

OTREDAD E INTERSUBJETIVIDAD

LA INESTABILIDAD DEL “ESTAR-CON-EL-OTRO”¹

Alfredo Berbegal Vázquez

FENOMENOLOGÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD	2
EL “PROBLEMA DEL OTRO”	3
PRIMERA CONFIGURACIÓN: EL DESEQUILIBRIO EGOCÉNTRICO	6
SEGUNDA CONFIGURACIÓN: SIMETRÍA O EQUILIBRACIÓN DEL <i>ALTER-EGO</i>	9
TERCERA CONFIGURACIÓN: EL DESEQUILIBRIO HETEROCÉNTRICO	14
BIBLIOGRAFÍA	20

¹ Buena parte de las ideas, así como de la estructura que les da forma, responden a una traducción del artículo de Paolo, J. (2009). L'instabilité de l'être-avec: Configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas. *Revue Philosophique de Louvain* 107(2), 269-300. La visión panorámica que se esboza de las tres líneas de pensamiento, aunque matizada y sintetizada por mí mismo, es lo que me ha impulsado a asumir este texto desde la segunda autoría. El mérito de las ideas, por tanto, corresponde al primer autor.

Fenomenología de la intersubjetividad

El reconocimiento de la intersubjetividad, del otro, de lo social, es una problemática inestable. La fenomenología, como filosofía de los movimientos genéticos y de las formas, descriptivos y virtuales, parece abordarla de manera privilegiada. De este modo, las diferentes escuelas y posiciones fenomenológicas oscilan entre dos polos principales: 1) un “otro-yo”, fundado en el “para-sí” del Yo; y 2) un “todo-otro”, fundado en el “para-sí” virtual del Otro.

La vocación de la fenomenología del reconocimiento del Otro remite al modo de superar la oposición yo-otro para aclarar la posibilidad misma de oposiciones opuestas y para liberar la existencia no intencional de un campo afectivo. En este sentido, parece que pueda haber otro modo humano del aparecer y del reconocer al Otro, otro modo más allá de lo sensible donde no se sea el Otro-y-el-Mismo. Reconocer a “alguien” supone algo más que un acto representacional, allende la percepción o la cognición de un “algo” exterior a cualquiera.

El reconocimiento del Otro supone una irreductibilidad no perceptiva y no cognitiva, desarrollando un trabajo perceptivo y cognitivo. Reconocer la ipseidad del Otro supone una certidumbre afectiva que arrastra el carácter ipse de la vida misma. Es ya un acontecimiento sin concepto, un acontecimiento ciego que genera su propia evidencia relacional en la que el verbo expresivo es la unicidad del rostro y el nombre capaz de nombrarlo.

Este reconocimiento es múltiple, polisémico y arbitra todos los equívocos humanos posibles. El reconocimiento se produce en la situación misma, partiendo necesariamente del corazón de una historia concreta de una relación intersubjetiva con una modalidad, si no intencional, al menos proto-intencional, específica. Reconocer al Otro es hacerlo como enemigo o hermano, como extraño o familiar, verlo como igual o diferente, como otro deseable. Reconocer al Otro comporta la experiencia vivida de un proyecto libre de “estar-con-otro” y que va de la negación (la muerte o el simple desprecio) hasta el sacrificio del sí mismo y de su libertad, es decir, hasta la posibilidad de “ser-para-el-otro”.

El metafenómeno que posibilita el éxito positivo del reconocimiento procede de una libertad situada en el límite del poder y del no-poder, donde las razones no reniegan más de lo real. El anclaje ontológico de un proyecto existencial pro-social reside en la afectividad originariamente co-patética que define la inmanencia del Sí y del Nosotros en los procesos de manifestación de convergencias y divergencias de la vida misma. A su vez, la encarnación del Otro

refiere a una temporalidad auto-afectiva común. Este proceso auto-afectivo, este dinamismo temporal de la individuación, distingue el ser viviente en cuanto fenomenalidad para del Sí y establece una comunidad radical de comprensión recíproca al margen de toda mediación semiótica y todo círculo hermenéutico.

El “problema del Otro”

En la búsqueda de un nuevo modelo de “logos”, como acto de unificación que pueda enlazar de otra manera el Yo y el Tú, debemos revisar y respetar las cuestiones clásicas desde las que la fenomenología presenta al Otro sobre el modo híbrido de “hecho vivido” y de “enigma pensado” y que pone en juego un complejo de percepción, emoción, cognición y voluntad, bien a través de procesos empáticos/simpáticos o bien objetivantes/reificadores.

Esta revisión apunta a las siguientes cuestiones clave:

¿Qué hace reconocer un fenómeno como “alguien”, irreductible a la cosa o al fenómeno?

¿Cómo gracias a alguna virtud perceptiva, emotiva, cognitiva o volitiva, un fenómeno exterior puede llevar en él la epifanía, necesariamente epifenomenal, de un ser sensible?

¿Cómo un fenómeno, un vivido particular, adquiere en mí, en el campo inmanente de mis representaciones y mis deseos, la cualidad de significar a la vez un yo como yo y un otro como yo, un yo-otro, perteneciente al dominio supra o no-representacional, supra o no-libidinal?

¿Habría alguna divergencia fundamental, una saturación sensiblemente supra-sensible en un mundo determinado de donación y apariencia que obligaría a recibir un fenómeno X como signo de Otro o deíctico de una vida consciente, aquí y ahora?

¿El mundo intersubjetivo me penetraría constitutivamente, pre-subjetivamente o, al contrario, yo sería capaz de desvestirme por medio de un funcionamiento autónomo?

Y el “Nosotros”, dinamismo de co-producción del valor y de la preocupación simétrica y asimétrica de “el-uno-para-el-otro”, ¿se arrastra de una manera pro-animal de ser-en-el-mudo que exige una relación de tipo simbiótico y holístico en lo semejante? ¿O responde más bien a un proyecto existencial, siempre frágil y vulnerable, que se sabe responsable de su responsabilidad, proyectando el sí “para-el-otro” de modo lógicamente posterior a la inyección en sí del Otro?

Estas cuestiones revelan un sistema problemático cuyo origen se encuentra en la relación afectiva al tiempo, matriz primera de alteridad del Sí, desde su naturaleza extática, excéntrica e interior. La alteridad sería una cualidad y/o modalidad de todo fenómeno donde el Sí descubre un exceso de la caracterización habitual de la “cosa” y que es difícil de aceptar como representabilidad y que, por tanto, la descubre en tanto que “Otro”. La alteridad expresa toda fenomenalidad no-tética como signo de heteronomía, indicador de resistencia, huella de espontaneidad, remisión a una ausencia, pasividad de una afección, ruptura de la inmanencia. Husserl reforzará la idea de la presencia de una alteridad en sí en el modo de la *Urimpression*, de lo implícito, del ser *en* situación, de la pertenencia a un mundo preconstituido y de la idea del infinito. Es aquí donde Lévinas captará el momento primordial de la fenomenología, la génesis del sentido en tanto que “ruina de la representación”, haciendo remitir la fenomenología a su raíz meta-fenomenológica, como anarquía del advenimiento de la conciencia en sí mismo. No obstante, es necesario subrayar que esta alteridad matricial se asoma ambigua en tanto que pueda significar la envoltura dinámica, originalmente presubjetiva o preobjetiva, de un Yo en y para la experiencia, o el proceso de auto o hetero-desarrollo de la subjetividad desde la síntesis y la alteración continua del Sí para sí.

Heidegger lanzará la problemática de la Otredad y la intersubjetividad de una manera ambigua y oscura. Su principal preocupación, el Dasein, la ontología de la existencia, parecen haber hecho entender que Heidegger no se libera de cierta egología y solipsismo y, por tanto, presenta un descuido no sólo hacia el tratamiento del Otro y de la Intersubjetividad, sino hacia la razón práctica y la ética inherentemente vinculada a una comprensión de mi existencia “con” el Otro. El debate sigue abierto al respecto, como así se evidencia en las diferentes posiciones que desarrollaremos a continuación.

Heidegger desarrolla esta problemática incipientemente en el Capítulo Cuarto de la Primera Sección de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1982, 129-142). Parece ser que a Heidegger le interesa explicar cuál es la identidad que le corresponde al ente que somos nosotros mismos, sin por ello caer en un análisis de corte antropológico. Esto le conduce a estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo, es decir, el coestar (Mitsein) y la coexistencia, el ser-ahí-con (Mitdasein) (ibid. 133). Por último, otro tópico que toca Heidegger en este capítulo, tiene que ver con aquel modo de ser que funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, esto es, el “se” o el “uno” (das Man)” (ibid. 142). Heidegger cree poder

deducir que el "ser en el mundo" y el "ser con" son estructuras igualmente originarias del "ser ahí", no en el sentido de que debiéramos suponerlas una junto a la otra, sino más radicalmente, hasta llegar a afirmar que el "ser-en-el-mundo" del "ser-ahí" está constituido esencialmente por el "ser-con". Sin embargo, su preocupación por el Dasein desde una aproximación estrictamente ontológica deja traslucir algunas dudas sobre el modo en el que desarrolla esta primera premisa y el alcance de la misma: 1) la prioridad fáctica del mundo circundante respecto de la relación intersubjetiva en el análisis del "ser-ahí"; y 2) la concepción del auténtico "ser- uno-con-otro" como ser de un "sí-mismo" con otro "sí-mismo". La primera cuestión nos adentra en si la formulación debe ser contraria; a saber: una primacía del mundo interhumano respecto del mundo circundante, con lo cual se afirmaría también la *inmediatez* de la relación interpersonal, no mediada ni condicionada por objetivos intramundanos. La segunda cuestionaría si la relación con el Otro parte de la singularización del propio "sí-mismo", el cual debe liberar al otro para que acceda también a su "sí-mismo" y, por tanto, si la supuesta liberación será sólo una forma sutil o sublime de dominio, pues en realidad impongo al otro una idea de libertad y un concepto del "sí-mismo" que, si no se admite una relación previa entre ambos más radical, yo he adquirido en la experiencia hecha sólo conmigo mismo y que he puesto por obra en mi propia singularización. En este sentido, la autenticidad heideggeriana, pretendiendo dar la libertad al otro, podría negarla, pues no sería más que obligar al otro a ser tan singular como yo.

La problemática planteada por Heidegger puede ser tildada como de profundamente individualista, resultante de su concepto de singularización, y de oscura y ambigua, por su idea de "igual originalidad".

En el contexto de esta formulación heideggeriana, distingamos, con fines analíticos, tres disposiciones típicas y habituales o tres configuraciones principales de la representación o preocupación teórico-prácticas según el equilibrio o desequilibrio asociado a una determinada polaridad del *alter-ego*: 1) una configuración desequilibrada egocéntrica; 2) una configuración simétrica; y 3) una configuración desequilibrada heterocéntrica. Respectivamente, estas configuraciones se asocian a Sartre, Merleau-Ponty y a Lévinas. En cualquier caso, no descuidemos la idea de que esta taxonomización de la problemática del Otro y de la intersubjetividad oculta cierto difuminado que no cesará de perturbar su arquitectura conceptual debido a fluidas tensiones desde las que

cada configuración reconoce interiormente a las otras para afirmarse y negarse al mismo tiempo.

Primera configuración: el desequilibrio egocéntrico

Esta primera configuración disimula una incapacidad general para acoger todo otro posible, todo otro como *extraño*. Desplaza el Bien del Otro como parecido o igualdad a un Bien del Yo o de lo Mismo. Esta posición podría tildarse como conservadora, autocéntrica, destructora, y difiere sistemáticamente del proceso propio de la alteridad en provecho de un ciclo de repetición y reforzamiento del Yo o de lo Mismo general, del Sí mismo en particular, como preocupación única de toda posibilidad. Su estrategia consiste en reconocer al Otro por *identificación indirecta*, como *reconducción de lo mismo*: lo mismo y sus variaciones eidéticas son el único contenido significativo del Otro y, de hecho, la imposibilidad de asimilación o de analogía con el Otro deviene no-ser. A lo intraducible, se le niega el sentido.

El carácter intransitivo de la subjetividad explica una especie de violencia congénita que el Maestro *ego* ejerce sobre el esclavo *alter* en su proceso de objetivación, en el seno de un movimiento magistral de totalización. La servidumbre del Otro. Sometido al régimen egocéntrico, lo transforma momentáneamente en el *deseo de sí* de un yo, elevándose éste como Maestro. La disimetría o desequilibrio se establece al tomar como referente absoluto la forma del Yo, forma universal de todo contenido personal posible que inaugura la singularidad de cada uno dentro de un dinamismo inconsciente desde el que el Yo se propone a sí mismo dentro de un juego de oposiciones intersubjetivas o interobjetivas. El Maestro es el Yo en tanto Yo, un Yo que se posee de Sí mismo. Así, la posición del Yo-Sí exige la eliminación de todo otro posible, asumiendo una relación monárquica y autócrata. Esta posición se define desde el deseo absoluto de reconocimiento y desposeyendo de poder a todo poder emergente ajeno. Se produce una forma de erotismo “sádico” en la medida en la que este Deseo encuentra su satisfacción en la sumisión de otra subjetividad deseante y que desembocará en la reificación y la apropiación del Otro. Habría una intersubjetividad originaria, presubjetiva, genética y dialéctica, donde el deseo de negación del Otro mediatiza el desarrollo de la autoposición de un Sí mismo. El Deseo de un deseo engendra la conciencia de sí y, por tanto, la individualidad humana general, que se ve abocada constitutivamente a una lucha mortal y universal de cada uno para Sí.

Perseverar en el ser supone perseverar en un ciclo de reconocimiento. El instinto de autoprotección del Yo-reconocido reivindica al Otro-a-reconocer, animado por la violencia del Yo-a-reconocer que obliga al Otro-reconocido a jugar en desventaja y a conformarse con una satisfacción de mínimos. La vida de la conciencia sería una permanente lucha de auto-asertividades llevada a cabo por los sujetos-substancias, pulsionales, en un reconocimiento asimétrico dirigido a reforzar lo Mismo contra los otros y a estabilizar su presente respecto a posibles reconducciones futuras. En consecuencia, el dinamismo de toda revolución o de toda dialectización reside no tanto en la negación de una superioridad teratológica (el otro como anormalidad o monstruosidad), sino más bien a una redefinición de una topología social de lo superior y de lo inferior desde la destrucción generativa de un nuevo orden egocéntrico.

En resumidas cuentas, el Deseo de un deseo conlleva una ciencia absoluta del Sí como Absoluto.

La dialéctica hegeliana del Maestro y del esclavo, con una resonancia más hobbesiana, parece lanzar la fenomenología sartriana, la cual dibuja la subjetivización de la subjetividad por una violencia de esta naturaleza y de la que se desprende una imposibilidad de relación intersubjetiva auténticamente descentrada. El Para-sí es *libertad proyectante absoluta* donde el único límite reside en el interior de ella misma en tanto que libertad no elegida y en situación. Libertad sufrida de ser-en-sí en una situación ontológica, histórica y existencial siempre definida por el proyecto de sí. En este sentido, la condición interhumana o intersubjetiva descrita en *L'Être et le néant*, bajo el signo de la "mirada" y de lo "mirado" no puede ser más que teóricamente contradictoria y prácticamente agonística, no pudiendo concebir ninguna reciprocidad (salvo la de la negación en espejo) ni ninguna amistad entre sujetos absolutos (Sartre, 1943).

Pensar la pluralidad de sujetos absolutos es autocontradictoria: el absoluto es unidad y unicidad totales del Sí. Cuando dos sujetos estructuralmente absolutos establecen una relación, uno niega inmediatamente no sólo la subjetividad inobjetivable del Otro (puesto que cada uno reifica al otro), sino también su absoluto inconmensurable (puesto que cada uno relativiza al otro). La libertad significa aquí la conquista del sí donde el ser se desequilibra y se muda en fuerza y energía puras, "nada" dinámica en la que la realización opera gracias a los obstáculos estratégicamente resistentes y reactivos que son los otros.

El escenario sartriano ofrece un punto de vista de lo peor en la problemática de la otredad. No obstante, desde esta configuración son posibles otras vías que refundan la posibilidad de un espacio ético de reciprocidad.

La primera vía sería dialéctica: la relación negativa con el Otro podría ser dialectizada en sí misma, atisbando una positividad de la “lucha por el reconocimiento” que sería guiada no tanto por el Deseo absoluto, sino más bien por las reivindicaciones recíprocas de legitimidad del Deseo y por los intentos normativos de cada “intersujeto”. Esto conduciría a un progreso moral de las interacciones. Esta posición estaría cercana a los textos teológicos del joven Hegel y revelarían el rol mediador de las instituciones que forman el reino del espíritu objetivo, evitando un escenario de conflicto irresoluble. En esta vía, podríamos oponer la ontología sartriana de la subjetividad, encerrada en la actualidad antihistórica de su autotranscendencia vacía o en la apertura infinita de su existencia sin esencia, subjetividad-Nada, y afirmar la posibilidad de una diferente concepción, propiamente intersubjetiva de la subjetividad, en un sentido hermenéutico. En lugar de ser reducida a un efecto intersubjetivo destructor, la reificación sería lógicamente concebible como un “olvido del reconocimiento” y un acto negativo que desarrolla el reconocimiento de este olvido.

Es necesario subrayar que Sartre profundizará posteriormente en las premisas hegelianas en detrimento del mecanicismo de Hobbes y que en la *Critique de la raison dialectique* entreverá cómo la totalización será más sutil que aquella que reconocerán los estadistas y burócratas marxistas. Aquí Sartre encuentra en la *diferenciación* un método y un canon que le inspira una crítica de la acción y una acción crítica, animadas por las ideas de actor social, relaciones sociales y unidad sistémica de la sociedad. En la *Critique de la raison dialectique*, Sartre se propondrá establecer la unidad entre la Historia en curso de totalización y la Verdad totalizante como doble movimiento en el conocimiento y en el ser y que abocará al *singular concreto*. En este sentido, su existencialismo constituirá una herramienta ideológica y metodológica crucial. Sólo el existencialismo presentará una jerarquía de mediaciones capaz de profundizar en la inteligencia de lo concreto. Para Sartre, la dialéctica se establecerá, por tanto, como el *modus operandi* de las libertades concretas y relativas. En este sentido, la totalización reabsorberá la subjetividad, siendo ésta “totalización sin totalizador”, máquina u organismo hermenéutico que revela el paso de los agentes a la acción. En el Sartre dialéctico, el espacio relacional, en oposición a la primera Nada sartreana que reduce el Otro a objeto representado, se presenta como un sistema donde la

reciprocidad de autonomías y divergencias desarrolla su propia ley, una ley conjunta que trabaja en el interior de cada uno, pero que escapa a todos. La dialéctica de la *Critique* difiere de la del *L'Être et le Néant*.

No obstante, el rostro del Otro sartreano sigue brillando por su ausencia en tanto que la “intersubjetividad auténtica” parece extraña al devenir totalizante. La *Critique* no trata sólo la vida privada, sino que se extiende a la vida social y política. Para Sartre, en tanto que esta vida social está dominada por los conflictos de clases, por asimetrías y desequilibrios de base, parece imposible que podamos conducirnos al equivalente de una intersubjetividad auténtica (Aron R., 1973, p. 257).

La segunda vía, con diversas variantes y ramificaciones, sería ontofenomenológica y consistiría en la sospecha del carácter originario y absoluto de la conciencia egológica, en el destronamiento del *cogito* como primer momento del ser. Desde el punto de vista de una ontología fenomenológica, es legítimo identificar un absoluto más allá del Yo. Este más allá puede localizarse en un Ser Neutro primero que significaría nuestra co-pertenencia a un cuerpo y un mundo (Merleau-Ponty) o en una alteridad del Otro que me afecta y me hace sujeto sobre el modo de una pasividad profunda, interpelada y unívocamente responsable (Lévinas).

Pero situemos estas dos ramificaciones de la segunda vía que plantean configuraciones diferentes.

Segunda configuración: simetría o equilibración del *alter-ego*

La segunda configuración remite a una equilibración permanente de las posiciones y movimientos, de modo que la estructura *alter-ego* parece querer reproducir el ideal de una justicia distributiva y retributiva, justicia del cálculo y de la cantidad que pretende igualar todo. Esta configuración se funda sobre una fenomenología de la comunidad y de la reciprocidad donde *ego* y *alter* se implican mutuamente sobre un horizonte fundamental no-constituido y al que co-pertenecen “siempre ahí”, por la inscripción de una corporeidad intercorporal. La distinción entre el Yo y el Otro comporta una simetría perfecta, pues los sujetos o las personas dan testimonio de la eficacia de una realidad onto-dialógica que los engloba. La posición de un inter-mundo vital, mundo-de-vida, portador de un proto-saber existencial, prima sobre la vida consciente de los

existentes. Su estructura se revela como una topología sin centro, pues sólo un espacio acentrado puede asegurar el isomorfismo sensible de todos con todos. La fenomenología por excelencia de esta segunda configuración es la de Merleau-Ponty, que ofrece una lectura de Husserl que insiste sobre lo pre-reflexivo en tanto que superación del idealismo, del constructivismo y del solipsismo que reducen al Otro a objeto de una conciencia constituyente. Ahora bien, en tanto que el Otro es pensado sobre el modo de la percepción y del conocimiento cuya matriz es inevitablemente objetivante, en tanto que la analogía del Yo y el Otro es el hilo conductor de un proceso perceptivo-cognitivo, el Otro puede ser el resultado de una constitución donde el Yo sigue siendo protagonista indiscutible. Sin embargo, en una operación explícitamente anti-cartesiana, Merleau-Ponty comienza por atacar la noción de conciencia constituyente, pues ésta desplaza la actividad reflexiva (pensamiento del sentir en lugar del sentir mismo) y la actividad absoluta (espontaneidad egológica pura y autosuficiente en lugar de cuerpo y mundo) al corazón de un Yo simplemente mental, *cogito*, presentándolo como incapaz de conferir sentido a la sensibilidad y a la comunidad. En este sentido, Merleau-Ponty se propone identificar la profundidad y la verdad de una alteridad anterior común a toda conciencia: el absoluto ontológico, inmediatamente inter-subjetivo y mediatamente subjetivo, de lo inherente y de la situación (Merleau-Ponty, 1975, 12-13). Este absoluto se puede desvelar en toda subjetividad: contiene un fondo irreflexivo, presubjetivo y prepersonal, que se prueba anterior e interior a la vida intencional, constituyente de un Yo. Este fondo, en primera instancia, es la inherencia de mi propio cuerpo, el cuerpo que yo soy y que me posee más que yo lo posea a él. Es la inherencia al cuerpo de ese cuerpo, de ese mundo-aquí, la que comprende lo físico y lo histórico que me envuelve y que se distingue de mis proyectos existenciales así como sus posibilidades. Mi cuerpo me supera como Yo, en su eficacia pre-reflexiva y se supera a sí mismo como mío, en su funcionamiento inter-corporal. Del mismo modo, mi mundo me supera y se supera a sí mismo en su inter-mundinidad. La inmediatez aparente del Yo-Sí disimula su naturaleza tardía, derivada, segunda, arraigada en la impercepción y en la ambigüedad fundacional del mundo y del cuerpo compartidos de los cuales el Yo procede. Es en este contexto donde toma fuerza y sentido la frase “la subjetividad transcendental es intersubjetividad”, pista hermenéutica clave que abre para Merleau-Ponty el pensamiento auténtico de Husserl y que se revela como la empresa principal de la fenomenología general. El pensamiento de Merleau-Ponty profundiza gradualmente en la “primacía de la percepción” que domina sus primeras obras como *La structure*

du comportement y Phénoménologie de la perception, para culminar en una ontología, de la carne, que se acoge a la “primacía del quiasmo y la reversibilidad” (*Le visible et l’invisible*) después de trabajar la “primacía de la creatividad de las mediaciones intersubjetivas” (textos sobre el lenguaje y el arte).

A pesar de las contradicciones asociadas a la percepción del Otro (ibid. 402) y que lo presentan como teóricamente imposible, la experiencia parece mostrar que se puede vivir *autrement* y que la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo. Según la primacía de la percepción, que cuestiona a la conciencia sobre la intencionalidad de sus actos, el Otro-yo es posible gracias a la naturaleza no-auto-evidente del *yo perceptor*, pues el Yo situado es “dado a él mismo” y no “producido por él mismo”, en oposición al Yo puro, y mis percepciones son excéntricas en relación a mí. El Yo y el Otro serán seres superados por su mundo y, en consecuencia, pueden ser superados el uno por el otro. Encontramos un nuevo transcendental que ya no es egológico, sino cósmico, mundano, pues recela de la vida ambigua donde se hace el *Ursprung* de las transcendencias (ibid. 418-419).

Dada esta pertenencia original a la vida encarnada, es mi cuerpo el que revela la estructura de la transcendencia y me revela, de este modo, el cuerpo del Otro. La alteridad de mi cuerpo y la alteridad del Otro se muestra mutuamente como *en-sí* y *para-sí*. La constitución del Otro no viene después de la de su cuerpo, el Otro y mi cuerpo nacen conjuntamente de un éxtasis original. Mi cuerpo exhibe una transcendencia o una alteridad de sí bajo el signo de la “cuasi-reflexión” donde se manifiesta la paradoja de la unidad de los elementos, la unidad del que toca y el tocado, del perceptor y del percibido, del que ve y el visto, cuya experiencia da testimonio también tanto de la relación auto-afectiva de mi cuerpo consigo mismo y con el otro (ibid. 406).

A la luz del diálogo donde los interlocutores son creados y transformados como estilos singulares de un lenguaje/cultura compartida, la intercorporeidad es una co-operación, un co-funcionamiento, donde ningún sujeto es el primer creador y que conlleva una novedad permanente que los supera y los constituye (Merleau-Ponty, 1970, 196-198). Es la poïesis-praxis de la diferencia en el seno de lo común, el proceso inacabable de la encarnación (ibid. 263). Si el que ve es visto y el que toca es tocado, en un circuito de perfecta reversibilidad, ya no hay centros polares centrífugos; no hay más que cohesión sin centro que es el ser (ibid. 121). Del mismo modo que la existencia precede a la esencia, la co-existencia es previa a cualquier concepción del Yo y del Otro. En este sentido, Merleau-Ponty piensa que los argumentos no bastan para concebir al Otro como *alter-ego*, como otra

conciencia constituyente. Experimento al Otro gracias a su cuerpo y al mío, pero no lo constituyo. El Otro no se constituye ante el ego, ya está ahí y el ego se conquista gracias a él. La intersubjetividad es una estructura de vida intencional que me remite al existente situado como portador concreto de un doble anonimato: individualidad absoluta (comprometidos con los otros en lucha de conciencia) e individualidad universal (somos con los otros en comunidad de situación). Y la transición de este anonimato a la existencia individual es justamente la intersubjetividad, pues por su carácter relacional adviene el sujeto concreto. Por ello, para Merleau-Ponty la intersubjetividad es intercorporeidad. La existencia es ya coexistencia y el mundo social es un campo permanente o dimensión del ser-en-el-mundo. La inter-corporeidad es un intercambio carnal, después simbólico, en el que el individuo se diferencia. Es la verdadera reciprocidad entre los cuerpos, la generalización de la experiencia del cuerpo vivido, constituida por la alteridad y la ipseidad. Por ello, la coexistencia no se dará entre sujetos constituyentes, sin *institucionalizantes* (López, 2008, 177). La noción de “institución” remite a la posibilidad de continuar un movimiento en el que está inserta la conciencia. La conciencia encarnada instituye y es instituida.

Todas las contradicciones del para-sí y del para-otro, sin solución en Sartre, son así totalmente resueltas en esta figura de quiasmo en el sistema del ser, donde Yo y Otro se presentan como reverso mutuo, momentos de la misma sintaxis, sensibilidades de una sola y misma carne, ciudadanos de un solo y mismo mundo estético (Merleau-Ponty, 1970, 263). El nombre propio del Yo no es ya consciente, ni subjetividad, ni espontaneidad, sino co-implicación, apertura a, quiasmo sensible, sensibilidad siempre sentida y sintiente. En lugar de una oposición yo-otro, como la sartreana, Merleau-Ponty atisba la *divergencia* como *relación lateral* respecto a un centro que puede ser ocupado por cualquier yo, propio o ajeno. Por ello, para Merleau-Ponty la otredad se funda en esa divergencia a través de la que operan las diversas formas de reversibilidad (López, 2008, 179). A diferencia de Sartre, el cuerpo fenoménico no es un en-sí opuesto para-sí. La mirada del Otro no objetiva mi cuerpo, sino que desde su encarnación verifica la existencia de otra conciencia corporal. Desde mi cuerpo, las cosas y el Otro son transcendencias, aunque con diferencias: el Otro nunca es agotable como las cosas, siempre sigue siendo Otro. El Otro no sólo es cosa en mi mundo, sino perceptor de mi mundo. No sólo manifiesta una vida ajena, sino que da testimonio de que existo verdaderamente (ibid., 175). Frente la

intersubjetividad sartreana, sonde la experiencia del Otro se funda en mi objetivación ante él, para Merleau-Ponty, el Otro no me niega, sino que hay una intersección entre nosotros. El Otro no es un para-sí en el mismo sentido que le doy al para-mí. Ambos, Yo y Otro, están hechos de carne.

Por otro lado, la carne anónima, que es la tela dinámica del mundo, no presenta ningún privilegio ontológico u operacional: todo es eficaz, todo es reversiblemente crucial y capital. Desde el momento en el que se impone un centro, emerge una patología cognitiva y una ficción metafísica se delimita; la esencia de lo patológico consiste en la autoproducción asimétrica y de diferenciación trans-substancial. Por ello, en esta segunda configuración, la conflictividad entre el Yo y el Otro es resuelta por la *institución* primitiva de un régimen de reversibilidad y de reciprocidad gracias al cual ninguno de los dos puede definirse de manera auto-referencial. Rigurosamente, la conflictividad u oposición Yo-Otro presenta una imposibilidad ontológica, pues éstos coexisten transgrediendo toda autonomía dentro de un inter-mundo que es territorio sin fronteras de lo común. No es sorprendente que el concepto de “comunismo” sedujera a Merleau-Ponty, precisamente por el equívoco ideológico que se desprende de una homogeneidad cualitativa entre el régimen ontológico (inherencia a lo común) y el régimen político (acción creadora de la comunidad universal y garante de igualdad). En cualquier caso, la simetría pura no salvará nunca al Otro porque la verdadera salvación exige una relación con el otro desde un absoluto afectivo, desde una experiencia del Otro concebido sobre el modo de la Impresión, pero no de la impresión misma (representación), sino de la impresionabilidad de la carne. Ahora bien, profundizando en la plausibilidad de la carne, Merleau-Ponty pasará de su estructura de quiasmo y proto-reflexiva a la inmanencia de un absoluto incondicionado, la ipseidad esencial de la vida. De este modo, la fenomenología de la carne propia, materia pura de toda auto-afección, supone una fenomenología de la vida misma, como fundamento último.

Lévinas criticará la comprensión merleau-pontiana del Otro porque dice equipararlo a un objeto cultural, considerando que niega la alteridad o que la reduce, desde su estructura pre-teórica, a un objeto cognoscible. No obstante, ambos comprenderán el devenir de la cultura desde lo sensible y la corporeidad. Pero la diferencia fundamental es que Lévinas utiliza la metáfora de lo *extraño* para aprehender la alteridad del Otro y mi relación con el mundo, mientras para

que Merleau-Ponty la alteridad se sigue de la descripción de la participación en la vida mundana (ibid. 184).

Tercera configuración: el desequilibrio heterocéntrico

El quiasmo y la reversibilidad confieren a la ontología de la carne y de la vida el poder de operar una cierta naturalización de la justicia, operación clásica en las empresas fundacionales de los códigos y la justicia universal. En lo que concierne el reconocimiento concreto del Otro, la igualdad y la reciprocidad no constituye más que el fin de un programa ético o político minimalista, incapaz de pensar la “dependencia” o la “falta” asimétrica de Otro posible, de un Otro vulnerable. La reciprocidad fracasa frente al Otro heterogéneo, relativamente irreconocible. Ahora bien, el bien del Otro requiere el paso de la ontología de lo Común a la ética de la Diferencia, animada por la no-indiferencia. En este sentido, Lévinas puede provocar un choque anti-egológico, necesario y suficiente en el paso al límite y en el exceso ético de lo que no es susceptible de integrar en la reciprocidad. Allí donde la pobreza y la falta definen la alteridad del Otro.

El trabajo de Lévinas se basa en la ética del Otro, formulando la ética como filosofía primera. La distancia respecto al punto de partida metodológico de Heidegger se hace evidente. En este sentido, el Otro no es capaz de ser conocido y no debe ser objetivado, por lo que la aproximación de Lévinas evitará la ontología y se centrará en una aprehensión ética del Otro. La distancia respecto al Sartre de *L'Être et le Néant* es también abismal. Su comprensión del Otro desde la ética se definirá en el “encuentro” con el Otro; encuentro que arrastrará una “revelación” intrínseca, la del *Hay*, y que llevará asociada un compromiso o una donación al Otro en tanto que ser trascendente y heterónomo. En este giro de la ontología a la ética se ancla su concepto de *alteridad*.

La pregunta principal de *De l'existence à l'existant* (1986) no es, ¿por qué el ser y no más bien la nada? , sino ¿por qué hay entes y no puro ser? A diferencia de Heidegger, que plantea el drama de la existencia en una dialéctica del ser y la nada y concibe el existir auténtico como éxtasis hacia el fin del sujeto, Lévinas intenta situar la confrontación en términos de existir anónimo, puro existir, rumor horripilante de un mundo sin cosas, y el modo de ser personal. Lévinas revela, por tanto, un ser sin existentes, un *Hay*, imposible de aprehender por la fenomenología o la ontología (Lévinas, 1986, 25-40) . Pues el ruido incesante del *Hay* no revela una experiencia fundamental para el inicio del pensamiento, sino,

al contrario, la imposibilidad misma de discurso. Una aproximación a ese *ser sin existentes*, existencia anónima sin rostro ni figura, no sería posible desde una simple descripción que asumiría tal ser como un objeto ante un sujeto. El sentido del ser, tal como es asumido en Lévinas especialmente en sus primeros escritos, advierte ya una inversión fenomenológica. Se trata del concepto del *Hay*, que señala la urgencia de romper con el ser más que buscar la necesidad de su desvelamiento. El ser no sería, así, el aglutinante del círculo ontológico, sino el anonimato del cual sale el sujeto. En este sentido, la obligación ética que me desborda en la experiencia del Otro excede las categorías ontológicas de proyecto, verdad, horizonte..., hasta el punto que constituye la singularización primera de la conciencia en una interrupción que no la destruye, al mismo tiempo que permite visualizar el verdadero significado de la intersubjetividad.

La obra de Lévinas significa, por tanto, una crítica de la ontología y la fenomenología de la espontaneidad noética, conduciendo la subjetividad a la sujeción y a la pasividad, tanto en la percepción empírica en general como en la relación social (siendo en este caso la pasividad más pasiva que la de la reciprocidad sensorial). Todo lenguaje y toda experiencia se presentan refractarias del saber y el sentido se muda a sensibilidad frágil. La acogida del aparecer como “revelación”, constitutivamente heterónoma, instaaura una metafilosofía o metafenomenología. Éstas se abren sobre una hermenéutica de la excepcionalidad del sujeto pasivo y de la donación absolutas, lugar del paso a lo infinito, posibilidad de bondad y virtud.

Para ello, se parte de que el Otro prima sobre el Yo, el infinito sobre la totalidad. El estatus de la ética no puede ser más que el de filosofía primera. En este sentido, estar-con-el-otro y estar-para-el-otro no explica una modalidad elegida o asumida de mi existencia, sino que constituye el sentido primero de existir como Sí y representa la estructura reportada de la libertad y de la voluntad, como si el *sujeto práctico* portase en sí una culpabilidad anterior a toda falta posible, reveladora de la eficacia del “fin en sí” que el Yo sufre en su relación con el *Hay* o el *existir*.

Lévinas revela, en el fondo de la razón práctica, en su irreprimible espontaneidad, orientada hacia la universalidad infinita, un “proyecto original y generoso” cuyo nombre propio no es otro que la bondad, la generosidad desinteresada, el sacrificio de la intriga del Yo-Ser donde se descalifica toda libertad. En oposición al universalismo de la “naturaleza humana” así como al convencionalismo jurídico-cultural de los “Derechos del Hombre”, que se agota

en la justicia de la reciprocidad, la bondad y la sola bondad afirmaría *lo humano*, la posibilidad excepcional, la *contra-naturam*, *contra-essentiam*, *contra-me*, lo Absoluto del derecho del hombre, que es “derecho del otro hombre ante todo”. Sólo la *axiología de la generosidad desinteresada* cuya autoridad profética, extra-institucional, extraterritorial, extra-estatal, reside en la gratuidad de un *voto de paz* que supere toda ley universal, puede servir al valor del Otro. Esta universalidad, más que universalista, se sumerge en la singularidad y la concreción de un Yo responsable cuya vocación es el bien universal. Esta actitud que consiste en comprometerse con la intriga, siempre contemporánea y próxima, de la historia humana para introducir la posibilidad del bien, puede tildarse de *mesiánica*. Este mesianismo no es utópico, en el sentido del utopismo que se apoya sobre los dogmas ontológicos y antropológicos que dan la verdad absoluta, la “ciencia dogmática” o la esperanza inmanente. El acontecer mesiánico convoca la responsabilidad y la acción, más que la convicción de la esperanza. Además, gracias a su enraizamiento en el Yo, este mesianismo no depende de ninguna “doctrina” sobre ningún Mesías: éste es preteológico, ateológico o incluso ateo. Se trata de una apertura incondicional a todo mesías posible, a cualquier advenimiento... Un mesianismo desinteresado.

Más allá de la necesidad o de la satisfacción, el fundamento del Deseo de Otro es que hay Infinito, más allá del ser, en el deseo mismo, puesto que según Lévinas el Tú se inserta entre el Yo y el Él absoluto, y esta inserción no anula la distancia invencible (Lévinas, 1977, 44). Estar-para-el-otro expresa un “deseo metafísico”. El deseo del bien, que se trasciende trascendiendo el goce, exhibe la efectividad del futuro como diacronía de la alteración del Yo y renueva la preocupación del Otro con la preocupación del actuar. De este modo, el actuar o la práctica despliega la vertiente productora de la ética. La ética es la ética en la acción, es un movimiento del Yo hacia el Otro que no vuelve nunca al Yo. La estructura pasiva del Yo constituye la esencia del mesianismo. La “identidad del yo” contiene la unicidad o la no-intercambiabilidad de mi responsabilidad universal.

El erotismo mesiánico podría ser tildado de *masoquista* si el sacrificio se muestra como un modo o un *medium* para hacer renacer el Deseo sobre sí mismo y si el sacrificio del sí se condujera a un proyecto subjetivo. Sin embargo, en rigor, el Deseo se da en el Infinito, en el Hay, en la intuición inevitable del puro existir. La obra del sacrificio es esencialmente inacabable: impulsa la alteración, alteración del Yo (cuya responsabilidad le exige estar-para-el-otro), alteración de la Justicia (donde el don interrumpe la reciprocidad y lo singular

absorbe lo universal), alteración de la sociabilidad (donde el Otro me afecta absolutamente) y de la sociedad (donde el don de sí destruye el capital ontológico de las posiciones y los estatus).

La ética heterocéntrica piensa el reconocimiento sin conocimiento, sin la premisa de un *Yo singular*, y sin justicia, sin la premisa de una coacción compartida. Por un lado, esta ética roza el absurdo. Por otro, apunta a la fuente del sentido y de la sensibilidad que, a partir del Bien, inerva el espíritu de lo justo. Además, en un sentido cuasi-transcendental, la posibilidad de una ética de la gracia y del despojo desde ser necesaria. Esta posibilidad debe poder ser. Si no fuera posible, la conciencia humana es rigurosamente amoral. Si la ética de la *kénose*, que va posiblemente hasta la muerte-por-un-otro-cualquiera, no supone la necesidad de su posibilidad, nada puede iluminar el paso del Yo a la sensibilidad, la afección y la respuesta. La “buena fe” habita al que cree que todo Yo actúa necesariamente como si morir-por-ti fuera el sentido de la “vida buena”. La inmediatez del prójimo nos asalta, introduciéndonos en el corazón de una situación de intriga, de lenguaje, tejido místico en acto, profetismo anárquico, inspiración o espiritualidad, donde el sentido alimenta con la lucidez nuestro Deseo de sentido.

La existencia de un Yo heterocéntrico se deriva del espectáculo insoportable del sufrimiento del Otro, sufrimiento del que el espectador no puede desprenderse. Es el Ser-espectador el que, en verdad, es insoportable en sí para el Bien. Puede ser que el Otro no exista; puede ser que el bien y el mal sean indiscernibles metáforas del ser y del actuar; puede ser que la ética sea un lenguaje efímero y absurdo en la historia del sentido. El escepticismo moral, como toda forma de escepticismo, es una actitud o una decisión intrínsecamente infranqueable, pero debe responder de sí mismo sobre la posibilidad del Otro. Es necesario equiparse de un anti-escepticismo lúcido, consciente de su sentido indemostrable y de sus razones no indiferentes, pero siempre proyectadas y urgentes. La ética se arroja de un discurso inaudible de exceso del Bien para el bien, “santidad”, que nos enfrenta al abismo que hay en el fondo del humanismo y a la urgencia en el corazón de la historia. Bajo el signo del exceso, un “Nosotros” auténtico sería quizás el de una comunidad inter-mesiánica donde cada uno estuviera dispuesto a perder su vida y donde *estar-con* sería, de entrada, *estar-para*. En este sentido, ¿cuál sería la misión política del Yo sino la puesta a prueba de los pilares de la ciudad? Es necesario un no-Yo que pueda articular el Bien con la justicia y éste es el Estado liberal. Sólo el Estado liberal (perfectible) sabrá proceder a la comparación de los incomparables, a condición de que este trabajo sea realizado

por las conciencias que inyectan la unicidad en la universalidad. En Atenas, la crueldad procede de la violencia al universal, mientras que en Jerusalén la crueldad puede derivar de la no-violencia del singular. Seguramente debemos habitar y trabajar esta inestabilidad, posiblemente a partir de la necesidad misma. En términos teológicos, la sospecha nietzscheana que remite a una especie de psicopatología del Dios cristiano podría neutralizarse por la inscripción radical de la soteriología en la creatividad (o en el ser mismo) de las personas divinas. EL ethos soteriológico manifestaría lo divino en toda persona posible, sería la expresión del “fin en sí” o del “valor en sí y para sí” que es el modo propio de la relación absoluta de lo humano a lo humano, expresión de la posibilidad de lo humano como desorden ontológico del Poder. EL imperativo categórico, traducido por la “Fórmula de la humanidad” reconduce exactamente la ética y la axiología generales a su fuente; es decir, al principio de transcendencia que revela una “buena voluntad”, voluntad sin contradicción interna, voluntad que quiere el Bien supremo en el Querer-sufrir, en tanto que generatividad del Bien. Ser persona humana significaría reconocer en sí ese sufrimiento querido que se ordena intrínsecamente en el Bien de todo querer no-querer. También, por la unidad entre personalidad y vocación mesiánica, se desplaza el eros soteriológico en el interior de una ontología especial del ser-persona por encima de toda dramaturgia simétrica, cuantitativa o cualitativa. La simetría calculada enlazaría ofensa y reparación, mérito y recompensa, según una economía de la salvación que estaría en función del desarrollo de una falta siempre primera. Ahora bien, el Bien radical es una posibilidad necesaria e mi actuar, si y sólo si el Bien es a sí mismo una razón suficiente, que sabe sufrir y pasar al acto en la inmediatez absoluta del afecto, sin conceptos ni inferencias. El don de sí, el don al margen de toda estructura, da testimonio de esta metamorfosis de la razón práctica en razón práctica y demuestra el efecto excéntrico de la heterodicea absoluta, mesiánica, pues el don parte de la evidencia de la pobreza del Otro, no de la pobreza contingente o circunstancial, del orden del tener, sino de la pobreza del ser-otro, en el sentido constitutivo y esencial, que me solicita imperativamente, por principio. La fuerza categórica del imperativo designa una posibilidad inestable y esta posibilidad supone una condición para actualizarse necesariamente: una sensibilidad que se deja afectar por el Todo Otro en todo otro. Para una sensibilidad así, el don posible deviene don necesario y el *yo* quiere *ipso facto* negarse en el don. “Darse” supone no poder ser nada, no tener nada y no dar nada, poder no-poder, pues darse conlleva la desaparición, casi *a priori*, del donador individual, de la propiedad

privada y de la coseidad en general. De tal manera, es legítimo interrogar a la realidad psíquica de la responsabilidad generosa.

La heterodicea renueva y despliega la teodicea. Del mismo modo que en la teodicea la eficacia de la prueba presupone siempre la adhesión al fundamento de la búsqueda, en la heterodicea no hay afección heterológica sin adhesión a su posibilidad, sin un cierto consentimiento o una cierta ingenuidad lúcida que está en el fondo del creer. De nuevo, una disyunción se insinúa invariablemente en todo relato fenomenológico que se decanta por polos absolutos: si el *Yo* existe, el *Otro* no existirá nunca; si el *Otro* existe, el *Yo* nunca ha sido. Sin duda es el *Nosotros* el que se presenta defectuoso, un *Nosotros abierto a y para todos*. Y este *Nosotros*, en tanto producción tácita del horizonte de posibilidades relacionales y de alianzas, se revela como la morada íntima de la personalidad fin-en-sí. El singular plural de la “nostredad” apela al reconocimiento de una archi-afectividad que se siente originalmente como ipseidad y alteración continuas. El pathos del viviente es el primero, es él quien se prolonga en la sensibilidad fundacional de la inteligibilidad y del amor propios de todo Sí y es también él el que alimenta la comunidad corporal y simbólica de las personas.

El problema yo-otro no disfruta de ninguna radicalidad real; pertenece a una fenomenología no originaria. La disociación yo-otro es un problema que se sitúa en un espacio interválico que comienza y termina con el monólogo de una conciencia insensible.

La fenomenología identifica una anterioridad que legitima una ontología del Ser-pasado; ontología sobre la cual la primera determinación del Ser es haber sido y, por tanto, la primera determinación de la conciencia es no haber sido. Para la fenomenología, el origen es siempre anterior a la conciencia. Ésta emerge invariablemente *in media res*, con retraso, como sorpresa (la *Urimpression* de Husserl, la *Différance* de Derrida, la *Huella* de Lévinas, la *Carne* de Merleau-Ponty, la *Nada* de Sartre).

Cabría cuestionarnos si es en la composición del futuro que la elaboración afectiva de la alteridad temporal y personal se crecen y recortan. La alteridad práctica y creadora de futuro exhibiría el tipo de relación con el sentido más apto para significar la calidad de la relación con el Otro. El futuro será el estilo mismo del tiempo, práctica en tanto que alteración no esquematizable, tanteo de la imaginación abandonada por el entendimiento.

En oposición al oficio metodológico de la fenomenología, que tiende a centrarse sobre la alteridad y a privilegiar el pasado para mostrar cómo la génesis del sentido remite a una espontaneidad y una pasividad co-originarias, para Lévinas parece necesario insistir sobre el valor absoluto del futuro, tanto como método, tema y paradigma de una existencia inevitablemente intersubjetiva y comprometida socio-políticamente.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer; Trad. Cast. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Madrid, F.C.E., 1982
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: M. Nijhoff; Trad. Cast. *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977
- _____ (1986). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin; Trad cast. *De la existencia al existente*, Madrid, Arena, 2006
- López, M.C. (2008). Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros, *Daimon. Revista de Filosofía*, 44, 173-184
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; Trad. Cast. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975
- _____ (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard; Trad. *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; Trad. Cast. *El ser y la nada*, Madrid, Alianza editorial, 1984