

**Intersubjetividad, otredad y reconocimiento  
en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice  
Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos  
acerca del Otro**

Intersubjectivity, Otherness and Recognition in the Thought  
of Emmanuel Levinas and Maurice Merleau-Ponty.  
Phenomenological Dialogs About the Other

*Ricardo Salas Astrain*  
*Universidad Católica de Temuco*  
*Chile*

**Resumen**

En este trabajo, queremos profundizar en los resultados de un proyecto de investigación en curso<sup>1</sup>, para ello se presentan algunos temas convergentes acerca del *otro*, desarrollados en las obras de E. Levinas y M. Merleau-Ponty. El propósito es indagar y profundizar el planteamiento fenomenológico-ontológico acerca de lo humano e interhumano, que nos permite considerar, de un modo más radical, algunos supuestos que conlleva la articulación entre intersubjetividad y reconocimiento cuando es mediada por la categoría del ‘otro’ y del ‘nosotros’. Aquí, no los consideraremos como exégetas o comentaristas de las categorías husserlianas, sino como filósofos que asisten a “la escuela de la fenomenología” pero que replantean crítica y creativamente dichas tesis y reelaboran los presupuestos de una filosofía de la alteridad. A través de este estudio, queremos

---

Recibido: 17-11-10 • Aceptado: 15-03-11

1 Se trata del Proyecto Fondecyt 1090153: *Intersubjetividad y Reconocimiento en la filosofía contemporánea. Lecturas sobre el legado de Husserl en la fenomenología francesa (Merleau Ponty, Levinas, Ricoeur y Ladrière)*.

mostrar algunos aspectos teóricos provenientes de la fenomenología, cruciales para entender la perspectiva intercultural actual.

**Palabras clave:** Intersubjetividad, Otro, Fenomenología, Filosofía intercultural.

## Abstract

This paper seeks to study deeply the results of an ongoing research project. It presents some converging topics regarding the *other*, developed in the works of E. Levinas and M. Merleau-Ponty. The purpose is to explore and go deeper into the phenomenological-ontological approach to the human and inter-human, making it possible to consider, in a more radical fashion, some suppositions that involve an interrelation between inter-subjectivity and recognition, when mediated by categories of the “other” and “we.” The study will not consider them as exegetes or commentators on the Husserlian categories, but rather as philosophers that attend “the school of phenomenology,” but who, at the same time, critically and creatively rethink said theses and re-express the assumptions of a philosophy of otherness (alterity). This study aspires to show some theoretical aspects coming from phenomenology that are crucial for understanding the current intercultural perspective.

**Key words:** Intersubjectivity, Other, Phenomenology, Intercultural Philosophy.

## Introducción

En el marco de la historia de la filosofía gnoseológica moderna, se destaca la importancia de la actividad del sujeto en el conocimiento (*Ego Cogito*), que en sus orígenes refiere al racionalismo de Descartes, desarrolladas por Kant y Hegel, y que culminan en los desarrollos de la fenomenología husserliana, todas ellas agrupadas bajo la rúbrica de «filosofía de la conciencia». Al parecer la discusión de la intersubjetividad se vuelve relevante porque anuncia ya un cuestionamiento del sujeto e introduce el tema del otro como una de las problemáticas más relevantes de la filosofía europea, que tiene su apogeo en la filosofía madura de E. Husserl y desde ahí se expande al conjunto de la tradición filosófica occidental del siglo XX. Esto cabría denominarlo una «fenomenología de la intersubjetividad» o una «filosofía del otro»<sup>2</sup>. Es así como en el transcurso del siglo XX el gran impul-

2 LAIN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y Realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

so dado por la teoría husserliana del otro se concretiza y desarrolla en la consolidación de un modelo fenomenológico-hermenéutico que trasciende el marco filosófico germano, impactando en otras tradiciones filosóficas<sup>3</sup>: en este sentido uno de los principales legados de esta teoría husserliana de la conciencia, es que reconstruye radicalmente un planteo que lleva a superar los impasses de la gnoseología del racionalismo y del empirismo, y en la misma medida contribuye a la búsqueda del particular papel de la subjetividad “encarnada”, como lo señalará la teoría de la percepción de Merleau Ponty, o la crítica de la reducción del otro a lo Mismo en Levinas, o el cuestionamiento de la interpretación idealista de la fenomenología en Ricoeur, y la comprensión limitada de otras subjetividades.

Al enfatizar los herederos franceses esta nueva relación crítica y dinámica de la subjetividad e intersubjetividad, transforman la cuestión del otro en un problema central en los estudios teóricos de la fenomenología<sup>4</sup>, de la hermenéutica, como también de otras corrientes filosóficas actuales de la racionalidad práctica, donde se entrecruza la ética y la política<sup>5</sup>. En esta doble manera de entender sinérgicamente los problemas de la intersubjetividad y del reconocimiento se encuentra algunos implícitos inherentes a la relación alterativa en espacios culturales plurales que se discute con frecuencia en estos tiempos de propuestas filosóficas plurales, que han hecho de algún modo conocidas las posturas postmodernas e interculturales<sup>6</sup>.

Se tratará así de dar cuenta de este rico proceso de maduración del problema de la intersubjetividad de Husserl, para captar que en la evolución actual de esta dinámica se han integrado otras dimensiones del problema que lleva de la filosofía a las ciencias humanas, que conecta la racionalidad teórica a la racionalidad práctica. Llevar la problemática clásica de la intersubjetividad a la más contemporánea del reconocimiento es teóricamente difícil de entender y solucionar si uno se queda restringido al ámbito episte-

3 VELOZO, Raúl. “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, in *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Lima, PUC de Perú, 2003, pp. 361-428.

4 DEPRAZ, Nathalie. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité a soi chez Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

5 DALLERY, Arleen B. *The Questions of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, Albany, State University of New York, 1989.

6 SALAS A. Ricardo. “Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Revista Polis* 5-N°18, 2008.

mológico-cognoscitivo en que se ubican los planteamientos del racionalismo y del empirismo modernos, herederos del siglo XIX, de modo que su reformulación actual exige un nuevo replanteo con todas sus implicancias antropológicas y ético-políticas, como ha sido avizorado en la fenomenología francesa contemporánea. Este paso teórico que relevamos ha sido ya destacado especialmente por el posterior debate de los diversos cultores de la fenomenología y filósofos de otras tradiciones (Levinas, Ricoeur, Scannone, Fernet-Betancourt y Dussel).

La filosofía de la intersubjetividad tiene entonces varios modos de ser analizada y justificada en la filosofía del siglo XX, donde uno puede enfatizar desde el inicio un doble camino una vía trascendental o una vía histórico-existencial. Se ha querido sostener que la perspectiva husserliana se concentra únicamente en la primera, dejando de lado la dimensión histórico-existencial, que aparecería vinculada a la elaboración posterior del “Mitsein” y “Mitdasein” en *Sein und Zeit* (1927) donde Heidegger hace el análisis del mismo incluyendo el análisis del otro. La crítica especializada actual considera que los planteamientos de Husserl no se identifican de modo alguno con esta lectura heideggeriana ni tampoco con la interpretación idealista de la fenomenología de un yo trascendental, aunque existen textos que van en esa dirección (Ricoeur).

Por ello, queda en evidencia que la teoría husserliana reelabora una compleja fenomenología que responde al conjunto de la problemática del sujeto y de su encuentro con los otros sujetos en la historia<sup>7</sup>. De este modo lo que acontece con la publicación de muchos textos desconocidos de Husserl es que ellos han permitido captar otra dimensión de su filosofía de la intersubjetividad, los textos editados son importantes porque el aspecto histórico-vital está presente desde las primeras obras en consideración. En este sentido, se puede afirmar que la fenomenología de Husserl es una gran herencia que ha enriquecido a muchas tradiciones y estilos filosóficos, los que han obtenido unos recursos teórico-prácticos que siguen acrecentando el legado viviente del filósofo Moravo.

Con frecuencia se ha estudiado la intersubjetividad desde un prisma única o exclusivamente cognoscitivo, soslayándose las dimensiones antropológicas que le son inherentes, desprendiéndose asimismo algunas veces

7 SAN MARTIN, Javier. *Fenomenología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 1998.

de las problemáticas ético-políticas que implican estas referencias alterativas acerca del sí mismo y del otro<sup>8</sup>. Lo que interesa específicamente en este artículo actual es analizar, de un modo riguroso, lo intersubjetivo en su dimensión filosófica más general acorde al avance que ha tenido el desarrollo de la problemática husserliana y a sus múltiples impactos en la fenomenología y hermenéutica del siglo XX, lo que implica no sólo relevar la cuestión de la posibilidad del conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también para asumir la cuestión del reconocimiento, de un sujeto cualquiera por parte de otros sujetos<sup>9</sup>.

Por ello, estamos interesados en reconsiderar ambos problemas interrelacionadamente en la obra de los filósofos franceses que han retematizado esta cuestión crítica y creativamente: Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur y Ladrière. Todos ellos han asumido el legado husserliano más allá de las pocas obras publicadas por Husserl en vida, y todos ellos se beneficiaron de la rica herencia dejada en los Archivos Husserl de Lovaina, y los fueron madurando, de modo que se trató siempre de una investigación filosófica que se fue realizado mientras se formaban en la “escuela de la fenomenología”, como reza una importante obra de comentarios fenomenológicos de Ricoeur. Tampoco se trata de ver la mera continuidad de este legado husserliano como un intento de considerar la intersubjetividad y el reconocimiento como dos aspectos de un mismo y simple problema, ni menos como un asunto donde uno condiciona necesariamente al otro, sino que se trata más bien de una tradición viva que acrecienta el legado a partir de una modalidad reflexiva y crítica por el que ambos problemas, el de la intersubjetividad y el del reconocimiento, requieren ser entendidos sinérgicamente para resolver algunos de los impasses del tratamiento, e iluminar de otro modo los textos de Husserl.

Es en dicha tradición que apuntalo mi hipótesis filosófica de que ambos tópicos ayudan a esclarecer un problema filosófico central para la comprensión del decurso de la humanidad actual, y en donde la teoría de la alteridad humana se vuelve clave para entender a hombres y mujeres que viven

- 8 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), Huserliana XVII (Kluwer Academia Publishers B.V, 1988 (trad. Castellana, Madrid, Anthropos, 2002; con introducción de G. Hoyos).
- 9 CARPENTIER, Raymond. *La connaissance de l'autrui*, Presses Universitaires de France, 1968.

en contextos sociales conflictivos, y donde las apremiantes referencias a la otredad se vuelven cada vez más ambiguas y confusas y se evita repensar en serio lo que está en juego en el destino de la Humanidad. Se tratará en consecuencia de tener en cuenta los dos puntos de la discusión: en uno, se trata de un modo de asegurar un conocimiento de lo denominado real, y en el segundo, se trata del modo específico de entender la comprensión de otros sujetos humanos.

Consideraremos aquí las principales observaciones y correcciones que se han hecho a este planteamiento husserliano de la intersubjetividad, de modo que escarbaremos algunos textos principales de dos autores relevantes como Levinas y Merleau-Ponty no para reiterar el planteamiento inicial, sino para asumirlos como pensar creativo, pensar que inspirándose en el filosofar husserliano, ha reconstruido completamente sus planteamientos, y han renovado el actual debate acerca del otro y de la alteridad.

### **La fenomenología husserliana y la cuestión de la intersubjetividad**

Nos parece que el inicio del trabajo necesita partir por evidenciar esta interrelación que se planteó de algún modo entre algunos autores y el planteo inicial del Padre de la Fenomenología. Estos textos son fruto del rigor teórico de Husserl, quien a inicios del siglo XX, donde la filosofía alemana asistía a una larguísima discusión acerca de las limitaciones del neo-kantismo, Husserl define un modo teórico basado en la justificación de una Fenomenología trascendental y del análisis idealista del yo como sujeto. Estos análisis son el legado del mayor análisis teórico de la intersubjetividad en la fenomenología de E. Husserl, y es el punto de inflexión de nuestra discusión. Son conocidas las referencias que aparecen en sus diversas obras de las primeras décadas del siglo XX, y en particular el tratamiento consignado en sus *Meditaciones Cartesianas*, (1930)<sup>10</sup>. La *Va. Meditación* quedará como un ejemplo paradigmático acerca de las pacientes distinciones y de las dificultades teóricas que encuentra Husserl en el análisis trascendental del ego y del surgimiento de un alter ego. El rigor analítico de la formula-

10 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

ción fenomenológica del “problema del otro” esboza un tratamiento canónico que definirá buena parte del planteamiento de la filosofía europea fenomenológica y existencial, que se encuentra patentizado en las obras señeras de Heidegger y Sartre, y en todos los otros desarrollos fenomenológico-hermenéuticos de los autores ya señalados<sup>11</sup>.

En los tres últimas décadas, este asunto tratado por *Meditaciones Cartesianas* concita el interés de los investigadores sobre todo a partir de la publicación de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*<sup>12</sup>. En 1987 aparece su primera traducción francesa completa y existen algunas traducciones parciales en inglés, italiano y en castellano, como en otras lenguas. Con los primeros trabajos puntuales de exégesis e interpretación que aparecen, surge una visualización mucho más compleja del problema de la interpretación, donde la interpretación egológica de las *Meditaciones*, se amplía a otras figuras de la intersubjetividad que se expresan en tres diversos y complejos modos figurativos: 1) la “empatía” que sigue la vía cartesiana, 2) la “reducción intersubjetiva” que continúa la vía psicológica; y 3) “el mundo comunitario del espíritu” en la vía del mundo de la vida.

Si se acepta en principio la tesis del compilador de estos manuscritos I. Kern, se observa que existen cinco temas-vectores del tema de la intersubjetividad: La primordialidad pone en juego estáticamente la relación de lo propio (*Eigen*) y el extranjero (*Fremd*), y genéticamente el estatuto de la carne (*Leib*) y la constitución del espacio; la analogización se define en relación a los trabajos psicológicos acerca de la empatía; la reducción intersubjetiva vincula la reducción rememorante e imaginativa, y distingue entre la reducción psicológica y la trascendental; la antropología se inscribe en el contexto del mundo de la vida, y se reflexiona explícitamente acerca de lo inter-humano y sus figuras límites, y la individuación abre la fenomenología a la metafísica, donde se establece una relación entre persona e individuo, que abre su relación a la racionalidad práctica y a la ética<sup>13</sup>.

11 GOMEZ-MÜLLER, Alfredo (Ed.). *Sartre et la culture de l'autre*, Paris, 2006.

12 HUSSERL, Edmundo. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana* Vol. XIII, XIV y XV, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, existe versión parcial en castellano de J. Iribarne.

13 Cfr. RICOEUR, Paul. *Soi-meme comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, (trad. Castellana, México, Siglo XXI, 1990).

En esta organización de los cinco temas realizada por I. Kern aunque existen algunas observaciones y cuestionamientos porque no incluye varios conceptos claves, nos parece que el esquema ayuda a ordenar inteligiblemente los textos de *Phänomenologie der Intersubjektivität*, y ofrece un buen hilo conductor que atraviesa la estructura de la teoría de la intersubjetividad, donde es posible observar de un modo nítido la problemática de la alteridad, del otro y del extranjero que luego desarrollará la fenomenología francesa<sup>14</sup>, y no se pierde en muchos detalles que pueden ser interesantes para otras temáticas.

Consideremos en forma ordenado los cinco temas vectores que Kern propone: primordialidad, analogización, reducción intersubjetiva, antropología e Individuación. Veamos con un poco más de detalle como es posible sistematizar la cuestión filosófica central de cada uno de ellos en relación a una teoría de la intersubjetividad:

*La primordialidad*<sup>15</sup> que pone en juego estáticamente la relación de lo propio (*Eigen*) y el extranjero (*Fremd*), es decir tanto de lo egológico y de lo intersubjetivo, como el estatuto del punto cero que es la carne (*Leib*) en el sentido de un lugar preobjetivo, original y originario que define la constitución del espacio. En una síntesis apretada esto significa se trata de hacer abstracción de todo lo que es extranjero, no en el sentido empírico, sino que trascendental: decido solo considerar lo que es mío propio (*das mir Eigene*). Evidentemente que esto puede llevar a múltiples confusiones, pues se puede creer que se trata de una génesis del otro en mí, sino que simplemente los textos nos dicen que es preciso dar sentido al “yo” para poder dar sentido al “otro” y al “mundo del otro”. En palabras de Ricoeur, “hay extranjero porque existe “lo propio”, y no a la inversa” (Ricoeur, p. 238). En otras palabras, lo que la fenomenología pone en cuestión es lo que nos plantea la experiencia sensible y/o científica, aquí se trata de entender una asimetría que surge en campo de la experiencia: entre el yo y el otro. En el enfoque reflexivo que introduce Husserl, uno solo es “yo” y todos los demás son los otros. En este sentido la esfera de la propio (*Eigenheitsphäre*) es claramente

14 WALDENFELS, Bernhard. *Topographie de l'étranger*, Paris, Van Dieren Éditeur, 2009.

15 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Parágrafos 44-47.

un producto de la abstracción, donde *ego* quiere decir en primer lugar “mi” ego, y luego *alter ego*. Este producto es concreto y refiere al cuerpo propio (*Leib*) este cuerpo vivido sirve de polo de referencia a todos los cuerpos (*Körper*), que es parte de una naturaleza propia o primordial. Lo primordial es entonces el término intencional de una remisión (*Rückfrage*) hacia una fundación original (*Urstiftung*). Como aclara Ricoeur, el cuidado es que lo primordial es una epuración y el punto de partida de un trabajo de constitución. A partir de esta consciencia permanente de lo propio, lejos de empobrecer la experiencia, conduce del *cogito* al *sum*.

Esta cuestión del cuerpo propio y la distinción entre *Leib* y *Körper* será uno de los grandes temas de la discusión posterior. El reconocido fenomenólogo francés M. Richir nos dice en la introducción a *Autour des Méditations Cartésiennes* de Husserl: “En lo que concierne a la fenomenología de la ‘intersubjetividad’, su núcleo está constituido, se lo verá aquí (pero ya era patente, para quien supiera leerlo en la *Vª Meditación*), por una fenomenología del *Leib*, del cuerpo, en tanto que opuesto a *Körper*, el cuerpo ‘físico’ o el cuerpo-cosa”<sup>16</sup>. Al analizar las diferentes referencias a la cuestión de la primordialidad vemos tal como lo indica Richir que existe una terminología que no fácil encontrar primero para su traducción, ya que la cuestión del cuerpo será luego redefinido en la terminología de Merleau-Ponty, Ricoeur y Henry en el marco de una *ontología de la carne*. Aquí recoge la distinción decisiva entre *Leib* y *Körper*. Ricoeur reconocido interprete de la fenomenología francesa concluye en la misma idea central: “Esta distinción...ocupa en *Meditaciones Cartesianas*, una posición estratégica, en virtud de la cual no debería existir más que una etapa hacia la constitución de una naturaleza común, es decir intersubjetivamente fundada”<sup>17</sup>.

*La analogización*<sup>18</sup> y se define tal categoría en relación a los trabajos psicológicos acerca de la empatía (tales como lo formulaban especialistas alemanes tales como Lipps, Erdmann y Meinong). Pero de una manera mucho más interna los se la entiende a) como singularización estructurada del acto empático, y b) como refundación de la pareja asociativa pasiva que for-

16 Ob. Cit. p. 5

17 RICOEUR Paul. *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004. p. 357.

18 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Parágrafos 48-54.

ma la célula originaria. Es en el marco de la vía cartesiana que se elabora la aprehensión analogizante como estructuración metódica de la empatía, y esto es fundamental porque gracias a la analogización el solipsismo podría ser vencido sin sacrificar la egología. La analogización nos refiere a todos los elementos propios de la psicología, y encontramos varias referencias explícitas de Fink a propósito de la reflexión psíquica. Si la analogización tiene importancia aquí es que preciso descubrir, en la esfera de lo propio, los motivos de una transgresión que abre al “otro”, al “extranjero”. Este tema es el centro mismo de la *Vª Meditación*, ya que por una parte se respeta la alteridad del otro y por otra, enraíza esta experiencia trascendental “en” la experiencia primordial. Es entonces la cuestión del cuerpo del otro que entrega una respuesta a esta teoría de la constitución del otro ya que el cuerpo al serme “donado” en la percepción me da al mismo tiempo al otro.

Dice Ricoeur al respecto del tratamiento definido en la *V Meditación*: “Husserl añade al rasgo positivo que constituye un verdadero hallazgo. La presentación consiste en una ‘traslación aperceptiva fruto de mi carne’ (MC,V), más precisamente una ‘aprehensión analogizadora’ que tiene por sede el cuerpo del otro percibido ahí: aprehensión analogizadora en virtud de la cual el cuerpo del otro es aprehendido como carne de la misma manera que la mía”<sup>19</sup>. En este análisis, nos parece que uno de los comentaristas que mejor interpreta y entiende estas indicaciones de la teoría de la intersubjetividad husserliana, recapitulemos diciéndolo en las propias palabras de Ricoeur: “Entonces se preguntará: ¿qué hemos ganado con introducir estas nociones de presentación, de aprehensión analogizadora, de apareamiento? Si no pueden hacer las veces de una constitución en y a partir del ego, sirven, al menos, para delimitar un enigma que se puede localizar: la clase de transgresión de la esfera de lo propio constituido por la presentación sólo tiene valor dentro de los límites dentro de una traslación de sentido: el sentido ego es trasladable a otro cuerpo que, en cuanto carne, reviste también el sentido ego. De ahí la expresión perfectamente adecuada de alter ego en el sentido de segunda carne propia”<sup>20</sup>.

19 RICOEUR Paul. *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004. p. 370.

20 RICOEUR Paul. *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004. p. 372.

El valor de esta constitución es que admitirá tres momentos, como lo sintetiza Ricoeur, 1) La formación en par explica una asociación especificada por un trascendental más determinado por el que el sentido “yo” se transfiere al original con el análogo. 2) Aporta un desciframiento perceptivo de las expresiones del comportamiento, por ejemplo la anticipación de una vivencia extranjera como la pena se confirma por la concordancia de las expresiones, de los gestos del comportamiento. 3) A través de la imaginación podemos movernos en variaciones libres: “si yo estuviera allí”; se trata así aquí no de experiencias afectivas, sino potenciales. En estos tres momentos se ha ido progresando de lo vacío a lo pleno de una vida extranjera.

*La reducción intersubjetiva*<sup>21</sup> es resituado por una parte en el horizonte de las reducciones rememorante e imaginativa, de la que ella forma el punto de exceso, por otra parte distingue entre la reducción psicológica y la trascendental. Ella forma una etapa clave de la vía de la psicología, a la que se le confiere toda su amplitud. Se podría retomar la síntesis de Bernet cuando indica: “En última instancia, la intersubjetividad no sería más que una reducción trascendental en el que cada espectador fenomenologizando, efectuaría solitariamente la reducción trascendental avanzando de reflexión en reflexión, descubriéndose siempre ya en comunión con otros espectadores fenomenologizantes”<sup>22</sup>.

La reducción intersubjetiva es claramente uno de los puntos de mayor discordia en cuanto que la mayor parte de los autores que se poyan en Husserl para esclarecer una ontología de la social y comprender la vida cotidiana rechazan algunos aspectos considerando que es parte de un subjetivismo cartesiano y de la derivación idealista husserliana de la que es prisionera en un cierto sentido *Meditaciones Cartesianas*. Un texto clave que ilustra este rechazo del idealismo husserliano aparece en Ricoeur: “El ego que medita comenzará, pues, por suspender (por, tanto, por hacer totalmente problemático) todo lo que la experiencia ordinaria debe al otro, a fin de discernir lo que, en esta experiencia reducida a la esfera de lo propio, exige la posición del otro como posición tan apodíctica como la suya”<sup>23</sup>.

21 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Parágrafos 36 -39 y 49ss, también al 11, 16, 35, 45, 57, 61.

22 Citado por DEPRAZ Nathalie. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité a soi chez Edmund Husserl*, Paris, Vrin, 1995. p. 14.

23 RICOEUR Paul. *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004. p. 368.

*La antropología*<sup>24</sup> la apertura de la intersubjetividad sobre la antropología se inscribe en el contexto general de la vía del mundo de la vida. Aquí es importante retener que la persona no es sinónimo ni del *ego* ni del hombre. La persona es correlativa de la comunidad y de sus propiedades habituales, se podría decir en una fórmula breve: la persona es el *ego* considerado en sus hábitos comunitarios. La reflexión sobre la comunidad inter-humana permite hacer elaboraciones de las que dan cuenta los fragmentos reunidos, por ejemplo la consideración de las figuras límites del hombre: el animal, el loco, el niño y el primitivo. Todos ellos bosquejan los contornos de otra comunidad, no regida por la norma de un hombre racional, dotado de palabra, situado en la historia y europeo, sino por estas otras figuras anormales. Lo que es importante aquí, es la manera en que Husserl intenta definir las relaciones humanas al interior de una misma comunidad en apertura a otras comunidades. Pero en clave fenomenológica, no se trata simplemente de partir de esta comunidad histórica, sino del modo como se llega a ella y a la apertura a otras, dicho así, para Husserl la posibilidad de generar lazos humanos se funda en una primera capa del proceso creador de la humanidad.

Esto que resulta obvio desde el punto de vista sociológico y antropológico, no es lo es sin embargo para el fenomenólogo, porque mientras no fundemos esta relación de simetría entre el yo y el alter-ego, quedaremos atrapados en una a-simetría. Se trata, como dirá Ricoeur, de pasar de la asimetría de la relación entre yo-otro, exigido por el idealismo gonádico, para dar cuenta de la forma de la reciprocidad que es exigido por un realismo sociológico y antropológico. Esto es clave para nuestro proyecto, porque en todas estas rigurosas elaboraciones conceptuales, Husserl toma muy en serio el modo como se puede constituir una comunidad cultural, y es notable, que en un obra acusada de caer en el idealismo, se pueda afirmar con tanta nitidez que mientras existe un solo mundo físico, existen mundos culturales definidos por las orientaciones y perspectivas de una comunidad; que es preciso asumir una reciprocidad entre los sujetos más allá de la asimetría.

24 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Parágrafos 55-58.

Finalmente, *la individuación*<sup>25</sup> nos sitúa en el punto-límite de la interrogación fenomenológica ahí donde ella se hace metafísica. De aquí la ambigüedad de la definición del individuo por su posición espacial o temporal, su facticidad propia y su relación al absoluto, o aún el paso al límite del individuo en una monadología transindividual. Es en este espacio de juego entre la fenomenología y la metafísica, donde se establece una relación entre persona e individuo, que abre su relación a la racionalidad práctica y a la ética.

Recapitulemos un tanto, al rechazar Husserl una comprensión trascendental de la intersubjetividad a partir de la base de un mundo común e imponer una gran reserva a la aproximación teológica y teleológica de la intersubjetividad deja una enorme cuestión abierta que es el marco donde se darán los grandes debates de los fenomenólogos franceses que nos interesan en este proyecto. Si una cuestión filosófica tan central quedaba en medio de dos alternativas no resueltas definitivamente queda un legado teórico para la disputa posterior: lo que si es una cuestión decisiva: los textos de Husserl no admiten bajo ningún respecto la acusación del solipsismo, y lo que puede quedar para el debate es si Husserl tiene éxito en resolver las interrogantes que surgen de este difícil problema filosófico. Lo que resulta de algún modo evidente para el sentido común, que no somos solos y que vivimos con otros, es desde la reflexión del ego que instaura el análisis fenomenológico difícil de entender. Pero todos los textos analizados demuestran que la cuestión no es responder a la ingenuidad de ese sentido común, ni a la psicología del otro, se trata de responder a una cuestión decisivo para el programa de la fenomenología trascendental.

El marcado rigor husserliano y la búsqueda incesante de las elaboraciones para resolver las dificultades tiene que ver con una fenomenología que tiene como fundamento el ego del ego cogito cogitatum, puede dar cuenta del otro diferente que yo. Si se agrega la relevancia que le vieron sus discípulos franceses en todo lo que depende de esta alteridad fundamental, nos encontramos con una problemática intersubjetiva de gran impacto en la filosofía del siglo XX. Se trata entonces de cuestiones filosóficas ligadas a la objetividad del mundo, a la realidad de las comunidades históricas y a los intercambios de los hombres reales. No cabe duda que casi todos los presu-

25 HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes* (1929-1932), Grenoble, Jérôme Millon, 1998. Parágrafos 59-63.

puestos epistémicos, ontológicos, antropológicos y ético-políticos, que encontraremos en los filósofos franceses ya mencionados encuentran su raíz en este común marco definido por esta difícil cuestión de la intersubjetividad y que forma parte del acervo de la filosofía actual donde se juega la cuestión del reconocimiento.

### **La radicalización del problema del otro en la fenomenología francesa**

Dicho de este modo, el tratamiento contemporáneo del problema del otro no puede desconocer la agudeza del notable planteo husserliano que llevó la cuestión a su formulación más técnica y abstracta, al mismo tiempo a su mayor complicación teórica, porque demuestra las difíciles cuestiones ligadas a un problema que no se puede resolver fácilmente con los recursos elaborados por el Padre de la fenomenología. Unas preguntas bastante centrales que se heredaron son: ¿cómo se puede comprender la intersubjetividad sin referir a una subjetividad “encarnada”?, ¿el otro es algo o alguien que surge a nivel de una conciencia o se vincula a interrelaciones que hunden sus raíces en la corporeidad, en la afectividad, y/o en la voluntad?. Este análisis husserliano proseguido por sus discípulos demuestra que “entender” filosóficamente la subjetividad y la inter-subjetividad no es solo algo epistémico sino ontológico, e incluso más que es plenamente ético-antropológico. Se sabe que esto no era algo desconocido para Husserl, específicamente desde las *Meditaciones Cartesianas*, hasta su muerte, Husserl siguió retrabajando sus tesis y se reconoce hoy las grandes aportaciones de su discípulo E. Fink de un trabajo de muchos años para lograr el esclarecimiento de estas difíciles cuestiones<sup>26</sup> y a las precisas aclaraciones de los aspectos dejados en suspenso por el maestro.

En la obra de Levinas es patente que estas agudas disquisiciones de Husserl tienen un profundo eco. En esto seguimos las palabras del propio Levinas cuando nos indica: “Hacer fenomenología es, ante todo, e investigar la intriga humana’ –o interhumana– en los horizontes inaugurados por las ‘intenci-

26 Cfr. FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*, Kluwer Academic Publishers, 1988. Trad. Francesa: *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, J. Millon, 1998.

ones' primeras del dato abstracto, pues tal intriga es la concreción de su impensado, la inevitable escenificación de la que se han extraído las abstracciones de lo dicho por las palabras y las proposiciones. Es investigar la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última. Y tal es también, quizá, la vía de retorno de la sabiduría del cielo a la tierra<sup>27</sup>. En la filosofía de Merleau-Ponty encontramos una senda parecida cuando un destacado estudioso del otro en Husserl, B. Waldenfels indica que uno de los temas centrales de la *Phénoménologie de la Perception* es "El leitmotiv de la percepción se une al motivo de la corporeidad (*Leiblichkeit*). Nuestro propio cuerpo nos abre distintas dimensiones de experiencia. Nos vincula con el correspondiente Aquí (*Hier*) a partir del cual se abren márgenes de movimiento. Sintiendo se encuentra en armonía o desarmonía con los ritmos del acontecer mundano, percibiendo investiga la pluralidad de las cosas. En los gestos del lenguaje verbal y corporal, confiere sentido en la forma de expresión creadora. Finalmente la experiencia corpórea se amplía a coexistencia cuya intercorporeidad (*intercorporeité*) se encuentra en alianza con un intermundo (*intermonde*). Constituye el fondo anónimo del que parte toda diferenciación social y que ninguna forma social puede agotar. Lo propio y lo ajeno se compenetran permanentemente como naturaleza y cultura"<sup>28</sup>.

En un artículo preparatorio de esta obra, «¿Es fundamental la ontología?» del año 1951 decía Levinas acerca de la relevancia del para-otro: "Se investiga la racionalidad del psiquismo humano en la relación intersubjetiva, en la relación de unos con otros, en la trascendencia del 'para-otro', que instaura el sujeto ético, que instaura el 'entre-nosotros'"<sup>29</sup>. Con estas ideas la relación intersubjetiva no solo se vuelve central, ya que solo podemos avanzar mucho más allá de la apertura de un sujeto a algo que lo trasciende cuando alcanzamos la posibilidad de abrirnos a un tercero. En otras palabras, es la instauración del entre-nosotros el que nos permite redefinir de otro modo el cruce de la cuestión de la intersubjetividad y del reconocimiento justo en algunos textos levinasianos que expondremos en la primera parte de este artículo.

27 LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'etre ou delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978 (trad. Castellana, Sígueme, Salamanca, 1987). p. 201.

28 WALDENFELS, Bernhard. De Husserl a Derrida. *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997. p. 71.

29 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 9.

Desde otra inspiración fenomenológica que uno encuentra en la obra de M. Merleau-Ponty se ofrece también una crítica del yo cartesiano, que establece la famosa distinción entre la substancia pensante y la substancia extensa, y que de cierto modo, se encuentra también en el dualismo de la filosofía sartreana entre un “en sí” y un “para sí”. Merleau-Ponty desarrolló en su famosa *Fenomenología de la Percepción*<sup>30</sup>, una idea por la que se opone a todo concepto de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción de cuerpo como una cosa (cualesquiera que sean los matices de su ‘cosidad’. La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo, ello queda de manifiesto cuando se analizan fenomenológicamente las estructuras del comportamiento y de la percepción, donde ésta aparece como una síntesis de índole “práctica” (no intelectual), lo cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos de la percepción; estas formas son captadas por los individuos de acuerdo a sus situaciones en el mundo; ello no debilita la consistencia objetiva del mundo, sino que abre la posibilidad del mundo de la reflexión.

Destaquemos la lectura que hacen ambos autores del legado fenomenológico.

### **Levinas y la herencia de la fenomenología**

Si bien Emmanuel Levinas (1906-1995) ha sido el filósofo que ha destacado de una manera más sistemática la cuestión del otro, es preciso decir que es parte de un trabajo mancomunado realizado por una buena parte de la fenomenología francesa dentro de sus múltiples vetas de los últimos 60 años, por ello podría decirse que hay una común plataforma teórica que encontramos en filósofos notables como Sartre, Merleau-Ponty, Henry y Ricoeur, quienes también han explorado con enorme productividad filosófica la cuestión vinculada al sí mismo del otro, al estatuto de la carne y de la alteridad que atraviesa su obra, por cierto con presupuestos y resultados no siempre compatibles, pero donde hay una cuna común en la fenomenología alemana de Husserl y de Heidegger. En este trabajo solo destacaremos la figura descolante de E. Levinas, quien desde mucho antes de la publicación

30 Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1944.(Trad. Castellana, Barcelona, Península, 1980).

de *Totalidad e Infinito* (1961) ya destacaba un conjunto de categorías filosóficas acerca de la subjetividad, del tiempo, del rostro, y del otro que marcaron todo este debate, y dejaremos el análisis de los otros filósofos para posteriores trabajos.

Asumiendo el marco fenomenológico general de E. Levinas acerca de la alteridad y del otro, queda de manifiesto rápidamente que su perspectiva brota –al igual que los filósofos franceses mencionados– de un particular modo de un planteo crítico de las ideas husserlianas y heideggerianas acerca de la intersubjetividad. Respecto de la teoría de Husserl retoma el desarrollo planteado en las *Meditaciones Cartesianas*, –del que fue su primer traductor francés– pero cuestiona que el otro se defina desde la estructura de la conciencia (lo mismo), y en el caso de Heidegger cuestiona la idea de coexistencia pero que reposa igualmente “en la relación del ser en general, en la comprensión, en la ontología”<sup>31</sup>. En ambos casos, se valora los desarrollos fenomenológicos avanzados en lo noético y en lo ontológico, pero se les cuestiona la falta de una radicalidad mayor, se podría decir que se trata de valorizar que la relación con el otro se da más allá del conocimiento objetivo, pero destaca que es preciso entenderla bajo el modo de la revelación. Esta radicalidad de la fenomenología de Levinas es un avance particular frente al planteo del otro. Aunque sus dos maestros alemanes sigan siendo decisivos en el planteamiento, de los dos discrepa de su noción de yo, de análisis inmanente de la conciencia y de ser en el mundo. En esto Levinas, prolonga y proyecta la fenomenología con un cuestionamiento radical de la otredad.

### **Merleau-Ponty y la herencia de la fenomenología**

Merleau-Ponty (1908-1961) es también uno de los fenomenólogos franceses más importantes, quien al igual que Levinas y Sartre, introducen el desarrollo de los tópicos husserlianos entre los años 40 a los 60 del siglo pasado. En una corta pero fructífera carrera filosófica que se vió tronchada a una edad donde su pensamiento estaba en su pleno apogeo, ha dejado una obra llena de interesantes distinciones para la ontología, la epistemología de las ciencias sociales, la política, la estética entre otras, donde aparecen referencias y cuestionamientos a las otras formas de entender la fenomenología.

31 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 91.

Desde sus primera obras: *La structure du comportement* (1942), *Phénoménologie de la Perception* (1945), hasta *Le visible et l'invisible* (1964), aparece una obra rigurosamente inspirada en toda la obra de Husserl, pero gradualmente desplaza su interés por la obra tardía de Husserl, ligada a la obra *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*.

Al igual que Levinas, Merleau-Ponty recoge este legado husserliano en un diálogo con la obra de Bergson, y donde manifiesta en todo momento que la cuestión de la conciencia derivada del cartesianismo se liga con la conciencia del otro: «En este sentido, es verdad que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, y que por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es ese sujeto que soy yo y, por último, Husserl quiere utilizar esta proximidad del yo para mí y más generalmente del hombre para el hombre, que es la definición misma del Cogito y de la reflexión. Para que un saber sea posible es necesario que yo no esté separado de mí mismo y del otro»,<sup>32</sup> en este sentido, se puede decir que: «La filosofía trata de pensar el mundo, el otro y el sí mismo, y concebir sus relaciones»<sup>33</sup>.

Es entonces en la correcta comprensión de esta cuestión del Cogito donde se juega el tema que nos preocupa en este trabajo sobre el otro y la intersubjetividad. Nos dice Merleau-Ponty en el prólogo de su *Phénoménologie*: «El Cogito hasta el presente desvalorizaba la percepción del otro, enseñaba que el yo no es accesible más que en sí mismo porque me define por el pensamiento que tengo de mí mismo y que yo soy ...para que el otro no sea una palabra vana, es preciso que mi conciencia nunca se reduzca a la conciencia de existir, que ella envuelva también la conciencia que puedo tener de ella, y entonces mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad al menos de una situación histórica. El Cogito debe descubrirme en situación, solamente en esta condición la subjetividad trascendental podrá ser como dice Husserl intersubjetividad».<sup>34</sup>

32 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 51.

33 MERLEAU-PONTY, Maurice. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1977. p. XV.

34 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1944.(Trad. Castellana, Barcelona, Península, 1980). p. VII y p. 423.

Al considerar el paso de primer libro a su obra más relevante, *Phénoménologie de la Perception*, queda en evidencia que su interés ya no se concentra concretamente en el comportamiento situacional, sino como indica Waldenfels, que el tema es que la existencia aparece entendida como una intencionalidad actuante, que en la percepción desde siempre ha estado actuando pero no solo ahí, sino igualmente en todo comportamiento motor, afectivo, sexual, lingüístico, cultural y social. La percepción en esta obra no constituye solo un mero fenómeno entre otros, sino que es un fenómeno básico: «La percepción no es una ciencia del mundo, no es tampoco un acto, una toma de posición deliberada, ella es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y ella es presupuesto por ellos»<sup>35</sup>. Digamos lo que digamos y hagamos lo que hagamos, desde siempre hemos tenido contacto con un mundo, el cual, sin embargo, se nos abre solo en perspectivas y horizontes limitados. «No hay que preguntarse si percibimos verdaderamente el mundo, es preciso decir al contrario: el mundo es esto que percibimos»<sup>36</sup>. En este sentido, el mundo aparece fenomenológicamente ligada a mis experiencias y a la de los otros: «El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias y la de los otros, por el engranaje de unas sobre otras, es entonces inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que se unifican en la recuperación de mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía».<sup>37</sup>

### **Problema filosófico del otro. El aporte de Levinas**

Considerando las principales observaciones y correcciones que se han hecho al planteo husserliano y heideggeriano al interior de la fenomenología francesa, señalemos algunos textos de Levinas acerca del otro y de la alteridad para ilustrar los avances logrados por Levinas. En primer lugar es preciso indicar que el análisis filosófico consagrado por Levinas a partir de su sugerente análisis denominado *Totalidad e Infinito*, (1961) y que lleva por subtítulo justamente “Ensayo sobre la exterioridad”, retoma una parte

35 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. V.

36 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. XI.

37 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. X V.

importante de sus anteriores interpretaciones de Husserl y Heidegger de los años 50. (Obras tales como *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930, y *De l'existence à l'existant*, 1947, y *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949). Aquí se resume lo esencial del ser: «Plantear el ser como exterioridad, es percibir lo infinito como el Deseo de lo infinito, y por ello, comprender que la producción de lo infinito invoca la separación, la producción de la arbitrariedad absoluta del yo o del origen».<sup>38</sup>

En segundo lugar, este libro que es uno de los textos mayores del tema de la Otredad en el siglo XX no es un libro de juventud, sino de plena madurez, junto con manifestar la gratitud hacia sus maestros inspiradores, Levinas no trepida en radicalizar sus planteos, pero donde la crítica desde el inicio levanta el talante propiamente ético del camino propiamente elaborado por Levinas. Dicho en sus propias palabras: «...pero el ser-para-el-otro no es una relación entre conceptos cuya comprensión coincidiría, ni la concepción de un concepto para un yo, sino mi bondad. El hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma».<sup>39</sup>

En este interés nuestro de develar el sentido de la intersubjetividad la idea de fondo del libro *Totalidad e Infinito* es crucial ya que ella refiere a una cuestión central debatida en el marco de la filosofía existencial del siglo XX acerca del estatuto del ser humano como ente abierto a los otros. Tal como lo enuncia el mismo Levinas: «Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la orientación inevitable del ser 'a partir de sí' hacia 'el Otro'».<sup>40</sup> Siguiendo las enseñanzas de la filosofía cartesiana, *Totalidad e Infinito* retoma la idea del infinito considera que esta idea de Descartes sigue de algún modo el esquema neoplatónico del retorno a la unión preconizada por el neoplatonismo, y marcará el destino del filosofar moderno. Levinas decide asumir la categoría de infinito como central para replantearla de una manera tal que el yo asuma su deuda con la exterioridad. En otros términos, Levinas postula que este pensar definido por Descartes terminará definiendo el pensamiento moderno, asumido por el pensar hegeliano en los temas del retorno a sí del pensamiento absoluto, la identidad de lo idéntico y lo no idéntico en la con-

38 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 296.

39 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 271.

40 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 228.

ciencia de sí, pero también en el pensar husserliano donde se termina considerando finalmente «toda trascendencia, toda alteridad, toda exterioridad queda reducida o reconducida a la inmanencia de una subjetividad que se exterioriza a sí misma y en sí misma»<sup>41</sup>. En otras palabras, la tesis levinasiana elaborada en contra de esa modernidad marcada por el infinito cartesiano, es que intenta cuestionar una idea de la unidad filosófica de lo real a partir de la estructura de la conciencia cerrada, para considerarla en un vínculo exterioridad que la precede, a la que se debe.

Estas ideas postulan un nuevo tipo de análisis eidético que desafía además el pensar de lo trascendente de la filosofía de la modernidad siguiendo la idea de que «Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado»<sup>42</sup> e implican una revisión de la idea de logos filosófico y su vínculo con la religión. Este modo diferente de acceder a lo trascendente es ciertamente algo que no depende solo del patrimonio griego, sino que recupera la tradición hebrea del Talmud, y en esto la propia inspiración de Levinas está abierta a una trascendencia religioso-cultural. Empero, en el terreno propiamente filosófico, estas críticas racionales a la idea de infinito de Descartes, luego reelaboradas por Hegel y Husserl son parte del marco de la crítica a la ontología moderna que es preciso reinventar de otro modo si se quiere comprender un ente que no se defina por lo Mismo, sino que es plena apertura a una realidad que la excede y del que él es prenda. « La primera persona del presente, en el Cogito, merced al cual Hegel o Husserl se reconocen en el terreno de la filosofía moderna, garantiza al saber su unificación congénita y su autosuficiencia, que prefiguran la unidad sistemática de la conciencia y la integración de todo lo que sea otro en el sistema y en el presente o en la sincronía –intemporal- del sistema ».<sup>43</sup>

Este cuestionamiento del mito de la modernidad bajo la fórmula del Ego cogito, el yo moderno no sólo refiere a Hegel y Husserl, sino al mismo intento elaborado por Heidegger de preservar la autenticidad del *dasein*<sup>44</sup> como asimismo la idea de comprender el sentido mismo del Ser. No se ha dicho suficientemente notar que la separación con el pensar de Heidegger

41 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 167.

42 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 297.

43 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 167.

44 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 274.

ya se hizo notar en sus trabajos de los años 40: «El Yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aún en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar del otro».<sup>45</sup>

Situadas así las críticas a sus dos maestros alemanes de la fenomenología, la cuestión no es cuestionar toda idea de la subjetividad, sino de mostrar sus límites y su fragilidad para dar cuenta de algo que no es ella. En el prefacio a la edición francesa, Levinas señala que en relación a la valorización temática de la subjetividad se da inevitablemente en la apertura a un otro, donde se resuelven las ideas de hospitalidad e infinito. Un poco más arriba desglosa esta misma idea cuando señala de un modo explícito: «Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, no en su angustia ante la muerte, sino como fundador de la idea de infinito ...presentará la subjetividad, recibiendo al otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de infinito»<sup>46</sup>. Este mismo énfasis lo encontramos en el prefacio a la edición alemana, Levinas expone esta idea considerando que el espíritu general de *Totalidad e Infinito* está definido por el cuestionamiento de la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcado por el yo trascendental, la presencia aprendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser no pueden ser la instancia última del sentido...más allá del en-sí y del para-sí de lo desvelado está la desnudez del hombre, más exterior que el afuera del mundo<sup>47</sup>.

Estos desarrollos se ven reflejados en la estructura formal de este libro ya que éste trasunta, entonces según el traductor D. Guillot de la obra al castellano, en la idea de una refundación de la alteridad que brotaría necesariamente de la crítica de la idea de infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. Esta crítica levinasiana de idea límite de la filosofía cartesiana es relevante, ya que permite superar la duda de la subjetividad dando cuenta de la experiencia del cara a cara en el plano conceptual. El

45 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 177.

46 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 52.

47 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 266.

otro sería en esta primera aproximación, precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual ya que el concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en lo Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio –un concepto– que pueda amortiguar la alteridad del Otro. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad<sup>48</sup>. Veamos más precisamente lo que conlleva esta idea del Otro en la teoría de Levinas.

### **Problema filosófico del otro. El aporte de Merleau-Ponty**

La cuestión del otro en la teoría husserliana es una cuestión bastante compleja y recuerda Merleau-Ponty diversos tratamientos ligados a *Meditaciones Cartesianas* y a otros textos, dentro de sus obras le consagra diferentes acercamientos, y para efectos de presentación expondremos una sistematización teórica de gran nivel al final de la segunda parte de su *Phénoménologie de la Perception*, que lleva por título: «Autrui et le monde humain»<sup>49</sup>. Lo primero, es destacar la complejidad de esa interrelación entre un yo y un otro yo, e intermediado luego por un nosotros: esto presupone que no estamos en el marco de la actitud natural, donde no se problematiza el vínculo de unos por otros, y lo damos supuesto.

En el plano de la filosofía el planteo crítico nos lleva a un terreno donde estas grandes dificultades se pueden expresar en interrogantes tales como: «Pero la cuestión esta justamente ahí: ¿cómo la palabra Yo puede ponerse en plural?, ¿cómo formarse una idea general del yo?, ¿cómo puedo hablar de un otro yo como el mío?, ¿cómo puedo saber que existen otros yo?, ¿cómo la conciencia que por principio y como conocimiento de sí misma está en el modo del Yo?, ¿puede ella ser aprehendida en el modo del Tú y por aquí en el mundo del ‘se’?»<sup>50</sup>. Es decir, en tales interrogantes encontramos cuestiones ligadas al Cogito y que atraviezan toda la filosofía mo-

48 Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, Paris, Vrin, 1961 (trad. Castellana, Sígueme, Salamanca, 1974). p. 25.

49 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1944. (Trad. Castellana, Barcelona, Península, 1980). pp. 398-419.

50 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. pp. 400-401.

derna de la conciencia. Pero no solo se trata de superar la actitud natural, sino de comprender que la perspectiva de la ciencia tampoco ayuda a encontrar una explicación completa.

En otras palabras, el vínculo con el otro se juega en el terreno de la relación perceptiva que refieren a una experiencia vivida, interior y exterior, con el otro. Tales interrogantes entonces se esclaren cuando profundizamos fenomenológicamente el vínculo perceptivo de los otros que no se explica del modo como las ciencias definen el acuerdo del cuerpo y del mundo, sino por la operación reflexiva misma. Nos dice Merleau-Ponty para explicitar esta cuestión, en *La Fenomenología y las ciencias del hombre*: «La reflexión acerca del sentido o la esencia de lo vivido es neutra respecto de la distinción entre experiencia exterior y experiencia interior. Se trata de explicitar lo que quiere decir la una y la otra. En particular, nada impide que mi reflexión fenomenológica se dirija entre las cosas que vivo, sobre el otro, puesto que percibo la conducta del otro. Nada impide que la explicitación de las intenciones o el sentido de las conductas se dirija no solamente sobre mi conducta: sino sobre las conductas del alter ego del que soy testigo. Nada impide explicitar el sentido de lo vivido por el otro, en la medida que tengo acceso a él, por la percepción del otro»<sup>51</sup> Pero esta referencia al sentido no es obvio del todo, y necesita ser explicado desde la perspectiva de la percepción que distingue entre cuerpo y conciencia: «Si mi conciencia tiene un cuerpo porque los otros cuerpos no tendrían conciencia»<sup>52</sup>, pero esto implica que es preciso transformar completamente las categorías de conciencia y de cuerpo que la filosofía ha trabajado hasta el momento.

Respecto de lo primero, es menester que la conciencia esté incardinada, de modo que ella se posicione frente a alguien a partir de una situación definida: «En lo que refiere a la conciencia, tenemos que concebirla no como una experiencia constituyente y como un puro ser para sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser en el mundo o existencia, porque solamente así el otro podrá aparecer en la cima de su cuerpo fenomenal y recibir una suerte de 'localidad' ...»<sup>53</sup> ...de modo que en esta relación con el otro no se puede separar la conciencia, el

51 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 52.

52 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 403.

53 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 404.

mundo y el otro, tal como ya lo indicamos en la presentación de más arriba. En síntesis: «en tanto que el otro reside en el mundo, que es visible y que hace parte de mi campo, no es nunca un Ego en el sentido en que yo lo soy para mi mismo».<sup>54</sup>

Pero podría quedar la impresión que la teoría merleau-pontyana desconoce las dificultades del encuentro y desencuentro del yo con el otro, pero no es así. La teoría asume que hay un ámbito donde se puede plantear la lucha de las conciencias como lo presupone la teoría hegeliana o incluso de experiencias donde no se asuma las mismas exigencias que plantea un mundo común. Aquí aparece una idea relevante que es la de coexistencia, es decir de como podemos compartir experiencias a partir de un intermundo, y que supone superar la idea de la lucha en pos de un pacto donde el yo y el otro se puedan encontrar genuinamente: «La coexistencia debe ser vivida por cada uno. Si no somos ni el uno ni el otro de las conciencias constituyentes, en el momento en que vamos a comunicarnos y encontrar un mundo común, uno se pregunta quien comunica y por qué existe el mundo. Y si alguien se comunica con alguien, si el intermundo no es inconcebible, si debe existir para ambos, entonces la comunicación se quiebra de nuevo y cada uno opera en su mundo privado...».<sup>55</sup>

En otras palabras, la cuestión del otro recoge la inspiración husserliana para mostrar que existe en la constitución de nuestra conciencia encarnada una doble dimensión: por una parte como ser en el mundo estoy situado y como conciencia intencional estoy abierto, de modo que en este plano la intersubjetividad cruza transversalmente mi existencia. Nos dice a modo de recapitulación: «El problema de la modalidad existencial de lo social recoge todos los problemas de la trascendencia. Que se trate de mi cuerpo, del mundo natural, del pasado o del nacimiento o de la muerte, la cuestión siempre es saber si puedo estar abierto a fenómenos que me sobrepasan, y que sin embargo no existen sino en la medida en que yo los recupero y vivo, como la presencia a mi mismo (*Urpräsenz*) que me define y condiciona toda presencia extranjera es al mismo tiempo de-presentación (*Entgegenwärtigung*) y me arroja fuera de mi».<sup>56</sup>

54 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 405.

55 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 410.

56 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 417.

Señalando esta concepción de la trascendencia queda en claro que la posición de Merleau-Ponty es deudora del desarrollo de una teoría de la percepción, y en estos dos siguientes acápites veremos de un modo más claro lo que es su confrontación respecto del otro.

### **El diferendo entre el otro levinasiano y merleau-pontyano**

Considerar de un modo más preciso las diferencias en el planteo que hace uno y otro filósofo, no es algo fácil pues en varios casos hay categorías que son utilizadas pero que no son usadas exactamente en el mismo sentido, pero en un sentido más radical hay un planteo de fondo donde hay diferencias en el modo de hacer fenomenología. En el caso de Levinas queda en evidencia que su lectura de Cogito, y de las relaciones del yo y el otro yo está claramente definida por una lectura mancomunada de Husserl y Heidegger, y donde finalmente la pretensión mayor es radicalizar la fenomenología para ir más allá de Heidegger. En el caso de Merleau-Ponty se trata de una lectura igualmente creativa, pero mucho más apegada a la lectura de Husserl.

Dicho de este modo, la cuestión de la categoría de lo Mismo a la que hace alusión Levinas, es una categoría que refiere a una particular manera de entender el ser que implica definirlo más allá de sí mismo, siendo parte de lo absolutamente diferente del Otro, implica también no proponer una idea simple de la identidad del yo y de lo que le es exterior, es decir de aquello que le excede y precede, esta teoría no se define nunca desde la propia subjetividad, sino de sus límites mismos. Para Levinas, se trata de mostrar que la relación del Yo se juega permanente en su propia identificación egoísta, de modo que el yo frecuentemente está prisionero de Lo Mismo, y no puede alcanzar desde esta estructura egoísta, sino lo meramente horizontal, acceder a un otro yo contingente, que no le es absolutamente diferente, sino que es parte de una relación horizontal: «Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría lo Mismo y lo Otro»<sup>57</sup>. En el caso de Merleau-Ponty la propia estructura de la conciencia tiene ese doble juego de cierre y de apertura, de modo que aunque hay un tratamiento diferente del yo, en ambos casos el yo

57 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 62.

puede contener un tipo de relación que no termine cerrándose sobre sí mismo, ya no se trata de un yo cerrado sino en una apertura a lo trascendente.

En esta idea de la trascendencia se juegan diferencias mucho más sutiles. Aquí claramente el modo de acceder a la tradición cartesiana se vuelve diferente. Todo lo relevante que encuentra Levinas en la idea del infinito que le permite hacer una crítica radical al Logos, ya que el otro es justamente aquello que no puede ser homogenizado cognoscitivamente por el yo e instala un nuevo modo de entender éticamente el encuentro intersubjetivo: el nosotros humano ya no se define por el conocimiento, sino que es plenamente ético ya que permite romper con el predominio de la epistemología : «Al plantear la relación como ética, se sobrepasa una dificultad que sería inevitable si la filosofía, contrariamente a Descartes, partiese de un cogito planteado de modo absolutamente independiente del otro»<sup>58</sup>. Nos dice también explícitamente: «El otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal. Este reconocimiento no se produce de nuevo como pensamiento, sino como moralidad»<sup>59</sup>. Esta concepción ética de la manifestación del otro, implica una idea de trascendencia que tiene claros rasgos religiosos que no se encuentran en la obra de Merleau-Ponty.

Sin embargo, y esta es la paradoja mas interesante de la reflexión de hombres que vivieron en sus propias vidas, una solidario de la experiencia sufriente de su comunidad hebrea y el otro adherido a la ocupación alemana de Francia, su modo de acceder a otra idea de humanidad y de humanismo es totalmente diferente. Para Levinas, el triunfo de la destrucción de los otros inocentes en la segunda gran guerra del siglo pasado, donde los enemigos no eran soldados, sino todos aquellos que no tenían humanidad frente a la máquina de destrucción: niños, jóvenes y viejos eran lo mismo, mujeres y hombres eran solo la materia de algo que no les asignaba vida, era materia desechable, por ello se vuelve central la bella expresión del rostro como característico de lo humano. «La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico

58 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 224.

59 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 244.

en el que participamos en el mismo sistema»<sup>60</sup>. Para Merleau-Ponty la violencia está presente en la historia humana, pero comprenderla desde los diferentes enfoques que entregan las ciencias, permite descubrir un tipo de sociedad que elabora estructuras de poder que pueden y deben ser cambiadas. Este es el sentido del filósofo militante comprometido con su situación.

La radicalidad del pensamiento de Levinas se encuentra en esa apelación a redescubrir el nosotros humano, pero no incorporando que esto puede ser el logro de una transformación social o política, la única transformación radical es la que viene de la interpelación del pobre, de la viuda y del extranjero, en suma de las víctimas. En este marco, se trata no de encontrar un punto de medida entre el yo y el otro, sino más bien de constatar esa distancia abisal donde el otro no es nunca reducible, al menos si lo situamos en el terreno de una ética interhumana, « una relación cuyos términos no forman una totalidad, solo puede producirse, pues en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como cara a cara, como perfilando una distancia en profundidad –la del discurso, de la bondad, del Deseo– irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos –mutuamente– que se ofrecen a esta operación psicológica»<sup>61</sup>. El pensamiento de Merleau-Ponty es mucho más sutil pues reconociendo las distancias psicológicas existentes entre el yo y el otro, y las asimetrías socio-políticas entre grupos y naciones, constata que su resolución no es en primer lugar ética, sino ligada a la transformación de las estructuras sociales.

Por ello no se dirá bastante que aunque ambos filósofos parten del privilegio de la visión y asumen la comprensión del otro en su cuerpo, la categoría levinasiana del rostro es fenomenológica y no psicológica, es decir que no refiere a características antropocéntricas de una faz concreta, de color etc, sino que se trata de una categoría que quiere mostrar que en lenguaje eminentemente filosófico. En este plano, la postura de Merleau-Ponty es mucho más sutil psicológicamente, porque el rostro puede ser leído psicológica, social y filosóficamente. Es probable que la interpelación ética levinasiana exija apelar a algo que es lo propio y específico del ser humano que se nos revela y que no es manipulable: «Lo que llamamos rostro es precisamente esa presentación excepcional, presentación de sí por sí mismo, sin

60 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 295.

61 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 63.

medida común con la presentación de realidades simplemente dadas...»<sup>62</sup>. En el caso de Merleau-Ponty el rostro humano contiene aspectos que son propios a los seres humanos, pero no goza del privilegio exclusivo y único.

En *Totalidad e Infinito*, y en *Fenomenología de la Percepción* encontramos desarrollos notables de como se da esa relación entre el yo y el otro, pero sin desmerecer la riqueza genuina que puedan tener esos encuentros, aparece un elemento decisivamente convergente que es lo humano : Para Levinas existen diversas formas que asume esta relación no englobante, para él la relación por excelencia entre el Yo y el otro se juega en el lenguaje: «La relación del Mismo y del Otro –o metafísica– funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ –de ente particular único y autóctono– sale de sí»<sup>63</sup>. Lo mismo ocurre en Merleau-Ponty es el lenguaje el que posibilita el mundo interhumano ya que en él construimos ese mundo común donde el yo y el otro pueden coexistir. El tema del dialogo es relevante: «Existe en particular, un objeto cultural que va a jugar un rol esencial en la percepción del otro: es el lenguaje. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y la suya no forman mas que un tejido, mis palabras y los del interlocutor estan llamados por el estado de discusión, ellos se insertan en una operación común de la cual ninguno de los dos es creador... existe ahí un ser para dos, y el otro no es aquí para mi un simple comportamiento, en mi campo trascendental, ni por otra parte yo en el suyo, somos uno para el otro colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una en la otra, coexistimos a través de un mismo mundo».<sup>64</sup>

Por último, para ambos filósofos la cuestion del cuerpo se vuelve un tema convergente y para comparar esta relevancia se pueden citar las palabras de Waldenfels acerca de la obra levinasiana: «La pasividad del cuerpo que ya desempeña un papel en Husserl y en Merleau-Ponty se convierte en *patience* que se manifiesta como ‘paciencia de la vida’ en la pena de la fatiga, del esfuerzo laboral, en el dolor y en la vejez, pero también en las formas éticas del sacrificio, de la suplencia, de la fianza por el Otro que precede cualquier iniciativa. La relación con el Otro que, como respuesta a una

62 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 216.

63 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 63.

64 MERLEAU-PONTY, Maurice. Ob. Cit. p. 407.

demanda deja detrás suyo cualquier comparación y, por consiguiente, se mantiene asimétrica, se ve completada por el Tercero, o sea por la mirada de la justicia que ‘compara lo incomparable’, sin equipararlo».<sup>65</sup>

## Conclusiones

En todo lo dicho hasta aquí, aparece una crítica radical a la subjetividad moderna definida por el Ego Cogito, y esta crítica permite redefinir una vía de acercamiento entre los propios sujetos y sobre todo asumir decisivamente la obligación que tenemos unos frente a otros. Esto aparece claramente dicho por Levinas: «La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro. El fondo de la expresión es la bondad».<sup>66</sup> En el importante artículo «El Yo y la Totalidad», sostiene explícitamente Levinas que la idea del reconocimiento es central en esta filosofía: «Esta existencia tributaria del reconocimiento por parte del otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica».<sup>67</sup> En la obra de Merleau-Ponty, hay un planteamiento donde el sentido de la historia humana por la construcción de un sentido que implica la ocupación por la suerte de los otros. En otras palabras, en ambos autores los hombres y mujeres fenoménicos, son aquellos y aquellas que dejan de interpelar con sus rostros, y esto es esencial en tipo de historia de facticidad donde los hombres y mujeres terminan siendo solo instrumentos de las relaciones de los que dominan, de los que tienen el poder, de los que no reconocen a los otros, sino solamente a los mismos que gozan del mantenimiento del sistema. Nos dice Levinas: «La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema»<sup>68</sup>. Para Merleau-Ponty es preciso el compromiso con la

65 WALDENFELS, Bernhard. De Husserl a Derrida. *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997. p. 77.

66 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 200.

67 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 38.

68 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 295.

transformación de las estructuras sociales con el fin de que los sujetos puedan recuperar su protagonismo a partir de sus propias situaciones.

Empero el reconocimiento y la reciprocidad que aparece siendo el tema que hemos perseguido a la largo de este trabajo, en ambos autores son relevantes dado que la reciprocidad es lo único que permite construir un mundo interhumano o un intermundo. Nos parece relevante que dos filósofos que han vivido circunstancias dramáticas en el mundo histórico real de la Europa del siglo XX, ambos hombres apelan a una preocupación efectiva por los otros, es así como ambos destacan la relevancia de la preocupación ético-política para responder a una historia de las relaciones de no reciprocidad. Nos dice al terminar *Totalidad e Infinito*: «Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma...la justicia consiste en hace de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra»<sup>69</sup>. En otras palabras, la justicia se presenta como el ideal ético de que no se puede entender el mundo histórico desde la facticidad del poder : «Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro»<sup>70</sup>.

Nos parece que la idea de reconocimiento definida por Levinas conlleva afirmar con fuerzas al mismo tiempo la idea de la justicia. La cuestión de la justicia es justamente la medida concreta de la reciprocidad y la única que permite afirmar la vida humana más allá de las astucias del poder: «Es así porque la injusticia –reconocimiento y, a la vez, desconocimiento– es posible gracias al otro que fuerza y tienta como instrumento de la astucia»<sup>71</sup>. En este ejercicio del reconocimiento, se encuentra el valor del lenguaje como instancia que permite esa relación de reciprocidad. Hablando del interlocutor: «Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento»<sup>72</sup>. Aquí aparece el valor ple-

69 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 302.

70 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 277.

71 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 43.

72 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 48.

no del mandato: «Pero somos nosotros cuando nos damos un mandamiento, gracias al cual precisamente nos reconocemos»<sup>73</sup>.

Pero estas ideas del reconocimiento suponen un desmontaje completo de la vieja teoría hegeliana del reconocimiento, la lectura genial que hace Levinas de esta concepción es que mas de lo mismo, sin apertura a ninguna exterioridad: «La relación con el Otro –absolutamente otro– que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana»<sup>74</sup>. En este mismo sentido, Merleau-Ponty no acepta que la lucha de las conciencias sea la relación definitiva, lo que se vuelve relevante aquí, es que la tradición de la lucha no logra trascenderse a sí misma: «Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una percepción con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una conciencia de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar presupone la trascendencia de la expresión»<sup>75</sup>.

Pero también el pensamiento de Merleau-Ponty entró de lleno a un análisis ético-político de la situación de la posguerra, y entre otros aspectos se caracterizo por acercar ciertas categorías práxicas provenientes de la fenomenología y el marxismo, tal como aparece en otros autores de la época. Nos dice a propósito de una crítica del idealismo y del materialismo: «Es verdad como dice Marx, que la historia no marcha ni sobre la ‘cabeza’, y es verdad que ella no piensa con los ‘pies’. O mas bien no tenemos que ocuparnos ni de su cabeza ni de su pies, sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, porque el pensador no piensa más que a partir de lo que existe»<sup>76</sup>. En su *Phénoménologie de la Perception* contiene ya casi todos los elementos de la praxis y de la sociabilidad que se conocerán en otros textos posteriores. La disputa acerca de las cosas y de los Otros –nos dice Waldenfels, tiene sus raíces en

73 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 49.

74 LEVINAS, E. Ob. Cit. pp. 216-217.

75 LEVINAS, E. Ob. Cit. p. 213.

76 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1944. (Trad. Castellana, Barcelona, Península, 1980. p. XIV.

una sociabilidad vivida cuyas iniciativas anónimas no obedecen ni a imposiciones objetivas ni a proyectos conscientes<sup>77</sup>.

Para terminar, las interrogantes que nos deja Levinas y Merleau-Ponty tienen muchos puntos en común con el planteo de la intersubjetividad y del reconocimiento en la filosofía intercultural actual, y considero que lo que requiere mayor atención desde nuestra perspectiva es la siguiente: ¿la noción de nosotros mismos como seres humanos se puede realmente comprender verdaderamente sin una experiencia radical del otro/otros?. Cuando hablamos de otro/otros, no sólo se trata de otros que están en interacción simétrica (*alter ego*), sino de aquéllos otros (*alius*) que no son por cierto asimilables a los parámetros de la propia forma cultural de vida (extranjero). Esta perspectiva antropológica crítica permite descubrir que la noción indoeuropea del otro requiere ser reexplicitada en un cierto sentido parecido a lo que nos indica sugestivamente Panikkar acerca del conocimiento del otro: “Si el otro hombre es un extranjero, un ‘otro’, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al ‘otro’ como ‘otro’ (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*) entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”.<sup>78</sup>

En este camino de cuestionamiento radical de la homogeneidad de un sistema económico actual, de la elaboración de un pensar crítico que nos propone Merleau-Ponty, de un mundo reducido que no ve más que artefactos y materiales definidos globalmente, resulta relevante la idea de Fernet-Betancourt quien propone reflexionar acerca de la nueva modelación antropológica homogenizante: “Que la globalización neoliberal supone y transmite un ‘espíritu’ quiere decir pues, que su proceso de construcción de realidad no construye realidad únicamente fuera de nosotros sino que es un proceso que se da dentro de nosotros, que ocupa nuestros cuerpos, nuestra sensibilidad”.<sup>79</sup> De este modo la crítica del sistema no es sólo a un espacio-tiempo homogenizado exterior, sino que la reestructuración interior de la propia subjetividad.

77 WALDENFELS, Bernhard. De Husserl a Derrida. *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997. pp. 137-138.

78 PANIKKAR, R. *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006. p. 76.

79 FERNET-BETANCOURT, Raúl. *La Interculturalidad a prueba*, Aachen, Concordia Reihe Monographien, Band 43, 2006. p. 86.

Desde nuestra perspectiva filosófica refiere a una tensión mayor donde a pesar del aparente reconocimiento de una alteridad sufriente en este tiempo, se hace evidente que mucha de esta comprensión es derivada así por un interés manifiesto del sistema en mantener los mecanismos que sostienen la homogeneidad estructural de un mundo económico donde simplemente se acepta como condición la negación de los otros, ya que los significados y sentidos de dichas estructuras globalizadas están solo definidos por una macroeconomía internacional que no se preocupa por una humanización a fondo de las relaciones humanas, donde los sistemas ultratecnológicos y mediáticos aunque tengan una aparente sensibilidad para los extranjeros que buscan trabajo, mantienen una lectura egoísta que están definidas por intereses miopes de grandes potencias y grandes empresas, donde la experiencia alterativa de los seres humanos como el sentido de los pueblos que buscan sus propios proyectos históricos frecuentemente no cuenta en su contabilidad geopolítica y geoeconómica, y donde la espacialidad y la temporalidad se la tiende a desraizar de sus soportes culturales básicos. En este espacio-tiempo global, emergen una exigencia ética de la responsabilidad y una ética del compromiso que asume la acción de los seres y de las comunidades humanas que prosiguen regenerando sentidos y significados acordes a convicciones, valores y principios del valor indestructible de la vida humana que surgen de sus propios mundos contextuales de vida, más allá y más acá de esas estructuraciones globales.

Una articulación fuerte de la intersubjetividad y del reconocimiento, tal como se encuentra en la propuesta de Levinas y Merleau-Ponty, exige un cuestionamiento de la inversión antropológica descrita precedentemente y una revalorización de un *entre-nosotros*. Ella requiere ser tematizada desde una perspectiva del tipo de humanidad plena que se busca en un horizonte ético, y que hace mucho más exigente el planteo político intercultural en cuanto se trata de avanzar en nuevas propuestas concretas, que devuelven a los propios sujetos su protagonismo. Queda en evidencia en este análisis fenomenológico que el análisis intercultural de la sociedad actual globalizada es pertinente ya que el trasfondo antropológico, cognoscitivo y práxico, de las miles de culturas y subculturas humanas diversas que componen nuestra actual humanidad es el verdadero punto de litigio ya que aquí se juega la posibilidad no solo de una relación de subjetividades, sino de subjetividades operantes y actuantes en el campo de la historia.

Se trata, así, no sólo de entender el problema que amenaza a unas culturas que no pueden mantener completamente su proyección vital y ya no sólo de un futuro lejano, ni tampoco de diagnosticar que para muchas formas de vida estas consecuencias son y serán inmediatamente funestas, sino que se trata de comprender una transvaluación del sentido mismo de lo humano y de lo interhumano como lo hemos visto en Levinas y en Merleau-Ponty. El impacto de tales consecuencias macro económicas, tecnomediáticas y/o ecológicas que afectarían la dinámica antropológica de los concretos mundos de vida, ya lo describía lúcidamente J. Ladrière hace más de cuarenta años, en la que era un sistémico análisis del impacto de la ampliación de los sistemas tecnocientíficos a la totalidad de la experiencia socio-cultural. Pero problemamente, Ladrière tenía un dosis altamente esparanzadora de las potencialidades de la razón.

Este nuevo modo de recoger los aportes de la fenomenología para encarar los nuevos desafíos ético-políticos de la filosofía intercultural nos parece que demuestra de un modo claro que las categorías levinasianas y merleau-pontyanas del Otro son fecundas para repensar una fenomenología de lo interhumano, y que ella misma refiere específicamente a la resistencia de los seres humanos frente a lo Mismo y demuestra el papel significativo del reconocimiento de las culturas frente al predominio de lo Mismo.