renovada de la asignación por el otro a la responsabilidad como a la expulsión siempre renovada del yo de todo núcleo que pudiera sustraerse a esa extradición. ¿Pero es esto posible sin alguna recurrencia en el sentido mínimo de intimidad? Al proclamar una unicidad sin identidad, Levinas habla de 'una pasividad más pasiva que toda pasividad' y la vincula tanto con el dolor como con la responsabilidad. De modo más general, los fenómenos corporales del envejecimiento, la fatiga, la vulnerabilidad y la exposición a la muerte arrancan de mí mismo e implican una pasividad a pesar de mí". 9 de diciembre de 1999.

<sup>70</sup> Libertson, J., "La réccurrence chez Levinas", en: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 79, n° 2 (1981), p. 215.

que eligió la filosofía occidental. "La identificación del Yo –la maravillosa autarquía del yo– es el crisol natural de esta transmutación del otro en lo mismo. Toda la filosofía es una egología, para emplear un neologismo husserliano"<sup>71</sup>. La unicidad del yo es la separación que establece la alteridad del otro frente a la afirmación de sí y la ética designa este acontecimiento; es una dimensión de la comunicación y señala el problema de la inadecuación<sup>72</sup>. La unicidad de la subjetividad expresada en el pronombre "yo" muestra su carácter único.

La responsabilidad hacia el otro es la conciencia de que nadie puede sustituirme; es una conciencia de la elección del yo que es, precisamente, la constitución del yo en tanto que elegido. Así se percibe la gran importancia de lo que es necesario oponer a la ontología pura. Aquí, la ética, la prioridad de la responsabilidad, es el acto constitutivo de la unicidad misma del yo<sup>73</sup>.

Ser *yo* no radica en una identidad que se pone a sí misma como autónoma. Es la "desnucleación" (*dénucléation*) de la identidad merced a su relación con la alteridad lo que produce la unicidad del yo. La pasividad del yo radica en esta imposibilidad de asumir lo otro en una relación de adecuación: comunicación sin correlación, comunicación sin reciprocidad. Proponer una nueva teoría del sujeto implica aceptar este reto de la fenomenología de la alteridad. Conuerdo con el fenomenólogo japonés Yasuhiko Murakami en que "el gran descubrimiento de Levinas en cuanto a la relación con el otro es que este no es solamente otro cuerpo (*Leib*) u otro ego (otro punto cero como yo), sino que está siempre ya contemplado en una facticidad y esta es categóricamente distinta de *mi* facticidad y de la facticidad de los fenómenos del mundo"<sup>74</sup>. Precisamente en esto radica la valorización de Levinas de la teoría de la intersubjetividad presentada en *Ideas II* en detrimento a la expuesta en las *Meditaciones cartesianas*.

Los textos husserlianos sobre la empatía que han aparecido en *Ideen II* presentan sin duda el sentido de este "saber" de una manera particularmente impresionante en su precisión fenomenológica. Estos análisis, anteriores en muchos años a los dados en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, nos parecen, por lo que a nosotros respecta y de modo paradójico, más ricos que estos<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Levinas, E., "L'idée de l'infini", en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 167-168.

<sup>72</sup> "Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question. Le moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même" (Levinas, E., "La trace de l'autre", en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 195).

<sup>73</sup> Levinas, E., "La ética", en: Casado, J. y P. Agúidez (comps.), *El sujeto europeo*, Madrid: Pablo Iglesias, 1990, p. 12.

<sup>74</sup> Murakami, Y., *Levinas phénoménologue*, Grenoble: Jérôme Million, 2002, p. 118.

<sup>75</sup> Levinas, E., "De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty", p. 127.

Levinas se refiere al parágrafo 56 sobre los "objetos espirituales" y argumenta, contra la lectura que realizó en su momento Merleau-Ponty de esta obra de Husserl en "El filósofo y su sombra"<sup>76</sup>, que la empatía encierra, en tanto experiencia de alteridad, no una adecuación entre el yo y el otro, sino un "yo me presto al otro", una gratuidad que no es expresión de una percepción adecuada de la alteridad que se me presenta a mi sensibilidad.

La presentación no es, en efecto, solamente el mal menor de una representación deficiente, como dan a veces a entender ciertos textos husserlianos. En la proximidad está la novedad de lo social. Proximidad al otro que, negándose a la posesión, incumbe a mi responsabilidad, es decir, significa en toda la excelencia ética de la obligación hacia el otro, en el temor por él y el amor. Desconocimiento u olvido, también en Husserl y en Merleau-Ponty, del enigma sensación-sentimiento, aún más misterioso en lo visual, el cual, *desvelamiento* por excelencia, apertura plenamente teórica sobre el *ser*, un echar mano a él en la síntesis, engloba y totaliza universalmente, más allá de los horizontes abiertos de lo dado<sup>77</sup>.

### § 3. El sentido de lo humano

Levinas retomará la fenomenología husserliana para explorar nuevos ámbitos de experiencia tomando como guía la idea de una subjetividad pasiva. Salir del ser, del sí mismo y de su identidad. He aquí el verdadero significado de la "trascendencia en la inmanencia".

¿Qué es lo que le choca en la palabra subjetivo? El hecho de que me signifique a mí y no a los otros. Es este elemento egoísta de la palabra subjetivo lo que nos molesta. Esto no es de Husserl, pero yo tampoco pienso que la última palabra sea el sujeto (...). La última palabra es el otro, y ahí, lo que hay de chocante en la palabra sujeto, puede ser superado. Considero que por la fenomenología del otro, quizá no enteramente en el sentido en que se hace actualmente, hay un modo de salir del sujeto (...) Ese otro es el otro de la conciencia moral, pero la conciencia moral es mal considerada en fenomenología desde Heidegger. Si lo moral significa esta situación en la que el otro es más que yo, donde por tanto no hay pura y simplemente una reciprocidad en mi relación con el otro, llego a una noción en la que yo sujeto soy fundado por algo que no soy yo, que está fuera. Y quizá sea aquí donde lo que hay de chocante en la noción de sujeto se encuentre superado. Pero todo esto no se encuentra en la fenomenología de Husserl<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Signos*, Barcelona: Seix Barral, 1964, pp. 193-220.

<sup>77</sup> Levinas, E., "De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty", p. 129.

<sup>78</sup> Levinas, E., "Reflexiones sobre la técnica fenomenológica", en: AA. VV., *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 107.

La postura fenomenológica de Levinas puede considerarse, en tanto que realiza una crítica *interna* de la fenomenología, como una *radicalización* del concepto husserliano de pasividad, concepto que involucra una intencionalidad distinta a la objetivante, una intencionalidad ejercida, por decirlo así, a "espaldas" de la conciencia: "intencionalidad sin tematización"<sup>79</sup>. La síntesis pasiva es reasumida pero dejando atrás el marco teórico en donde la ubicó Husserl; para Levinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino *la naturaleza misma de la subjetividad*. Es a partir de esta "erosión" de la identidad del sujeto –pues si la conciencia se caracteriza por una constante afirmación de sí como actualización del "Yo pienso", ¿qué más puede significar esta intencionalidad pre-temática si no el cuestionamiento de la identidad que "debe poder acompañar a todas mis representaciones"?– cuando la pasividad deja de ser un elemento exclusivamente receptivo de la subjetividad, para constituirse en una recuperación de la identidad pero en una modalidad distinta a la ofrecida por la reflexión, pues lo pasivo de la pasividad, según Levinas, implica reconocer la dependencia y fragilidad del yo. Este proceso, que caracteriza de manera general la constitución de la subjetividad, es la ética. Pasividad de la subjetividad en oposición a la concepción de una conciencia activa, en "vigilia", como la designa Husserl. La pasividad, según la entiende Levinas, designa la relación del yo con el otro no en un orden de conocimiento (ontológico), sino de responsabilidad (ético) anterior a toda toma de conciencia. En este proceso la *sensibilidad*, entendida como el índice material de la subjetividad, cumple una función primordial: a través de ella se accede a un ámbito mucho más fundamental que el descubierto por la ontología de Heidegger; antes de agotarse como existencia –entendida como la estructura del *Dasein*– la subjetividad es cuerpo, fragilidad que afirma la necesidad (*besoin*) de trascendencia, de salir de sí hacia lo otro y los otros. Finitud radical pero no únicamente en términos ontológicos. "Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre"<sup>80</sup>. Frente a la tesis husserliana que define lo propio del hombre como el ser-conciencia, es decir, como intencionalidad, Levinas defiende que lo humano no se reduce a dicha relación que, indudablemente, es una relación de conocimiento. El "ser-conciencia", intencionalidad, no es la estructura última de la subjetividad.

El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *nóesis* correlativa de un *nóema*<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 6.

<sup>80</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 153.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 112.

Levinas, siguiendo en esto a un Husserl, cree que si la inmanencia del sujeto puede ser rota es porque en ella misma están dadas las condiciones para ello<sup>82</sup>. Así, la afirmación de Husserl que define lo propio de la subjetividad trascendental como "inmanencia en la trascendencia" no estaría errada del todo: se trata de fecundar la herencia husserliana, radicalizándola hasta hacer explotar la identidad del sujeto y mostrar que antes del *cogito*, ya está ahí el otro, pues sin duda "la ética es la ruina de todo solipsismo"<sup>83</sup>. Hay que ir más atrás, mostrar que el sujeto no es únicamente el lugar del acontecimiento del ser, ni es pura intencionalidad dóxica: el sujeto es subjetividad, es decir, responsabilidad originaria por el otro. "La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad –incluso no teórica– y que, antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión –de la simultaneidad– de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar"<sup>84</sup>. Lo ético radica en que la conciencia no encuentra cumplimiento en la relación con la alteridad del otro, la *noésis* no tiene aquí correlato alguno con un *noéma*; se quiebra así la soberanía del yo que se pone, en un acto de suprema libertad, a sí mismo, pues el análisis fenomenológico de la sensibilidad muestra que lo dado a ésta no es un rendimiento ontológico del yo.

La condición o incondición del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano "compatible" después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible dentro de la obsesión por el otro, dentro del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, dentro de un anteriormente irrepresentable<sup>85</sup>.

Lo ético radica en que la estructura de la subjetividad se define por lo otro, pero un otro que no es cualquiera sino el Otro (*autrui*). Desde esta perspectiva Levinas puede afirmar:

La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable,

<sup>82</sup> La cuestión de la alteridad como factor fundamental para la correcta comprensión del método fenomenológico es algo evidente para todo aquel lector atento de la obra de Husserl: "Den Andern als Menschen auffassen — das ist originale Interpretation, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als Menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*" (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Hua XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 418). El acceso a la alteridad se logra, según Levinas, gracias a la *epoché*: ella nos permite descubrir lo otro como constitutivo de la identidad del sujeto. Cfr. al respecto Walsh, Robert D., "Husserl and Levinas: Transformations of the Epoché", en: *Analecta Husserliana*, vol. 36 (1991), pp. 283-296.

<sup>83</sup> Iribarne, J. V., *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p. 11.

<sup>84</sup> Levinas, E., "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", en: *Archivio di Filosofia* (1972), n° 1-2, pp. 102-103.

<sup>85</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 195.

soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: "Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros"<sup>86</sup>.

En 1961 Levinas afirmará de manera contundente en su obra magna: "La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica"<sup>87</sup>, confirmando así su inspiración. Radicalizando el método fenomenológico, Levinas trata de situarse, de manera arriesgada, en su límite mismo, en la frontera entre lo pasivo y lo activo, lo pre-temático y lo temático, lo otro y lo mismo; entre la totalidad y el infinito, el fenómeno y el enigma, en suma: entre el conocimiento y la ética. Trata de acceder a la subjetividad, a ese estrato no-intencional donde la subjetividad se gesta por medio de la afectación del otro. Es esto lo que expresa, a juicio de Levinas, la reducción intersubjetiva, aquella en la que se muestra que "llevo los otros en mí". "La reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo, de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental"<sup>88</sup>.

#### § 4. El otro y el sentido de lo ético

Existe el predominio de diversas posturas filosóficas que sitúan lo ético como fenómeno ceñido exclusivamente al ámbito de lo lingüístico, como es el caso de las éticas analíticas de inspiración kantiana. Según esta visión, el lenguaje es la instancia donde se realiza la ética, si entendemos ésta como una relación esencialmente intersubjetiva. La diferencia entre este planteamiento, vulgarizado al extremo desde ciertas lecturas autodenominadas "lingüísticas" y "hermenéuticas", y la propuesta de Levinas radica en que, como Husserl, el autor de *Totalidad e infinito* no concibe la relación con el otro desde el ámbito de la reflexión. El lenguaje es una operación reflexiva que simboliza lo que a nivel pre-temático experimenta la subjetividad; esa capa de sentido en la que se sostiene la subjetividad es la que posibilita el acontecer del lenguaje y no viceversa. El cuerpo es un trascendental que condiciona a la subjetividad<sup>89</sup>. Por ello, tanto para Husserl como para Levinas la experiencia del otro acontece en la percepción, el sentir, y no en el lenguaje<sup>90</sup>. "El cuerpo es una permanente puesta en duda del

<sup>86</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, pp. 95-96.

<sup>87</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 55.

<sup>88</sup> Levinas, E., "De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl", p. 63.

<sup>89</sup> Levinas, E., "Signature", en: *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, 1984, p. 406.

<sup>90</sup> Para una lectura comparativa entre Husserl y Levinas tomando como guía las *Meditaciones cartesianas*, cfr. Kobayashi, R., "Totalité et infini et la cinquième Méditation cartésienne", en: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, n° 1-2 (2002), pp. 149-185.

privilegio que se atribuye a la conciencia de 'dar el sentido' a todo"<sup>91</sup>. La subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión, pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico en el que se desenvuelve el yo las que ofrecen un horizonte de significación siempre anterior a la tematización. Para Husserl,

El yo, que vive en forma concreta en su medio ambiente, entregado a sus fines prácticos, *no es de ningún modo en primer lugar un yo contemplativo*. Para el yo en su mundo vital concreto la contemplación de algo-que-es representa una conducta que puede adoptar ocasional y pasajera, sin que tenga una característica especial<sup>92</sup>.

Si, de acuerdo con esta postura de Husserl, la actitud teórica no es la fundamental, entonces podremos aceptar que la relación con el otro, en tanto que relación pre-reflexiva, puede experimentarse aun antes de ser expresada en un sistema simbólico. Mundo de significados que se ofrecen en un *sentir* más que en un *decir*. "Nosotros llamamos *ética* una relación de términos en el que uno y otro no son unidos por una síntesis del entendimiento ni por la relación de un sujeto con un objeto (...) ellos están unidos por una intriga que el conocer no podría ni sabría desentrañar"<sup>93</sup>. La relación ética acontece básicamente a nivel perceptivo, corporal, es lo que Levinas llama "proximidad" (*proximité*). "Aquí se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo –que excluye o asimila lo otro– al despertar de lo Mismo por lo otro, al despejarse de su identidad y de su ser"<sup>94</sup>. Según Levinas, "la inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber", y "el contacto ternura y responsabilidad"<sup>95</sup>. Simon Critchley expresa esta idea fundamental de la ética levinasiana en los siguientes términos: "La relación ética acontece al nivel de la sensibilidad prerreflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sentiente y no un ego consciente"<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 148. En una lectura ciertamente unilateral, Craig M. Vasey contrapone la concepción de la corporalidad de Levinas con la de Husserl; para este, según Vasey, "le corps ne serait pas la condition de la conscience". Contrariamente, "Levinas situe la possibilité même de la conscience dans l'existence mondaine d'un être corporel en montrant comment l'interiorité est constituée à partir de l'exteriorité du monde". Y más adelante afirma, cayendo en uno de los muchos lugares comunes en torno a la fenomenología: "Ce qui renverse la position husserlienne selon laquelle le monde et l'altérité seraient constitués à partir de l'identique, de la présence à soi et de l'intentionnalité d'une conscience théorique, c'est la notion de l'altérité comme altérité d'Autrui. Par la structure de l'existence corporelle, l'altérité de l'Autre comme Autrui se manifeste comme résistance absolue à tout projet de la réduire" ("Le corps et l'autre", en: Wybrans, F. [ed.], *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*, n° 1: Levinas, Paris: Obsidiane, 1980, pp. 34-37).

<sup>92</sup> Husserl, E., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México: UNAM, 1980, p. 68.

<sup>93</sup> Levinas, E., "Langage et proximité", en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225.

<sup>94</sup> Levinas, E., "De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl", p. 65.

<sup>95</sup> *Loc. cit.* Como indica S. Strasser, "Levinas betrachtet die Empfindung nicht vom Standpunkt der Erkenntnis. Seine philosophische Anthropologie setzt an einem Punkte an, der der Unterscheidung von Erkennen und Handeln vorhergeht: eben dem des totalen Umgeben-seins und Eingetaucht-seins in das Elementale" (*Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978, p. 87).

<sup>96</sup> Critchley, S., *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London/New York: Verso, 1999, p. 188.

La recusación que realiza Levinas del primado dialógico va dirigido contra el principio de la filosofía reflexiva que late todavía en las diversas expresiones de las filosofías del diálogo: el del yo como criterio de construcción significativa. Ya sea la mera introspección del *cogito* solitario con su propio pensamiento, o bien las relaciones con el prójimo o la comunidad, la adecuación –la identidad y la unidad– del yo consigo mismo que, como Kant sostenía, debe poder acompañar a todas mis representaciones, es la referencia fundamental. Francis Jacques, en un esfuerzo por mostrar que la interlocución acontece incluso en el ámbito más íntimo de la subjetividad –la conciencia o *cogito*– ha realizado un fino análisis y una severa crítica de la concepción levinasiana de la intersubjetividad. Para Jacques, el diálogo del *cogito* consigo mismo se torna posible en la medida en que se acepte el carácter reflexivo de la conciencia; de ahí que la conciencia de sí equivalga a comunicación interior<sup>97</sup>. Jacques apela a una honorable tradición (Agustín, Fichte, Hegel, Valéry, Husserl, etc.) en la que el desdoblamiento de la conciencia en sujeto y objeto le permite captarse en un juego presuntamente interlocucional en el que se accede a un “auténtico *tú*” en el interior del yo; es lo que G. Brand ha llamado, desde una perspectiva husserliana, la diferencia entre “reflexión originaria” y “reflexión de segundo grado” para dar cuenta del nivel trascendental que late en la conciencia empírica<sup>98</sup>. Según Jacques, y esta es su tesis fundamental, “el diálogo ‘interior’ condiciona la posibilidad del diálogo efectivo con el otro”, pero esta relación aparece “como un modo derivado del encuentro con el otro”<sup>99</sup>. Este “otro” se encuentra ya siempre inmerso en una vasta estructura semiótica previamente dada para ejercer la interlocución. Jacques representa uno de los extremos a los que se enfrenta Levinas: ni el yo autónomo es la fuente de sentido ni lo es tampoco la relación interpersonal. Jacques se apropia, de manera muy original, de los argumentos básicos de Apel y Habermas contra las filosofías de la conciencia a las que opone el primado dialógico de cuño wittgensteiniano sobre la imposibilidad de lenguajes privados. Solo desde este marco conceptual Jacques puede considerar la filosofía de Levinas como una variante de las “teologías negativas”, en tanto que busca explicar un “inefable” a través de descripciones que llevan a paradojas lógicas<sup>100</sup>. Pese a todo, la problemática que está señalando Levinas es distinta; la cuestión de la alteridad desde el punto de vista de la fenomenología radica en mostrar no la plausibilidad de un mundo interior que designaríamos como “solipsista”, sino la existencia de una pluralidad de subjetividades que conforman el sentido de la experiencia de lo humano.

<sup>97</sup> Jacques, F., *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris: Aubier, 1982, pp. 244-261.

<sup>98</sup> Brand, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955, p. 61.

<sup>99</sup> Jacques, F., *Différence et subjectivité*, p. 247.

<sup>100</sup> Jacques, F., “E. Levinas: entre le primat phénoménologique de moi et l’allégeance éthique à autrui”, en: *Études phénoménologiques, Emmanuel Levinas*, n° 12 (1990), pp. 101-140. Contra la supuesta inefabilidad de la experiencia ética que describe Levinas, señala Jacques: “Ni la personne d’autrui ni son visage ne sont compréhensibles en dehors des formes de vie qui nous lient les uns aux autres” (*ibid.*, pp. 121-122).

"El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afrento* a partir de mi egoísmo"<sup>101</sup>. Como sostiene atinadamente Augusto Ponzio, "la solución del problema del otro a través de la posición epistemológica implica inevitablemente el solipsismo del yo"<sup>102</sup>. Porque hay otros no reducibles a datos objetivos es que se da la comunidad y no a la inversa. "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"<sup>103</sup>.

La actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad y, a fin de cuentas, en ello reside su misma racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso* (...) La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son conducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una *autoconciencia*<sup>104</sup>.

El modelo clásico de la autorreflexión ha sido concebido como una *présence à soi*, como un autoposicionamiento en el que el yo se encuentra en diálogo consigo mismo. Diálogo del alma en su pura interioridad. Diálogo de sí a sí en el que la inmanencia del saber coincide con la Razón. La unidad entre saber y verdad que con tanta desesperación buscaron los sistemas del Idealismo Alemán, significa precisamente la búsqueda de la adecuación del yo consigo. Unidad del yo que se expresa en el anhelo de sistema, esto es, en allanar el camino hacia lo incondicionado, como lo expresó F. W. J. Schelling:

Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, tan solo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un Yo absoluto, solo se encuentra en el Yo absoluto (...) ¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es<sup>105</sup>.

En un texto que busca exponer el desarrollo de la hermenéutica desde sus orígenes hasta la época contemporánea, Jean Grondin aventura la siguiente tesis que encuentra respaldo en el propio Gadamer: la universalidad de la experiencia hermenéutica

<sup>101</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 140.

<sup>102</sup> Ponzio, A., *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1996, p. 74.

<sup>103</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 63.

<sup>104</sup> Levinas, E., "El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo", en: *De Dios que viene a la idea*, p. 226.

<sup>105</sup> Schelling, F. W. J., *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*, Madrid: Trotta, 2004, p. 75.

<sup>106</sup> Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, p. 15.

consiste en el *verbum interius*<sup>106</sup>. "Palabra interior": otra manera de llamar al diálogo que establece el alma consigo misma y que encuentra su mejor exposición en la filosofía platónica; ¿será precisamente esta interioridad del yo como diálogo de sí a sí lo que impide a Levinas ver en él una verdadera relación con la alteridad? Pues siendo la subjetividad "lo otro dentro de lo mismo", la "responsabilidad <es> anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho"<sup>107</sup>. Jürgen Becker ha explorado esta posibilidad en un interesante ensayo que ha intentado encontrar entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de la alteridad de Levinas algo más que oposiciones<sup>108</sup>. Sin embargo, el rechazo por parte de Levinas de la hermenéutica viene dado precisamente por esta preeminencia del "diálogo de la inmanencia" que caracteriza a cierto modelo de racionalidad hermenéutico. Sin conocer la afirmación de Gadamer sobre el *verbum interius* aludida por Grondin, Levinas indica: "Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición [Platón], el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo"<sup>109</sup>. La racionalidad del diálogo consistiría en buscar la unidad a través de los interlocutores, en hacer coincidir lo propio y lo ajeno bajo la sombra de un nuevo horizonte que ya no es de uno ni de otro, es una *fusión*. Unidad del diálogo que es, a su vez, unidad de la razón.

Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de otros, en la que el diálogo hace *entrar en razón*. Podemos llamar *socialidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca. Es el famoso diálogo llamado a ponerle freno a la violencia conduciendo a los interlocutores a la razón, instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia. *Vía predilecta del humanismo occidental*<sup>110</sup>.

¿No será este diálogo del alma consigo misma, pregunta Levinas, un modo derivado de la conversación con el otro? ¿Puede la conciencia asumir, en un malabarismo conceptual, un papel que no le corresponde al colocarse como un tú ante un yo? ¿Soy otro para mí mismo? La cuestión radica en que si todo sentido comienza con el diálogo esto es posible. Pero si hay algo previo, más fundamental que la relación dialógica, esta relación no sería lo primero; la proximidad del otro señalaría el límite del modelo dialógico en el que perviven las estructuras de la conciencia trascendental. La relación con lo otro de mí, con lo desigual, con lo extraño, conforma esa desmesura en la que cabe pensar la ética como un no-saber del otro.

<sup>107</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 179.

<sup>108</sup> Becker, J., *Begegnung. Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Frankfurt a.M./Bern: Peter D. Lang, 1981. Sobre este tema, *cfr.* mi ensayo "Hermenéutica y alteridad (Gadamer y Levinas)", en: *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 20 (2000), nº 49, pp. 121-140.

<sup>109</sup> Levinas, E., "El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo", p. 228.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 229.

En la ética del diálogo –en mi diaconía con respecto al otro–, pienso más de lo que puedo captar; la modalidad conforme a la cual lo inaprensible adquiere sentido, o, como también puede decirse, la modalidad según la cual pienso más de lo que pienso. Lo cual no es burla ni un mero fracaso del saber; quizá sea esto lo que significa ya la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 243.