

De la analogía del otro a la responsabilidad infinita, entre Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas

From the Analogy of Other to Infinite Responsibility, Between Edmund Husserl and Emmanuel Lévinas

Jiménez Restrepo, Alejandro; Duque Naranjo, Nicolás

 Alejandro Jiménez Restrepo
alejojimenezr25@gmail.com
Universidad de Antioquia, Colombia

 Nicolás Duque Naranjo
nico.duque.n@gmail.com
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 22, núm. 2, 2023
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 03 Febrero 2023
Aprobación: 22 Junio 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4084557019/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023006>

Resumen: la presente investigación se circunscribe dentro del campo temático de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Y tiene como objetivo el tratar de dilucidar dentro de la misma inmanencia de la experiencia trascendental del *yo pienso*, el modo no solo como surge la intersubjetividad, sino cómo este último concepto al igual que el de la egología, tienen como fundamento una noción de subjetividad moderna que por un lado, aparece dentro de la arquitectónica fenomenológica, como constituyente de sentido dentro de la meditación husserliana, y por otro, puede aparecer como una noción que impide la elaboración de un nuevo concepto de hombre que incluya en su seno la alteridad, tal y como piensa Emmanuel Lévinas, y con ello, la posibilidad de hablar de un *yo* separado que no encuentre en lo otro una mera analogía suya, o extensión de su propia inmanencia, sino antes bien, la posibilidad de hallar en eso otro que nos sale al paso, la condición por la que se puede hablar de tiempo, de mundo y de existencia como relación con otros y para otros.

Palabras clave: subjetividad, inmanencia, trascendencia, alteridad, rostro.

Abstract: this research is circumscribed within the thematic field of Edmund Husserl's transcendental phenomenology. And its objective is to try to elucidate within the same immanence of the transcendental experience of I think, the way not only in which intersubjectivity arises, but also how this last concept, like that of egology, is based on a notion of modern subjectivity that, on the one hand, appears within phenomenological architecture, as a constituent of meaning within Husserlian meditation, and on the other, it can appear as a notion that prevents the elaboration of a new concept of man that includes otherness within it, as Emmanuel Lévinas thinks, and with it, the possibility of speaking of a separate self that does not find in the other a mere analogy of its own, or an extension of its own immanence, but rather, the possibility of finding in that other that comes our way, the condition by which one can speak of time, of the world and of existence as a relationship with others and for others.

Keywords: subjectivity, immanence, transcendence, alterity, face.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de un proceso de investigación acerca de cómo dentro de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl se configura la experiencia intersubjetiva en diferentes grados de aprehensión constitutiva. De modo que lo que se interesa mostrar es la manera fenomenológica como surgen las comunidades, los lazos de la sociabilidad y de la empatía dentro de marcos culturales específicos; sin embargo, también es tema de este trabajo desarrollar frente a la teoría multiestratificada de la intersubjetividad husserliana, la postura que tiene Emmanuel Lévinas en torno al otro y el problema de su constitución.

Se comenzará por mostrar, siempre de un modo fenomenológico, la manera como se da el paso de la subjetividad constituyente a la configuración de comunidades intermonádicas, en cuyo seno se constituye un mundo familiar que posee su propio sistema de referencias por el cual los miembros de esta comunidad de egos identifican objetos culturales comunes.

De otro lado, contra la observación ingenua que realizan algunos a la hora de calificar la fenomenología husserliana de solipsista, también se tratará de mostrar al otro como principio de corregibilidad y garantía de objetividad, esto dentro del marco que comporta pensar la verdad en la fenomenología de Husserl. Y finalmente, se desarrollará la crítica que hace Lévinas a la fenomenología trascendental en nombre de una ética de la responsabilidad o metafísica del otro, que ha encontrado en los conceptos de separación, infinito y rostro, los argumentos esenciales de una postura que pretende hacer del otro no una analogía del yo o una extensión suya, sino que de lo que trata es de hacer ver que el otro es absolutamente irreductible, y que la relación con este no se debe expresar en los términos de la lógica intencional, sino en el sentido de la responsabilidad por ese que nos convoca y nos reclama.

2. DE LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL A LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA

Se empezará por suspender toda creencia en la realidad ingenuamente concebida. De manera que no se tiene en este punto una ciencia respecto a lo que sea la naturaleza original del hombre o de la historia, ni mucho menos una idea o teoría alguna que presuponga el curso de nuestra reflexión. Bajo esta postura lo que de cierto se busca no es otra cosa que esclarecer la pregunta por el sentido de lo otro que nos sale al paso en el mundo. Pero ¿qué quiere decir este otro que nos sale al paso? O mejor aún, ¿cómo es eso de que aquello que sale a nuestro encuentro lo hace sobre el estar en el mundo como primera condición para que lo otro pueda darse? La pregunta ya encierra un asunto por resolver, a saber, la de si el mundo en el cual el otro se nos da, es un mundo del cual puede decirse: “siempre ha estado ahí incluso antes de nuestro nacimiento”, o si de lo contrario, está ahí en virtud de que es llenado de sentido, y en cuanto tal este es constituido por nosotros, o por una comunidad de yoes como afirma Husserl en el sección 53, 55 y 56 de su quinta Meditación cartesiana, los cuales, debido a la transferencia de sentido que se opera entre nuestro cuerpo propio y el ajeno, y al proceso de parificación intencional, constituye dicha comunidad de egos, un mundo común en el que tanto el yo propio y el del otro convergen y se implican:

Naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental. Ni que decir tiene que está constituida, como existente para mí, puramente en mí, en el ego que medita; puramente a partir de las fuentes de mi intencionalidad. Pero lo está como tal, que en toda intencionalidad constituida (en la modificación «de otros») está constituida como la misma, sólo que en otro modo fenomenológico subjetivo y en tanto que llevando en sí necesariamente el mismo mundo objetivo (Husserl, 1996, p. 197).

El mundo objetivo intermonádico es constituido, según Husserl (1996), a través de una actividad intencional de orden categorial que toma como primer estrato de constitución, un yo que debido a la reflexión trascendental, aparece como lo primero a considerar dentro de esta teoría multiestratificada de la intersubjetividad; pero que luego y en virtud de la particularidad de la conciencia intencional de ser siempre conciencia de algo (pp. 79-80), descubre cuerpos semejantes al suyo, efectuándose con este descubrimiento de la conciencia una transferencia de sentido coordinada en principio por una síntesis pasiva, que según dice Husserl, desembocará no solo en el reconocimiento del cuerpo propio como cuerpo vivo propio, y en la constitución del sentido del cuerpo vivo extraño, en tanto ajeno, sino que también dará cabida a lo que humanamente entendemos como comunidades intersubjetivas, a las cuales les es inherente como también afirma la profesora Rosemary Rizo-Patrón (2010), la configuración de un mundo familiar en el que los objetos en tanto fenómenos culturales, poseen por así decirlo, la impronta de semejante comunidad de egos; impronta o estructura categorial que permite delimitar lo conocido o que puede ser susceptible de conocerse y comprenderse a lo que no lo es tanto, y que permite reconocer las fronteras de nuestra cultura y así saber en qué momento se trasciende para ir al mundo familiar configurado por otra comunidad de egos (pp. 100-101).

Ahora bien, tiene que dejarse a salvo el que para Husserl el mundo familiar intersubjetivo, como mundo-en-torno configurado por la parificación intencional establecida entre el yo y el otro (Husserl, 1996, pp. 175-177), no es otra cosa que el resultado de la irrupción del cuerpo extraño dentro de nuestra esfera primordial subjetiva, puesto que es a través de esta intercepción intencional que se opera entre el *yo* y el *no yo*, como puede hablarse de un mundo común o de una naturaleza intersubjetiva en el que se da un proceso de identificación entre el mundo primordial propio y el ajeno, que tiene como culminación el reconocimiento tanto de parte del sí mismo como del otro, de un mundo objetivo y de una cultura configurada por prácticas y hábitos que se comparten con los demás (Husserl, 1996, pp. 185-191).

Sin embargo, si bien es cierto que la investigación aquí presentada en sus resultados busca esclarecer la manera como para el sujeto trascendental hay una naturaleza intersubjetiva, un mundo objetivo, unos otros que comparten con el yo unos objetos culturales y unas costumbres y ocupaciones determinadas, debe dejarse a salvo el que antes de este viraje a las fuentes constitutivas del ego trascendental, en donde se descubre cómo se construyen nuestras relaciones con los denominados otros miembro a miembro, el mundo intersubjetivo ya está dado de antemano, sólo que el mérito de la fenomenología de Husserl consiste en ir registrando la forma como a través de la intencionalidad, la intersubjetividad se constituye paso a paso, mediante un cambio correspondiente de actitud orientada por la reflexión trascendental (Husserl, 2005).

En este orden de ideas cabe recordar las palabras de Merleau-Ponty (1993), cuando declara, muy al inicio de la *Fenomenología de la percepción*, que la fenomenología es una forma de investigación que, lejos de pasar por inexistentes las tesis de la actitud natural, es una “filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico” (p. 7).

3. LA TEORÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD COMO PROCESO DE ESTRATIFICACIÓN INTENCIONAL

El análisis fenomenológico husserliano sobre cómo constituyen comunidad los sujetos, permite destacar tres instancias fundamentales en torno a este proceso constitutivo: la primera concierne al descubrimiento de un yo fundamento, que, a medida de que su reflexión progresa, se hace más consciente de sí mismo y de sus operaciones intencionales que configuran el sentido de un mundo primordial para él, en el cual éste en primera instancia pareciera estar solo, y de aquí la crítica mal fundada a Husserl, pero en realidad si este *yo* aparece en la fenomenología trascendental del pensador en un primer grado de constitución, como un sujeto aislado e independiente de toda objetividad y otredad, solo lo es porque la reflexión fenomenológica, que posee en Husserl una función reductiva pero al mismo tiempo explicitante, así lo hace ver, pero la realidad

es que desde un punto de vista empírico el *yo* ya está siempre en relación con un mundo objetivo en el que también convergen otros como él.

La reflexión, en el sentido de la fenomenología de Husserl, es el acto intencional mismo por el que a través de apercepción, el *yo* puede dirigirse no solo al objeto hecho consciente por la conciencia intencionante, sino que es también el modo por el que puede descubrirse la correlación existente entre la *cogitatio* y el *cogitatum*, en cuanto a que la reflexión trascendental destaca al objeto, pero en su relación con el acto de conciencia que lo intenciona. De aquí se tiene que como afirma el mismo Husserl en las secciones 14 y 15 de sus *Meditaciones Cartesianas*^[1], reflexionar es ya poner en práctica el método de la reducción, por el que se va acotando las regiones de la conciencia, y al tiempo que a través de la reducción fenomenológica se tematiza la estructura *Nóesis-nóema*, ocurrente en cada modo de ser de la conciencia, se abren nuevos horizontes como dice el profesor Roberto Walton (2004), tanto internos como externos por los que no solo se deja al descubierto la síntesis como el modo de ser básico por el que la conciencia constituye sus objetos (pp. 199-201), sino por el que también se pone de relieve la manera como el estrato más ínfimo que vendría siendo el *ego* trascendental según Husserl, se convierte dentro de la arquitectónica fenomenológica, en el primer grado del cual se deriva la posibilidad de hablar de un mundo objetivo, de una cultura y de otros *yoes*.

La segunda Instancia corresponde, más sucintamente, al modo como dentro de esta esfera de propiedad del *yo* pienso, irrumpe lo extraño o que puede resultar desconocido que viene tal vez a perturbar el orden establecido por el sujeto constituyente; aquí valdría la pena plantearse la siguiente cuestión: ¿cómo surge eso que altera el estado de cosas instituido por la actividad categorial del *yo*? O mejor aún, ¿hasta qué punto la irrupción de lo otro entendido como lo diferente que no puede ser fácilmente aprehendido en actos intencionales, inquieta y hace dudar al *yo* husserliano acerca de la posibilidad de ser él mismo el fundamento apodíctico que sostiene la experiencia por *autonomasia*?, ¿acaso la interferencia generada por lo extraño dentro del circuito configurado por la subjetividad despoja al *yo* de su carácter apodíctico obligándole a salir de sí mismo para ir al encuentro empático con el otro?

La respuesta que por lo menos ofrece Husserl al respecto de estas preguntas es que el *yo* en ningún momento pierde su investidura, por lo que por un lado, el que lo otro surja en virtud de su cuerpo que trasciende al flujo inmanente de la conciencia intencional, plantea la posibilidad de que la racionalidad en su intento por hacer cognoscible lo extraño, se abra a eso que desde afuera la afecta de alguna manera, pero ese abrirse a la experiencia extraña no se da, o por lo menos en principio, a partir de una actividad categorial de un sujeto que quiere conocer, sino a través de la pasividad de la conciencia; pasividad por la que se da la denominada transferencia de sentido, que produce una asociación parificadora entre el cuerpo propio y el del extraño que habrá de desembocar en la constitución del sentido del otro cuerpo como cuerpo animado; que a propósito sigue diciendo el filósofo: *apresenta la experiencia ajena. Sobre la asociación parificadora y el modo como a partir de apercepción se constituye el sentido del alter ego en relación analogizante con el cuerpo propio*, escribe el profesor Roberto Walton (2001):

Sin intervención activa del *yo*, se transfiere el sentido noemático instituido originariamente con respecto a mi cuerpo propio al cuerpo físico análogo. Se establece una equivalencia entre los movimientos y gestos observados exteriormente y los del cuerpo propio otorgando a los primeros el sentido de los segundos (p. 411).

Esta asociación parificadora que se produce en virtud de una síntesis pasiva entre el cuerpo propio que representa el aquí, y el cuerpo ajeno que hace de allí, solo constituye el primer nivel dentro del modo como configuran comunidad las *mónadas*, por lo que si bien es cierto la percepción como señala Walton, hace presente lo que de primera mano hay que ver del otro, a saber, su cuerpo, no hay aquí todavía una empatía auténtica que permita identificar la presencia en carne y hueso del cuerpo físico del otro, con la experiencia original de un *yo* que posee el carácter de *alter ego*.

El gran problema para Husserl consistirá en ¿cómo podemos acceder a la experiencia original del otro? Ya que según lo que expone en *Ideas II*, y en el párrafo 55 de sus *MC*, entre el *yo* y el otro pareciera haber

un abismo infranqueable que difícilmente el yo puede atravesar para así ganar experiencia original de ese cuerpo que le resulta semejante en la percepción. Puede percibirse el cuerpo ajeno, y con base a la similitud de sus rasgos físicos y movimientos, puede también ser asumido como nuestro semejante o análogo nuestro; no obstante, pareciera no poderse ir más allá de lo que el otro expresa a través de su cuerpo, pero he aquí en donde, según dice Walton (2001) leyendo a Husserl, la imaginación como presentificación cumple una función vital en el proceso de constitución del sentido del otro, ya que aquello que no es posible apresar a través del acto intuitivo perceptual, puede serlo en la medida de que en virtud de una respectiva modificación intencional, puede reconstruirse mediante presentificaciones, que por si acaso una vez más, están fundadas en percepción analogizante del cuerpo de allí con el cuerpo propio (pp. 411-412).

El cuerpo ajeno que se da a través de la percepción, al igual que las actualidades intencionadas por la conciencia en el caso estricto de los objetos que se donan en diferentes modos de mostración fenoménica a la misma, presenta según Husserl (1996), notas u horizontes indeterminados, susceptibles de determinación, que en un primer grado de constitución no están dados; de modo que se necesita un movimiento intencional más exigente de parte del yo que ponga al descubierto las potencialidades que subyacen implícitas en toda percepción actual que hace aquí de sustrato para nuevos sistemas de apariciones (pp. 93-94).

Hay que dejar a salvo el que si bien es cierto lo traído así a presencia intuitiva y tomado por actualidad de la conciencia en el sentido formal de la fenomenología trascendental, remite a otros horizontes de uno y el mismo objeto intencional, a otras caras o lados de este; pero en el caso de la percepción del cuerpo ajeno sucede una situación diferente: el cuerpo de allí en relación con nuestro aquí, este último tomado como punto cero de la orientación (Husserl, 2005, pp. 191-194), también presenta nuevas notas incluso insospechadas como lo es en el caso de los objetos trascendentales, pero la diferencia con estos últimos es que mientras que los horizontes que la percepción actual del que presenta pueden ser asumidos y objetivados por el yo en cualquier momento, en el caso del otro cuerpo representante se necesita más que de un asumir en la percepción escorzos de ese mismo cuerpo como para penetrar en tales vivencias, por lo que las vivencias originales como ya se ha visto, de ese otro cuerpo animado no son accesibles, en tanto a que son sus vivencias y no las nuestras (Husserl, 1996, pp. 187-189).

Nótese cómo entonces el que las vivencias también intencionales de ese otro cuerpo no puedan ser objetivables a través de un acto de percepción simple, indica ya la noción de una experiencia que trasciende en cierto modo nuestras operaciones intencionales primordiales, lo que quiere decir que se está hablando de algo extraño, ajeno a nosotros, que, si bien empieza a fraguarse en el seno de nuestra estructura monádica, puede llegar a ser independiente de nuestro yo.

Empero, como ya se vio con el profesor Roberto Walton en su texto “Fenomenología de la empatía”, cuando afirma que para acceder a una empatía auténtica es menester que en el yo se produzca una modificación intencional por la cual la imaginación en cuanto acto presentificativo, puede reconstruir e identificar en ese cuerpo animado por asociación con nuestro comportamiento propio, otro yo que al igual que nosotros posee los mismos derechos y posibilidades de ser en el mundo, y en cuanto tal, posee su propio sistema de apariciones y su propia esfera primordial que es susceptible de solaparse con nuestro sistema de apariciones en virtud de un proceso de identificación en el que lo percibido fenomenológicamente por nuestro yo y por el no yo, pueden coincidir en uno y lo mismo, al punto de que es de esta manera como se constituye la naturaleza intersubjetiva en cuanto identidad en la cual convergen múltiples sistemas fenoménicos posibles. Al respecto de esto escribe Husserl en su VMC:

Reparemos en que va entrañado en el sentido de la apercepción lograda del otro que, precisamente sin más, el mundo de los otros, el mundo de sus sistemas fenoménicos, tiene que estar experimentado como el mismo que el mundo de mis sistemas fenoménicos, lo cual lleva consigo la identidad de los sistemas fenoménicos (Husserl, 1996, p. 191).

Por último y en tercer lugar, hay que dejar a salvo por un lado, el que si bien es cierto Husserl identifica la corriente del *cogito* con el concepto leibniziano de Mónada; lo hace en virtud de que para el matemático,

el yo se revela dentro de su fenomenología trascendental como substancia indivisible, o energía creadora de su propia fuerza vital autoconstituyente tal y como lo resalta en las secciones 31, 32 y 33 de sus MC; considérese, sin embargo, el hecho de que a diferencia de Leibniz, la mónada husserliana posee, como dice Andrés Felipe López (2015) en *Vida humana fenomenológica*, unas especies de ventanas por las cuales es posible la trascendencia, y la relación con otras mónadas ego (pp. 137-139), rompiéndose con ello el supuesto hechizo del inmanentismo clausurado que condena, según muchos pensadores entre ellos Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas, la fenomenología de la conciencia trascendental al solipsismo y a una metafísica de carácter psicológico sobre la subjetividad (Heidegger, 1927, pp. 123-134).

De tal manera que la trascendencia del yo en Husserl pareciera solo ser posible en la medida en que esta mónada ego está parcialmente clausurada, lo que habría de permitir el contacto y la construcción de comunidad con otras mónadas.

Pero aquí surge otro dilema en torno a la constitución de la objetividad y a la apodicticidad del ego trascendental, a saber, la de si la certidumbre del yo y las evidencias absolutas que este en su ejercicio reflexivo ha ganado para sí mismo quedan aniquiladas una vez irrumpe la otredad en su esfera primordial, o si de lo contrario estas evidencias se verifican en los denominados otros que por parificación intencional son tomados ya como nuestros semejantes.

Acerca de esta cuestión fundamental, la doctora Rizo-Patrón (2010) sugiere entender la evidencia en clave de trascendencia, en vista de que es lo inter lo que funda en definitiva la objetividad tanto del conocimiento como de la experiencia (p. 91). En otros términos, no hay verdad absoluta si esta no pasa necesariamente por el filtro del otro que nos interpela con su mirada. Y en este sentido puede considerarse la idea de Paul Ricoeur en torno a los análisis que Husserl en la V meditación realiza sobre la intersubjetividad, cuando afirma según la interpretación del profesor López, el que la *veracitas* Divina es para Descartes, lo que para Husserl es el otro, es decir, verdadera fuente y garantía de objetividad (López, 2015, p. 73).

No obstante, en la misma sección octava de *Vida humana fenomenológica*, López subraya que el análisis fenomenológico sobre la intersubjetividad consiste en plenificar el modo como se configura en el seno de la subjetividad trascendental, el sentido del otro, los productos de la cultura, las prácticas y costumbres de una determinada sociedad, que encuentra en la relación intencional primera yo-otro en cuanto datos idénticos de una asociación parificadora, la génesis de la experiencia intersubjetiva y del género humano. Escribe Andrés Felipe López (2015):

La cuestión esencial planteada por Husserl en la Quinta de las Meditaciones es la de dilucidar los procesos intencionales explícitos e implícitos en los que el sentido del otro se anuncia en nosotros y se verifica por nosotros existiendo como sí mismo ahí en mis propios procesos y funciones intencionales (p. 73).

La subjetividad hace aquí de fuente originaria para la constitución de toda experiencia posible, ya sea esta ideal o real, de toda ética, cultura y así mismo es constituyente de la sociabilidad para con otros, de valores axiológicos que permiten el paso de la mónada ego al encuentro empático con otras mónadas que en virtud de su cuerpo, es transferible el sentido de otro en cuanto análogo de nuestro yo, y espejo por el que el sujeto se mira a sí mismo, adquiere total conciencia de sí y de sus vivencias originarias propias.

En el segundo volumen de *Ideas*, en el cual Husserl (2005) se ocupa de la constitución tanto de la naturaleza física como del mundo espiritual en cuanto entramado de significaciones (pp. 281-284), y correlativamente, del modo como se constituye el cuerpo propio en relación intencional de semejanza con el cuerpo ajeno (relación primordial que hace aquí de primer estrato en el que se comienza a fraguar la vida intermonádica), pone de relieve, más concretamente en el sección 56, que en cuanto sujetos que donan sentido y que viven en una peculiar relación de aprehensión noética de las cosas que les circundan, cada yo vive no en la percepción cósmica de los fenómenos naturales, sino en una continua comprensión del sentido; sentido entendido como carácter espiritual que no viene a añadirse desde afuera a las cosas de la naturaleza física, sino que antes bien, sentido y estructura cósmica que permanece entretejida a la mirada del yo en una unidad intuitiva muy concreta

que posee en sí misma una función específica, como lo es el caso del templo que sirve para congregarse y orar, o de la cuchara que sirve para comer, y que solo en virtud de un análisis reflexivo puede ponerse al descubierto el aspecto material y espiritual que configura esta unidad intuitiva en cuanto objeto de uso, dentro de una cultura o subjetividad social determinada en la que se co-está con otros (Husserl, 2005, pp. 282-286).

Lo mismo aplica para la experiencia del otro: al contemplarle lo aprehendemos con el sentido de hombre o de mujer, y a través de nuevos grados de aprehensión cognoscitiva por los que se dan al yo nuevos horizontes posibles de ese otro, puede destacarse su cuerpo físico, su cuerpo vivo como estructura psicofísica, y con base a un movimiento intencional doble que va de nuestro *yo* al otro y rebota, por así decirlo, en nuestro *yo*, puede donarse al cuerpo de allí el estatuto de otro yo, con sus vivencias intencionales originales, con su vida anímica propia, que nos constituye en cada caso particular como su análogo.

En último término, el resultado de este solapamiento es la identificación absoluta, si es que es posible hablar de identificación plena entre ambos datos que se parifican mutuamente, pero en otros casos de empatía, hay una identificación a penas parcial entre los datos, esto debido a que un yo puede no identificarse totalmente con las convicciones y tomas de posición de otro *yo*, y en este caso estos *yoes* configurarían comunidad con otros más afines con su forma de percepción (Husserl, 1996, pp. 175-177).

Empero, debe señalarse el que si bien es cierto el proceso de parificación intencional no necesariamente culmina en la identificación total de las mónadas que forman comunidad y en la configuración de un mundo familiar, no por ello puede concluirse que la relación entre *yoes* no compatibles está zanjada por un abismo infranqueable que desemboca en una relación anárquica, en la cual el rayo intencional no logra reconocer al otro en cuanto otro *yo*; por el contrario, subraya Husserl que así no haya una identificación plena entre los *yoes*, en todos ellos puede encontrarse estructuras constitutivas comunes que permiten pensar en que por más de que no haya una identificación completa entre egos, estos tienen la posibilidad de conectarse intencionalmente entre sí, y reconocerse cada uno como yo que piensa, que percibe esto y aquello, y que convive con otros que al igual que él, son posibles de aprehender en virtud de sus cuerpos; que, sea dicho de paso, constituye este cuerpo en cada caso propio, y dentro de la teoría multiestratificada de la intersubjetividad husserliana, el modo como el *yo* puro se concreta o se mundaniza en un ente cuyo modo de ser cotidiano es el de coestar con otros en un mundo familiar y significativo en cuanto persona y sujeto de actos intencionales (Husserl, 2005, pp. 207-215).

4. LA VERDAD Y EL OTRO COMO PRINCIPIO DE CORREGIBILIDAD

mathesis universalis

No obstante, la mayoría de los pensadores ha permanecido totalmente firme al método como originariamente fue formulado por Husserl. La ontología fundamental de Martin Heidegger, el existencialismo de Sartre, la ética material de los valores de Max Scheler, junto con los análisis fenomenológicos sobre los alcances de la percepción en Merleau Ponty, y la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry, han sido algunas variaciones de la fenomenología trascendental.

También hay que subrayar que, en términos generales, muchos de estos pensadores han condenado la investigación fenomenológica husserliana como un análisis sobre la experiencia trascendental constitutiva que no escapa a la objeción de ser una investigación solipsista que no toma en cuenta al otro como problema en la construcción no solo de comunidad y de cultura, sino que tampoco lo considera a la hora de hablar de la verdad y del conocimiento científico.

Considérese, sin embargo, el que para Husserl (1996) el proyecto de construir un sistema de conocimientos apodícticos cuyos fundamentos debían descansar en la lógica pura y en la intuición de esencias, es un ideal de fundamentación a la cartesiana que no excluye la presencia del otro, ya que para el filósofo es comprensible de suyo el hecho de que ante semejante empresa, todos los hombres, tal y como lo refiere al inicio de sus MC, están llamados a ayudar en la ejecución de tan titánico proyecto (pp. 39-43).

Por otro lado, debe considerarse el hecho de que, para Husserl, puede que el conocimiento se empiece a fraguar en las fuentes originarias de la subjetividad, y ello también significa que la realización de la objetividad del conocimiento también depende de otros, que son aquí principios de verificación intencional por los que la verdad se acredita como una y la misma en cada caso singular; y precisamente aquí deberá entenderse por verdad no aquella evidencia absoluta que es relativa a cada sujeto, puesto que de ser así no sería realmente universal, ni tampoco como algo que está fundamentado en hechos como la idea antropologista y psicologista de la verdad en cuanto producto de la constitución de una especie, en este caso, la especie humana (Husserl, 2006, pp. 113-114). Antes bien, lo que hay que señalar es que para Husserl, según lo expone en las secciones 37, 38 y 39 de sus *Prolegómenos a la lógica pura*, la verdad es supra-empírica, atemporal, y al igual que el ser, es una categoría ideal que debe su configuración a leyes esenciales y al principio lógico de no contradicción y de identidad, por el que la aprehensión de la verdad como unidad ideal idéntica en sí misma, solo es posible a través de un análisis reflexivo que no tome como verdades absolutas los escorzos dados en percepción directa, sino que atendiendo precisamente al modo de proceder fenomenológico, lo que deberá aceptar por verdadero y universalmente válido para todos, será aquello que subyace invariable e idéntico en cada acto real y en cada *yo*, que por si acaso, no es excluyente de la categoría genérica de humano (Husserl, 2006, pp. 115-123).

Ahora bien, el que la verdad en Husserl se acredite en otros que perciben esto y aquello, que poseen como ya se ha visto una corriente de vivencias originales, y cuyo hacer se disuelve en actos intencionales, no excluye en modo alguno el que las personas con algún tipo de discapacidad, ya sea esta sensorial, intelectual o física, puedan no ser partícipes de la verdad, ni mucho menos ser consideradas como seres pensantes de menor cuantía debido a que, por ejemplo, un ciego no percibe lo que otro en condiciones óptimas en el sentido sensorial puede llegar a percibir con su visión.

Por lo tanto, es obedece a que para Husserl, tal y como lo pone de relieve el profesor López en *Vida humana fenomenológica*, el haz de luz que brota de las fuentes de la subjetividad constituyente no deberá ser entendido en el sentido del acto mental representativo, ni tampoco como un acto intencional marcado por el aspecto sensorial de los sentidos, sino que este rayo intencional que se volca sobre las propias posiciones activas del sujeto, y sobre el mundo como correlato de los modos de conciencia, brota de la razón lógica, axiológica, afectiva y práctica (López, 2015). Y en este punto las presentificaciones de las que habla el profesor Walton en cuanto modificaciones intencionales del *yo* operativo, pueden incluso tratar de equilibrar la percepción de una persona con discapacidad, al punto mismo de que independiente de si ve con sus ojos o no, o si puede moverse con soltura o no, este seguirá siendo sujeto trascendental, poseedor de vivencias intencionales por las que podrá constituir a sus semejantes como otros y viceversa, y por las cuales verá lo que hay que ver, a saber, que la verdad en cuanto unidad ideal idéntica es una y la misma en cada caso. Porque afirmar que hay verdades relativas a ciertas especies, o a clases de seres pensantes, es hacer caso omiso de las reglas que plantea la lógica pura que atraviesan el curso del pensamiento en lo largo y ancho del mismo, y es estar en una actitud no reflexiva en el sentido riguroso de la fenomenología.

La idea de una fenomenología trascendental que cae necesariamente en el solipsismo por tomar como tema de meditación el yo monádico, es una mala interpretación de la fenomenología de Husserl. Afirmar que el ego trascendental que se erige a sí mismo como fuente constituyente de toda experiencia imaginable, está solo dentro de este proceso de constitución de sentido, es desconocer lo dicho por el mismo Husserl en su V meditación cartesiana cuando afirma que el ego así reducido, en virtud de la universal suspensión, a la corriente de sus vivencias intencionales en la que los objetos trascendentales se donan a la conciencia en múltiples modos de mostración fenoménica, solo constituye un grado ínfimo en el proceso intencional de configuración de una naturaleza intersubjetiva y de un mundo objetivo; por lo que el análisis inmanente del *ego cogito* singular conduce, según el pensador de Moravia, a una instancia de objetivación en el que otros y yo en virtud de los niveles de síntesis pasivas y activas correspondientes, conformamos una subjetividad de carácter social, que en cuanto comunidad intersubjetiva, es mónada colectiva que a través de apercepción también dona a otra comunidad, pueblo o nación el carácter de otro que, como dice la doctora

Rosemary Rizo-Patrón (2010), le pertenece la configuración de un mundo familiar y cultural propio, y así paulatinamente, se logra poner al descubierto no solo la fuente racional originaria del género humano, sino también la manera como se constituye desde la subjetividad trascendental la misma humanidad como forma posible de racionalidad (pp. 99-103).

5. DIFERENCIA, OTREDAD Y RESPONSABILIDAD

La pregunta que se plantea Husserl en su fenomenología respecto al modo como se constituye la intersubjetividad es, no solo cómo surge dentro de la mónada ego la experiencia intersubjetiva, o cómo nos sale al paso el otro, sino también cómo se puede adquirir experiencia originaria del otro que comparece ante el *yo* a través de su cuerpo.

Se señaló el hecho de que, como dice el profesor Roberto Walton, para dar el salto de una empatía inauténtica a una experiencia empática original en sí misma, la *Vorstellung*, en cuanto una modificación intencional de la conciencia, se presentaba en la primera parte de este trabajo como el modo por excelencia por el que se puede constituir definitivamente el sentido de lo otro dentro de la esfera primordial egológica, ya que el cuerpo ajeno si bien permite constatar en principio la posibilidad por la cual se puede hablar de otro, la experiencia de ese cuerpo que está en el modo del allí, no es suficiente para esclarecer el problema de la constitución de la otredad en Husserl. Y es aquí donde la imaginación en cuanto presentificación cumple su función dentro de este proceso constitutivo, puesto que si el cuerpo de allí presenta la vida espiritual ajena, la imaginación a partir de los gestos y comportamientos del cuerpo extraño, nos acerca a la experiencia de ese otro yo, que, en un nivel superior de constitución del otro, se revela como sujeto que gobierna los actos y movimientos de ese otro cuerpo de allí, y que por ende se constituye como nuestro análogo.

Por otro lado, hay que considerar que, en Husserl, los actos intencionales son actos objetivantes en cuanto a que transforman los datos hiléticos en verdaderos objetos categoriales, o en fenómenos subordinados a una actividad subjetiva, que encuentra en cada objeto como bien señala en la sección 31 de sus Meditaciones cartesianas, un polo de identificación, o una unidad de sentido objetiva que remite necesariamente a la subjetividad constituyente (Husserl, 1996, pp. 121-123). A propósito de esto, cabe preguntarse realmente si la constitución del sentido del otro en el yo no será acaso un producto objetivo mediado por la intencionalidad planteada por Husserl desde sus *Investigaciones lógicas*.

En este caso, si la respuesta llegase a ser afirmativa, se deberá tener en cuenta que el sentido del otro como producto de la actividad categorial del yo, será algo que seguirá siendo yo en cuanto a que la experiencia ajena comparecerá como un yo ampliado, y en este orden de ideas, el otro no sería más otro sino sí mismo; y dado el caso de que la respuesta sea negativa, habría entonces que considerar el hecho de que la intencionalidad no podría ser el acto por el que se constituye en nosotros el sentido del otro, por lo que el otro no es objetivable, pero en cambio sí es la condición para que haya objetividad.

Lo objetivable por el yo viene a integrarse, según dice el mismo Husserl, en la corriente del cogito como su objeto, y en este caso yo y objeto vendrían siendo el mismo. Pero el otro no es lo mismo, afirma Emanuel Lévinas, y no puede serlo en cuanto a que si el otro es objetivado en la representación perdería su carácter de otro. Escribe Lévinas (2002): “La relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental” (p. 61).

De manera pues que, según el pensamiento del lituano, el otro, para ser verdaderamente otro, no puede ser representable u objetivable en el sentido noemático del término, ya que la estructura representacional nóesis-nóema en cuanto correlación entre el sujeto y el objeto, impide de cierto la relación con lo invisible, con aquello que no puede ser apesable en actos cognitivos de orden intencional, y que se revela aquí como metafísica del otro (Lévinas, 2002, pp. 62-85).

De aquí, se desprende el que, para Lévinas, Husserl sigue anclado a una tradición filosófica que al erigir al sujeto como pensamiento capaz de alcanzar la verdad a través de sus razones intelectivas propias, no solo generó violencia sobre el otro, sino que lo adecuó a lo mismo, por lo que si se asume la intencionalidad como acto objetivante por excelencia, y si se acepta también que el modo como puede tenerse certeza y evidencia apodíctica tanto de nosotros mismos como del conocimiento de las cosas es mediante la *intentio*, entonces también tiene que aceptarse el que el otro, constituido intencionalmente por la conciencia trascendental, es el mismo; y en este sentido tiene mucha razón el profesor Walton (2001) cuando afirma: “el otro, sin ser una duplicación del yo, es una “modificación intencional” de mí mismo”. (p. 412)

Ciertamente las investigaciones elaboradas por Husserl sobre la intersubjetividad y su modo peculiar de constitución, son un extraordinario esfuerzo por tratar de mostrar trascendentalmente cómo surge el otro a partir de una protoexperiencia de su cuerpo; sin embargo, el acto de Husserl de disolver la trascendencia en la inmanencia trajo a la vez consigo la reducción de lo otro o extraño a una modificación intencional de un yo que en virtud de la parificación (*paarung*), transfiere a ese otro cuerpo el estatuto de yo, el cual permanece entretelado con su cuerpo propio en el modo de ser del allí.

Pero Lévinas da un paso más allá, al indicar que el otro, para ser otro, tiene que estar separado casi que radicalmente del yo para poder ser lo que es, a saber, verdadera trascendencia, en la cual el yo puede ser realmente yo.

La historia del pensamiento occidental, según el lituano, puede interpretarse como la historia del ego, como la historia de la totalidad, de un pensamiento que ha hecho de la diferencia una mera modificación del *ego cogito* de Descartes. Por si acaso, y respecto a este punto, habría que hacerse la siguiente pregunta: y esta es si la idea de la credibilidad exacerbada en el inmanentismo y en la racionalidad, tal vez no ha traído consigo en primer lugar, el que el individuo y el rostro del otro como diría Emmanuel Lévinas en *Totalidad e infinito*, ha desaparecido al interior de los universales y en aquella ansiedad casi obsesiva de la ciencia y de la filosofía por articular lo individual en ideas abstractas y generales sobre el hombre, como lo puede ser el espíritu absoluto de Hegel, o la noción de Husserl sobre la humanidad como una forma de subjetividad social suprema que encuentra en cada yo singular un eslabón más de esa concepción universal de humanidad; y en un segundo momento, en la discusión acerca de si esa falta de reconocimiento de la distancia casi inabarcable según Lévinas, existente entre el *yo* y el *no yo* (infinito), ha llevado a una destrucción del hombre sobre el hombre, y a una crisis del sujeto y de la filosofía misma; lo que quizás exige la posibilidad de repensar las categorías de subjetividad, humanidad-alteridad y ética.

La respuesta a esta cuestión es que, efectivamente, la falta de reconocimiento del otro en su más absoluta y radical alteridad, como producto de una racionalidad que en su intento por tratar de apresar lo extraño, y en su esfuerzo por comprenderlo tratar también de dominarlo, no ha logrado consumir totalmente su cometido al punto que ha generado violencia sobre eso que no es capaz de conocer en sus estructuras más originarias.

En este punto del análisis, Lévinas piensa por ejemplo en el sacrificio de judíos durante la segunda guerra mundial, como un episodio de la historia humana que se reveló como la forma en la cual él mismo tomó cuerpo y fue llevado a su máxima expresión, según el lituano, hasta el punto de que instituyó el régimen de la aniquilación de la raza humana.

Tal vez deba considerarse el que el análisis fenomenológico ha puesto de manifiesto el hecho de que al interior de la noción de sujeto moderno hay algo que impide hablar de la posibilidad de una genuina trascendencia; nos referimos a la intencionalidad o actividad categorial de la conciencia. De acuerdo con ello, puede decirse que, si el acto intencional hace del otro lo mismo, entonces es preciso poner entre paréntesis la misma noción de ego trascendental, y buscar la trascendencia o el modo como se da el otro en una experiencia no intencional, no objetivante, no tematizante (Lévinas, 2006, pp. 14-15).

Frente a la intencionalidad en cuanto modo originario en el que la conciencia objetiva y tematiza sus objetos, Lévinas otorga prioridad a un tipo de conciencia que precede incluso la misma vida intencional del sujeto, a saber, la vivencia no intencional, pre-reflexiva, que es sino pasividad pura, en la cual el *yo*, según

afirma en su conferencia titulada *Ética como filosofía primera*, se pone por así decirlo al servicio inmediato de ese otro que me reclama, que me exige responsabilidad, sacrificio, etc. (Lévinas, 2006, p. 18).

Ahora bien, la pasividad extrema de la que habla el filósofo judío en cuanto conciencia pre-constituyente, es una síntesis que está operando en todo momento debajo de las actividades del yo, puesto que acompaña al sujeto en todos los procesos constitutivos. Pero que esta pasividad sea equivalente a hablar de una conciencia no intencional, pre-teórica, no significa de ningún modo que en ella el yo se deje estar y caiga continuamente en la inacción: antes bien, la paradoja del sujeto pasivo consiste propiamente en no ser constituyente u objetivante, pero al mismo tiempo, consiste en ponerse a disposición de ese otro que nos interpela con su mirada (Lévinas, 2006, p. 18).

Con esto en mente, se puede destacar el que, para Lévinas, el yo que sale de sí mismo para ir a la búsqueda de lo otro, es un yo descentrado, separado, que adquiere su identidad no a través de un proceso de apercepción en el que, según Husserl, puede esclarecerse el devenir constitutivo del *yo* a partir de una tematización de sí mismo, sino que es un yo que adquiere su identidad en la responsabilidad con el otro, por lo que en la medida en que el *yo* hace suyas las necesidades y vulnerabilidad del otro, puede tomar conciencia realmente de sí mismo. Sobre esto que plantea Lévinas, puede hallarse en la obra del profesor Jorge Medina un importante fragmento que esclarece lo anterior:

El "meta" (más allá) de la Metafísica es el Rostro del que sufre, que convoca proféticamente al Mismo para que adquiera realmente identidad, identidad de sustituto: "instauración de un ser que no es para sí, que es para todos, que es a la vez ser y desinterés; el para sí significa conciencia de sí; el para todos significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo -responsabilidad para con el otro- es la propia fraternidad humana anterior a la libertad (Medina, 2010, pp. 220-221).

Con respecto a lo anterior, es muy sugerente la opinión del profesor Medina en torno a la manera como Lévinas asumirá el *yo*, a saber, no como una estructura que deba expresarse en acusativo, sino en vocativo, en cuanto a que ya el *yo* no será substrato de actos y predicados objetivantes por los cuales imponer su imperio, sino que deberá leerse como "he aquí", como un yo que se atiene al mandato que el otro instituye a través de su rostro. En otras palabras, la subjetividad que propone el lituano es un yo que escucha y atiende el llamado del otro, que acoge al otro en su infinita alteridad, y que lejos de tratar de hacer del otro un correlato de sus modos de conciencia, apacigua sus necesidades, y no se muestra indiferente frente a las dificultades del prójimo.

El *yo* no se hace *yo* en la *inspectio* de sí, sino en su relación ética con el otro. Pero ese otro que excede al yo, lo hace en cuanto a que su rostro le impone al yo una distancia que se vuelve infranqueable y que Lévinas asume como infinita (Lévinas, 2002, pp. 87-91).

Cuando Lévinas emplea la metáfora del rostro, lo que dice es que el otro comparece a través de este, pero este modo de comparecencia del otro a través de su rostro, no es susceptible de tematización, debido a que el otro aparece, y en su aparecer presenta algo que es inabarcable por el yo, hablamos de algo que supera las intenciones y actos cognoscitivos del *yo* trascendental, en él se descubre el infinito como algo que está más allá del *yo*, que trasciende los modos de conciencia intencionales del sujeto, y que se pone al descubierto en esa actitud no intencional caracterizada por la pasividad extrema (Medina, 2010, pp. 215-222).

A la pregunta que Lévinas se hace en *Totalidad e Infinito*, al respecto de cómo el yo puede salir al encuentro del otro sin objetivarle y volverle sí mismo (Lévinas, 2002, p. 61), puede responderse que es la idea de infinito el verdadero fundamento que garantizará en Lévinas la posibilidad de hablar de una verdadera metafísica del otro hombre; en ella Lévinas encontrará una forma de descentrar el yo cartesiano, puesto que será en la separación entre el *yo* y el otro generada por el infinito lo que permitirá hablar de una genuina alteridad.

Cuando Lévinas pone entre paréntesis el concepto de subjetividad, que incluso desde Parménides y Platón fue tomando cuerpo hasta convertirse en el gran paradigma de la historia del pensamiento, advierte que es dentro de esta misma noción de sujeto en donde se encuentran las fisuras que permitirán al filósofo hablar de un nuevo sentido de trascendencia. En principio constata, como afirma el profesor Medina, el que ya en la noción de sujeto resuena la posibilidad de la trascendencia, por lo que fenómenos que tan bien describe

el lituano como los de la vergüenza y el insomnio, se convierten aquí en indicios para la elaboración de una metafísica diferente a la ya instituida por el sujeto (Medina, 2010, pp. 154-157).

Ahora bien, sus análisis le llevarán al hecho de que incluso ya en Platón con la idea del bien, y más tarde y fundamentalmente en Descartes, encontrará un fundamento lo suficientemente sólido como para pensar en dar el salto definitivo al otro; en la formulación del *ego cogito* que más adelante con Hegel desembocará en totalidad, y sobre todo en la elaboración de la *veracitas* Divina de Descartes, Levinas cree encontrar una salida de lo mismo a la alteridad, puesto que realiza la siguiente reflexión: la idea del infinito en contraposición a lo finito no es un *ideatum* en cuanto correlato del acto que lo concibe como tal, antes bien, la idea de infinito en Descartes trasciende todo acto, toda estructura noético-noemática, estructura que se presenta dentro de la fenomenología de Husserl como lo que está a la base de toda experiencia posible; por consiguiente, si la idea del infinito en Descartes trasciende las posibilidades del *cogito*, o del pensamiento teórico que toma la verdad como adecuación, entonces dicha noción es algo que está puesto de antemano en el sujeto, ya que ¿cómo puede concebir el infinito siendo este mismo finito?. La respuesta que ofrece Descartes en su tercera meditación metafísica es que una fuerza superior al *cogito* ha sido el artífice de semejante acción que viene de fuera, y este ser supremo no es otro que Dios, quien a pesar de que nos ha engendrado, permanece siendo en todo momento radicalmente otro en su infinita alteridad (Lévinas, 2002, pp. 184-210).

Al poner en el yo la idea del infinito, Dios se revelaría según el análisis levinasiano, como lo absolutamente otro que trasciende incluso el ser mismo heideggeriano, y por ende se revela como anterior a toda toma de conciencia, anterior a toda tesis activa de parte del sujeto, y por esta razón afirma Lévinas que aquello que se revela en el rostro del otro es Dios mismo en su infinita alteridad. De aquí que el pensador considere que el rostro del otro es mandato que nos responsabiliza de nuestros propios actos, ya no intencionales sino éticos, y que obliga al yo a salir de sí mismo para atender la llamada de ese otro que está en una situación de vulnerabilidad frente al yo; que, según el profesor Medina, Lévinas, de acuerdo con la tradición judaica y talmúdica de la que él mismo hace parte, asocia con la metáfora de la viuda, del huérfano y del extranjero, entendiendo esta última metáfora como la que mejor ilustra la irrupción de ese otro que nos elige, que nos compromete y que nos exige sacrificio por el prójimo (Medina, 2010, pp. 34-42).

Así pues, se tiene que la espontaneidad de los actos intencionales de la subjetividad trascendental, que es tomada según Husserl como libertad de este yo que puede hacer esto y lo otro, se transforma en responsabilidad por el otro que nos cuestiona y nos obliga a salir de nosotros mismos para ir a su auxilio. De modo que la libertad del yo constituyente torna para Lévinas en responsabilidad, en obedecer el mandato instituido por el rostro del otro, y por esta razón subraya el que la relación del *yo* con el *no yo* es en sí misma santidad.

En el rostro del otro se expresa Dios, se revela el infinito, y ese otro según la ética levinasiana es anterior a todo acto cognoscitivo que apenas mienta, pero no apresa el infinito, es anterior a la subjetividad constituyente husserliana; y he aquí la razón por la cual Lévinas habla de la metafísica del otro como filosofía primera, por lo que para el pensador judío antes de todo acto constitutivo, de toda subjetividad trascendental, está la trascendencia, por si acaso, ya no entendida como concordancia, como evidencia tal y como se vio que la había definido la doctora Rizo-Patrón en su lectura de Husserl, sino que esta trascendencia, lejos de asumirse en clave de adecuación, se caracteriza por la inadecuación, por la configuración de un *yo* anárquico que conserva su distancia inabarcable intencionalmente con el otro, y que lo deja ser alteridad.

La filosofía de la alteridad de Lévinas, pareciera en un primer momento ser un esfuerzo por hacer desaparecer totalmente el *yo*, sin embargo, en su etapa de madurez, el lituano entiende que sin yo no habría otro, puesto que este es condición para que se pueda dar la verdadera alteridad; de manera que Levinas verá la necesidad de sostener el yo como parte de la relación, empero, este yo se expresará según el filósofo judío en términos de pasividad extrema por la cual el otro tendrá cabida. Algo que, sin lugar a duda, ha despertado la inquietud y las críticas de parte de algunos, en cuanto a que, en su pasividad pura, el *yo* puede llegar a ser alienado por el otro, y así dejar de ser él mismo, lo que anularía nuevamente la relación yo-tú. Dicho

de otra manera: la pasividad del *yo*, el atender al mandato que el otro instituye a través de su rostro, puede hacer desaparecer al yo mismo. Así lo expresa el profesor Jorge Medina en su introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas, que lleva por título principal *¿El mesías soy yo?*:

substituir al otro es "ser-en-su-piel". Sin embargo, esta postura implica que el sí mismo no tendría concepto propio, pues es inadecuado y desigual en su recurrencia, en su volver hacia sí; en cada retorno del yo hacia sí sólo encontraría como contenido la asignación hacia el Otro. Es seguro que la intención de Lévinas es alejarse lo más posible de la alienación de los individuos en un Estado, pero en su intento, el resultado fue la alienación del individuo en la alteridad del prójimo (Medina, 2010, p. 220).

De lo dicho pueden desprenderse dos objeciones: la primera es que la radicalización de Lévinas respecto a sus tesis sobre la relevancia del rostro del otro dentro del proceso de autoconstitución del yo, puede, como se ha mostrado ya, hacer perder al yo en la alteridad del otro, en cuanto a que su *sí mismo* puede quedar desdibujado; y por otro lado, debe considerarse hasta qué punto la absorción del yo en el no yo, en el infinito, puede no solo llevar a una indeterminación de parte del sujeto, puesto que al no mantenerse en ninguna tesis activa en vista de su pasividad extrema, puede este yo impedir también que el otro pueda ser alteridad; esto obedece a que si el *yo* queda absorbido completamente en el otro, que según Lévinas es irreductible, entonces no habría otro sino otra vez, el mismo.

Pero tal vez, diría Lévinas, que la determinación de este *yo* no es una determinación de carácter objetivante, sino ética; sin embargo, hay que dejar a salvo el hecho de que esta determinación del yo no prescribe normas de comportamiento, lo que sería equivalente a decir que el *yo* en su actividad es substrato de predicados, y en este caso quedaría preso de la objetivación intencional; más bien, lo que hay que señalar es que la determinación ética del yo está orientada hacia una toma de responsabilidad por ese otro que sufre.

También otra posible objeción que podría hacerse a la ética levinasiana es que, si se concibe al otro en su más radical indefensión y vulnerabilidad, el sentido del otro podría desdibujarse; ya que en la metafísica de Lévinas, el otro representado en la metáfora de la viuda, el huérfano y el extranjero, pareciera estar en una condición de inferioridad frente al *yo* pasivo. Lo que puede significar que el *yo*, incluso desde su pasividad extrema, pueda seguir ejerciendo su imperio sobre lo otro, reabsorbiéndolo nuevamente en lo mismo. Lo que ciertamente implicaría un contrasentido en la postura del lituano a propósito de la forma como el otro se dona al *yo*.

No obstante, lo que merece la pena subrayar aquí, es que el hecho de que el rostro del otro que se revela como infinito, no pueda ser apresado en actos intencionales, quiere decir que ese otro es verdadera alteridad, en cuanto a que se necesita de otro cambio de actitud que va del *yo* fenomenológico objetivante, a la actitud ética de un yo que pretende responsabilizarse de las necesidades y vulnerabilidad del otro, para así dejar ser al prójimo en su alteridad absoluta. Y paradójicamente esta actitud de responsabilidad frente al mandato instituido por el rostro ajeno, ni siquiera así logra tocar totalmente al otro, a penas este se revela, pero nunca será desvelado. Es precisamente esta imposibilidad de objetivar y de constituir al otro a través de actos intencionales, lo que de cierto funda la verdadera trascendencia y alteridad, por lo que esta imposibilidad de asir al otro es lo que llama al yo a la responsabilidad infinita.

Sin embargo, en este punto vale la pena introducir el argumento del profesor Andrés Felipe López (2015), cuando en *Vida humana fenomenológica* sostiene el hecho de que la constitución del sentido del otro se da sobre la base del acto empático, que si bien es una modificación intencional, no hace necesariamente del otro un simple objeto integrado a lo mismo, ya que la intencionalidad husserliana no solo constituye objetos lógicos, sino horizontes en los cuales esta mónada ego y la otra de allí, poseen sistemas de vivencias originarias propias, que prefiguran su carácter de alteridad y de identidad al mismo tiempo (pp. 141-147).

Haciendo una lectura más atenta sobre el concepto de intencionalidad de Husserl, alejándonos un poco más de la forma como Lévinas ha interpretado la *intentionio*, hay que advertir por último, que desde un punto de vista estrictamente fenomenológico-trascendental, todo acto intencional se da sobre la base de "la razón lógica, estimativa y práctica" (López, 2015, pp. 31-34), dándose a entender con esto que la intencionalidad no es solo objetiva, sino que también pone en libertad el mundo, los entes, y las personas en su radical alteridad.

Con esto tiene mucho peso la observación del profesor Josep María Bech (2001), cuando sentencia que la inmanencia en el pensamiento de Edmund Husserl es conciencia extravertida, es decir, que “nace mirando hacia afuera” (p. 54)

Con esto, eliminando la posibilidad de que la conciencia sea un receptáculo encerrada en sí misma, sino que antes bien, ella misma es la posibilidad de conectar con un mundo real que se objetiva en virtud de la irrupción de otros cuerpos animados, de esos a los que damos el título de otros. De aquí se deriva el hecho de que la responsabilidad infinita de la que habla Lévinas, no tiene por qué contraponerse en este punto, a la intencionalidad husserliana, sino que antes bien, ella misma hace parte del modo de ser de la conciencia caracterizada por la empatía, la cual se abre a lo extraño, a lo diverso, a lo desconocido, construyendo comunidad, sociedad, sin que al retroceder hacia sus propias fuentes constitutivas, caiga en el riesgo de volver, ya no hacia sí misma, sino hacia lo inter que funda la objetividad. Y más aún, cuando se sabe con Husserl, que antes de que el *yo* dé el viraje a la vida trascendental, ya hay unos otros y un otro para otros, que, además, permite la constitución de la identidad. Puesto que la identidad personal siempre, desde un principio, se constituye en la interacción, en el encuentro con los otros, por lo que al ser el otro un espejo de lo que, en otra dirección, no soy yo mismo, es como se logra la delimitación de la esfera de propiedad egológica.

6. CONCLUSIONES

El resultado de esta reflexión es sin lugar a duda el que si bien es cierto Husserl puso las bases fenomenológicas para una interpretación acerca del problema que representa pensar la constitución de la intersubjetividad dentro de la mónada ego, su análisis pareciera ser insuficiente para Lévinas, debido a que, por un lado, la experiencia ajena en sentido original siguiendo al lituano, no es susceptible de objetivación, y por ende escapa de todo intento de tematización. Y por otro, el infinito como condición para la separación, para la verdadera alteridad, no puede ser reducido a un mero *cogitatum* de nuestras cogitaciones, por lo que la idea de infinito rompe con la intencionalidad husserliana y descentra el yo obligándole a salir de sí mismo para alcanzar la verdadera trascendencia; que por si acaso, se revela como inabarcable. Y por consiguiente la relación con esta no será de carácter intencional, sino responsiva.

El otro, como verdadera alteridad, es mucho más que un mero análogo del *yo*, es mucho más que una variación intencional fundada en la parificación asociativa entre el cuerpo ajeno y el cuerpo propio. Husserl parecía saber esto, sin embargo, entendía el hecho de que echar mano de una noción de infinito o idea semejante que escapa a toda cogitatio, para que el otro pudiera reafirmarse en su radical y absoluta alteridad, era contradecir su propia fenomenología trascendental. Aunque, a decir verdad, los horizontes de remisión a los que conduce el análisis intencional, como advierte en sus MC, se extienden hacia el infinito.

Por otro lado, hay que dejar a salvo algo: y esto es que tal vez pueda identificarse el rostro del otro planteado por Lévinas, con la experiencia fenomenológico-trascendental del cuerpo ajeno, ya que tanto el cuerpo ajeno como el rostro del otro, poseen en sí mismos un excedente que no está contenido en ellos, debido a que la presencia del cuerpo ajeno como la del rostro son escorzos que presentan una vida espiritual en el caso del primero, y el infinito en el caso del segundo. Vida espiritual ajena que, en cuanto experiencia original del otro, puede por más presentificación que haya, seguir siendo infranqueable por el yo, y en este sentido tiene mucha razón Lévinas al leer la vida espiritual del otro que comparece ante nosotros a través de su cuerpo, en clave de infinito.

Estar en el mundo entonces, no es tanto estar en el modo de la concordancia con nuestros semejantes configurando mundo objetivo, sino que es reconocer en ese otro que nos interpela con su mirada y que instituye a través de su rostro el “no matarás”, un yo anárquico, inadecuado a nuestras expectativas cognoscitivas, que transcurre en su propio tiempo y que no tendría por qué articularse con el nuestro en la unidad del tiempo inmanente, sincrónico, sino que su tiempo y el nuestro fundan la diacronía. En otras palabras: fundan una metafísica en la cual el yo y el otro no se tocan ni convergen en un mismo tiempo, y

es precisamente de aquí, de donde surge la necesidad de que el yo se sienta empujado a la responsabilidad infatigable por el otro hombre.

De esto se sigue que el éxodo de lo mismo para ir al encuentro con el otro implica abrazar una idea de infinito en el sentido que lo plantea Lévinas, como esa trascendencia en la cual, incluso desde el nacimiento y primer encuentro con la figura materna, se está implicado en la vida del otro, y de aquí que toda acción del yo puede generar consecuencias positivas y negativas en la existencia de ese que se ofrece a la mirada y que se revela como nuestro prójimo (Lévinas, 2002). Relación yo-tú que funda, según las reflexiones que elabora el pensador, la posibilidad de hablar del tiempo, puesto que este como sucesión incluso, no sería tal si el yo estuviese totalmente solo en el mundo. Esto lo podemos entender mejor con una anécdota de Estanislao Zuleta y William Ospina:

“¿Sabes cómo nos hacemos humanos?”. En su obra *¿Dónde está la franja amarilla?*, William Ospina recuerda que esa pregunta se la hizo alguna vez Estanislao Zuleta. La respuesta del maestro Zuleta es que al nacer no somos más que criaturas, organismos de la naturaleza, un tanto más despojados de instintos que otras. “¿Qué crees que nos hace acceder a la cultura, qué nos incorpora a la humanidad?”, preguntó asimismo Zuleta, y respondió –aunque le agregó algunos elementos–: la mirada de los otros, sus manos que nos tocan, la expectativa de nuestra madre, la aceptación de aquellos que nos recibieron en el mundo. Dicha mirada, dicho contacto, dicha expectativa forman en nosotros un ser posible. Viéndonos en los ojos de los otros, llegamos a ser como ellos (López, 2023, pp. 132-133).

Estar en el mundo es estar con otros, es reconocer en la separación y en la distancia el fundamento de la alteridad y la diferencia es reconocernos como sujetos en la medida en que se vive en la trascendencia, y es hablar de una objetividad no en los términos de una concordancia entre lo interior y lo exterior, sino de una objetividad que se basa en la diversidad, y no en la trascendencia husserliana como la posibilidad de hablar de evidencia y adecuación en cuanto paradigmas de la verdad.

Aunque en este punto, hay que hacer justicia, y decir que Lévinas pareciera no haber entendido del todo bien el propósito de la teoría multiestratificada de la intersubjetividad husserliana, ni mucho menos el concepto de intencionalidad, por lo que se limitó a entenderla como objetivación que reconduce lo otro a lo mismo, cuando en realidad, haciendo una lectura atenta de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, el otro comparece a través de empatía, y no solo por medio de actos cognoscitivos ni solo por representaciones mentales podemos lograr acceder a la experiencia del otro; en este punto habría que señalar que si bien la empatía en Edmund Husserl responde a una modificación intencional, ella misma va más allá del proceso de objetivación de lo extraño o de lo que sencillamente irrumpe en nuestra esfera de propiedad trascendental.

Es entonces de esta manera como la semejanza o la parificación intencional no necesariamente se convierte en el único criterio posible para hablar de la constitución del sentido de los otros, sino que es la empatía, asumida como posibilidad de encuentro, la que permite el reconocimiento tanto de la identidad del yo como del otro.

Edmund Husserl y Emmanuel Lévinas se han convertido entonces en autores clásicos de la filosofía del siglo XX, cada uno en su campo: Husserl en la fenomenología y Lévinas en la ética. Por clásicos se entiende lo siguiente: autores u obras que nunca dejarán de decir o de enseñar (López, 2019, p. 14), esto es, “siempre tendrán algo nuevo para comunicar al corazón del ser humano” (Duque, 2021, p. 330). Ambos aportaron también a la antropología filosófica y a la filosofía entendida como totalidad, sus obras y sus vidas nos siguen transmitiendo conocimiento.

REFERENCIAS

Bech, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger, la transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

- Duque, N. (2021). Reseña. La navaja de Ockham, una lectura lírica y filosófica. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 329-336. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021015>
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Vol. II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas I*. Alianza Editorial.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). Ética como filosofía primera. *Aparte Rei Revista de Filosofía*, 43, 1-21.
- López, A. F. (2015). *Vida humana fenomenológica: cuatro estudios sobre Edmund Husserl*. Editorial Bonaventuriana.
- López, A. F. (2019). *En el principio existía el axioma de no contradicción (Hacia Guillermo de Ockham por la Literatura y la Filosofía)*. Editorial Verbum.
- López, A. F. (2023). *La pobreza universal. Relatos y ensayos, una hibridación*. Universidad El Bosque.
- Medina, J. (2010). *¿El mesías soy yo?: introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Editorial Jus.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta Agostini.
- Rizo-Patrón, R. (2010). Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl. *ARETE Revista de Filosofía*, 22(1), 87-105.
- Walton, R. (2001). Fenomenología de la empatía. *Philosophica*, 24, 409-428.
- Walton, R. (2004). Horizonticidad y juicio. *Anuario Filosófico*, 37(1), 197-240.

NOTAS

- [1] En adelante emplearemos la abreviatura MC para referirnos a las Cartesianische meditationen de 1931 de Husserl, cuya versión y traducción al castellano utilizada para el presente trabajo es la elaborada por José Gaos del Fondo de Cultura Económica, 1996.