

LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Guillermo Hoyos Vásquez

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail est de montrer les limites de la phénoménologie de l'intersubjectivité dans la pensée d'Edmund Husserl, dans sa tentative pour fonder l'éthique. C'est précisément dans ce cadre que nous suggérons de prendre en compte la compréhension de la phénoménologie de la part d'Emmanuel Levinas, qui propose comme une alternative au projet husserlien l' "Éthique comme philosophie première".

"(...) cuando intento describir el rostro por la responsabilidad a la que llama en mí, y a la que llama yo, y al mismo tiempo oigo en esa llamada el grito del mendigo y del perseguido, y en la mendicidad una orden —a la vez autoridad y miseria-, ¿cito la Biblia?; ¿hago fenomenología?"¹

Emmanuel Levinas

En septiembre de 1982 pronuncia Emmanuel Levinas en Lovaina su Conferencia "Ética como filosofía primera"². En ella parte de la fenomenología, de la cual Husserl dijera en *Filosofía primera*: "tengo la convicción de que con la brecha abierta por la nueva Fenomenología Trascendental ya se ha llevado a cabo la primera irrupción de una verdadera y auténtica Filosofía Primera, aunque sólo como aproximación inicial y todavía incompleta"³. Pero "Ética como filosofía primera" más

1. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement que savoir*. París, Osiris, 1988, pág. 74.

2. LEVINAS, Emmanuel (Préfacé et annoté par Jacques Rolland), Paris, Rivages, 1998.

3. HUSSERL, Edmund *Filosofía Primera* (1923-24), Bogotá, Norma, 1998, pág. 17.

que inscribirse en esta tradición, es ruptura con ella: contra una fundamentación ontológica de la fenomenología, propone fundarla en la ética. Se reconoce hoy que la ética husserliana llega al callejón sin salida de una intersubjetividad, que no se aclara en la V Meditación Cartesiana. Precisamente Levinas estuvo en 1928 y 1929 en los últimos seminarios de Husserl en Friburgo sobre psicología fenomenológica y la constitución de la intersubjetividad, reto de toda filosofía trascendental. Es el tema de la V Meditación, cuya versión francesa es del mismo Levinas. Todo esto ayuda a comprender por qué “la temática de la intersubjetividad, recreada en clave ética, constituirá el núcleo central de su pensamiento”⁴.

Queremos comprender el sentido de la crítica de Levinas a Husserl, dado que acierta en el corazón mismo de la fenomenología y se hace en nombre de la ética. Para ello primero reconstruimos el camino recorrido por Husserl en busca de lo que fue su idea de la fenomenología: “una idea ética”⁵. Recordemos el *pathos* con el que inicia su “Filosofía como ciencia estricta”, como “la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales”⁶. Y al final de su obra, en la *Krisis*, no es menos enfático: la fenomenología hace de los filósofos “funcionarios de la humanidad” (Hua VI, 15)⁷, pues cargan sobre sus hombros la “responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad” (Ibid.); la “actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*” está destinada “a provocar una transformación personal total,

4. SUCASAS PEÓN, J. Alberto “Emmanuel Levinas: esbozo biográfico” en : *Revista Anthropos*, N° 176, *Emmanuel Levinas. Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, enero-febrero de 1998, pág. 15.

5. de BOER, Theodor. *Von Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Meppel-Amsterdam, 1989.

6. HUSSERL, Edmund. “La filosofía como ciencia estricta” en: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pág. 43.

7. De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según la husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), de acuerdo con el tomo y la página, por ejemplo, así: (Hua VI, 15).

comparable en principio a una conversión religiosa" (Hua VI, 140).

En una segunda parte queremos examinar el aporte de la ética fenomenológica a la discusión contemporánea en el ámbito de la filosofía moral, política y del derecho, es decir en el de la filosofía práctica. Si bien, sobre todo a partir del ya clásico artículo de P. F. Strawson "Libertad y resentimiento"⁸, aparece claro el papel de una psicología fenomenológica de los sentimientos morales, en especial en la recepción de dicho planteamiento por Jürgen Habermas y Ernst Tugendhat, queremos ver si el significado de la ética fenomenológica no puede ser más radical que lo que ellos asumen.

Terminamos indicando cómo el fallido empeño de Husserl de constituir la intersubjetividad a partir del yo trascendental, antes que un fracaso es el descubrimiento de la inefabilidad de un individuo ("*individuum est ineffabile*"), que no se deja constituir teórica y ontológicamente; esto nos obliga a buscar el camino de la práctica, para conservar la pretensión fundamentadora de la ética para la fenomenología, en propuestas como la de Levinas de una ética como filosofía primera.

1. EL CAMINO DE LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA⁹

Con base en las últimas publicaciones de los inéditos de Husserl, en especial, los relacionados con sus lecciones sobre ética y valores (Hua XXVIII), se ha propuesto¹⁰ examinar la ética fenomenológica en tres etapas.

En la primera se ocupa Husserl de la refutación del escepticismo, que se manifestaba entonces como psicologismo, reconociendo la

8. En: P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*. London, Methuen, 1974.

9. He tratado este tema más en detalle en "La ética fenomenológica" en: *Edmund Husserl, Filosofía primera. A propósito de Edmund Husserl y su obra*, Bogotá, Norma 1998, pp. 59-130.

10. Ver especialmente: Hans Reiner Sepp, "Mundo de la vida y ética en Husserl" en: Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología* (1991), Madrid, U.N.E.D., 1993, PP. 75-93; Hans Reiner Sepp, "Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl" en: *Anuario Filosófico*, Vol. XXVIII, N° 1, Universidad de Navarra, 1995, pp. 19-40;

‘verdad’ de la *skepsis*, también en ética, al reivindicar el sentido de los sentimientos morales, para mostrar luego sistemáticamente, en sus lecciones hasta 1920, un desarrollo objetivo de la ética, semejante al de la lógica, muy cercano a cierto naturalismo moral. La analogía urgida por Husserl entre el darse los fenómenos correspondientes al conocimiento científico y al punto de vista moral, podría radicalizarse en el sentido propuesto por Heidegger: lo revolucionario de la intuición categorial es que en ella antes de cualquier operación intelectual “lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado (*gegeben*)”¹¹. Si las categorías nos son dadas, también los valores nos son dados, y en ello radica su “objetividad”, con lo cual se refuta todo escepticismo.

El aspecto más innovador de la ética husserliana, se ubica en el tránsito del análisis intencional de los valores, en lo cual es superado por Max Scheler¹², a la ética como asunto de personas individual y socialmente responsables, y de aquí a la intencionalidad como teleología y como responsabilidad¹³. Ya las lecciones de ética del año 1914 concluían con una parte dedicada a la ‘práctica formal’, cuyo último párrafo se refería a «La objetividad de las posibilidades prácticas y su relatividad con respecto al sujeto» (Hua XXVIII, 145 ss.). Allí se tematiza ya la moral en relación con el sujeto de la acción y se rompe la analogía del análisis intencional de la ética con el de la lógica: «...nada se exige *a priori* objetivamente de un sujeto, que fuera inalcanzable para él. Lo que alguien no puede, tampoco debe hacerlo. El propósito, que tiene el predicado

Hans Reiner Sepp, *Praxis und Theoria*, Freiburg, Alber, 1997; Javier San Martín, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920” en: *Isegoría*, N° 5, Madrid, marzo 1992, pp. 43-77; Christine Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie*. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

11 HEIDEGGER, Martin *Vier Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1977, pág. 114.

12 Ver Francisco Gomá, “Scheler y la ética de los valores” en: Victoria Camps, *Historia de la ética*, Tomo III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 296-326; Ricardo Maliandi, “Axiología y fenomenología” en: Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (edit.), *Concepciones de la ética, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-*, Volumen 2, Madrid, Trotta, 1992, pp. 73-104.

13. Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung*, op. cit.

del deber, tiene así un predicado más rico que el de la conveniencia. Y ahora vemos pues que ya con esta ampliación la subjetividad juega un papel, que no tiene ninguna analogía en el campo del juicio y de la verdad» (Hua XXVIII, 149).

¿Qué significa para la ética esta ‘ampliación’, gracias a la cual se descubre la nueva función de la subjetividad? ¿Qué motiva el cambio de perspectiva en la reflexión ética: de un análisis fenomenológico de los valores a una reflexión sobre el sujeto que valora y actúa en un contexto determinado?

A esto responde Husserl en una segunda etapa de su ética, de corte antropológico: al comparar críticamente las consecuencias de la Primera Guerra Mundial con la pretendida racionalidad de la filosofía, se pregunta por el principio responsabilidad como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura, desde un planteamiento teleológico de la intencionalidad y de la historia. Recordemos que durante la guerra, Husserl pronunció ante los soldados que regresaban del campo de batalla sus lecciones acerca del “Ideal de hombre de Fichte”, de las cuales la segunda se intitulaba: “El orden ético del mundo como principio creador del mundo” (Hua XXV, 267 ss.).

Ya al terminar la guerra el motivo ético se radicaliza todavía más como crítica a la cultura en general en sus diversas manifestaciones, inclusive en términos insólitos en Husserl: “Comprendimos -escribe a Arnold Metzger- esta actitud radical, que está totalmente decidida a no mirar ni llevar la vida como un negocio..., actitud que es enemiga mortal de todo ‘capitalismo’, de toda acumulación sin sentido de haberes y correlativamente de todas las depreciaciones egoístas de la persona...” (Ibid., Introd., XXX). La evaluación que hace de la guerra no podría ser más negativa: “Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad” (Hua XXVII, Introd., XII). Esto transforma todos los valores: “Todo, ciencia, arte y cuanto siempre ha podido ser considerado como bien espiritual absoluto, se convierte en objeto de apologética nacionalista, de mercado y de mercancía nacionalista, de instrumento de poder”(Hua XXVII, 122). Los efectos ideológicos de esta transmutación de valores son patentes: “La fraseología y la argumentación política, nacionalista y social tienen tanto y más poder que la argumentación de

la más humanitaria de las sabidurías" (Hua XXVII, 117).

Para Husserl la solución es el impulso renovador de la filosofía, como lo sugieren ya desde el comienzo sus artículos para la Revista Japonesa *The Kaizo*: "Renovación es el clamor generalizado en nuestra actualidad lamentable y lo es en el ámbito general de la cultura europea. La guerra, que la ha desolado desde el año 1914 y que desde 1918 sólo ha cambiado los medios de coacción militar por 'los más refinados' de las torturas espirituales y de las necesidades económicas moralmente depravantes, ha develado la falsedad interior, la falta de sentido de esta cultura. Y precisamente esta develación significa la interrupción de su impulso motriz" (Hua XXVII, 3).

La renovación se logra gracias al desarrollo del "hombre como ser personal y libre" (Hua XXVII, 23): "Como punto de partida tomamos la facultad propia de la esencia del hombre, la autoconciencia en el sentido preciso de autoinspección personal (*inspectio sui*) y de la facultad, fundada en la *inspectio sui*, de tomar posición reflexivamente acerca de sí mismo y de su vida y de actuar personalmente: autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica" (Ibid.). Pero esta actitud de la *inspectio sui* no se escapa del fantasma del solipsismo, como le critica Heidegger a Husserl, en su examen del punto de partida de la fenomenología: "La actitud y experiencia personalista se caracteriza como *inspectio sui*, como introspección interna de sí mismo como del yo de la intencionalidad, del yo como sujeto de *cogitationes*. Aquí ya la misma expresión sola recuerda claramente a Descartes"¹⁴ (Heidegger 1979, p. 169). Surge pues de nuevo la sospecha de una tematización objetivante del sujeto moral, que no logra desprenderse del psicologismo cartesiano.

Hasta el final de su obra seguirá obsesionado el fundador de la fenomenología por un ideal de exactitud de la psicología, semejante al de las ciencias naturales, por una "ciencia *a priori* paralela, a saber, la *mathesis* del espíritu y de la humanidad" (Hua XXVII, 7). Todavía en las *Conferencias de Praga* (1935) reclama enfáticamente una psicología *a priori* pura "explicativa" que, sin ser fisicalista, sí pudiera desde su

14. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1979, pág. 169.

propio *a priori* lograr lo que la física desde el suyo, es decir, explicaciones y previsiones inducidas a partir de aproximaciones (Cf. Hua XXIX, 156).

Este prejuicio logicista le impedirá reconocer el auténtico sentido de los sentimientos, en cuanto vivencias morales, cuando en la última etapa busca una concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de conformar un *ethos*, que constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía, cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es infinita. En una novedosa concepción de la temporalidad señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad, hace de la fenomenología una filosofía del presente¹⁵ desde una tradición fundadora y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido trascendental de la ética permite en *Krisis* (Hua VI) dar toda su significación a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

A partir de las reflexiones sobre el mundo de la vida se puede caracterizar la ética fenomenológica como un nuevo esfuerzo por redefinir las relaciones entre teoría y praxis, lo que obliga a la fenomenología a acortar las relaciones entre filosofía trascendental y psicología. El acercamiento de estos dos campos nos lleva a tematizar en una segunda parte el sentido de los sentimientos morales y la constitución de la intersubjetividad, lo que nos obligará finalmente a asumir la propuesta de una "ética como filosofía primera".

2. PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA E INTERSUBJETIVIDAD

En la *Krisis* Husserl adopta una doble estrategia para solucionar el problema de la filosofía moderna que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental, que no ha podido resolver el enigma de la conciencia, el de la psicología, que se convierte ahora en "campo de decisiones" (*Feld der Entscheidungen*). La arquitectura de la *Krisis* muestra el camino que debe recorrerse una vez establecido el diagnóstico. Después de la reflexión

15. He ampliado esta idea en "La ética fenomenológica: una filosofía del presente" en: Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía* (4-9 julio de 1994). Bogotá, Editorial ABC, 1995, pp. 783-796.

sobre el mundo de la vida para esclarecer el sentido de objetividad de las ciencias, de lo que también se ocupa la Conferencia de Viena, se fija el interés en "La psicología en la crisis de la ciencia europea", como se titulan las Conferencias de Praga (noviembre de 1935). Para acercarnos a ellas, destacamos el papel de los sentimientos morales en la discusión contemporánea acerca del conocimiento de lo moral y de las condiciones para la acción¹⁶. En "Libertad y resentimiento", propone P. F. Strawson, ante la imposibilidad de resolver la antinomia kantiana entre determinismo y libertad absoluta, buscar otro camino no para fundamentar la moral en sentimientos, sino para comprender en qué tipo de experiencias se nos da el fenómeno moral. Para Husserl ciertamente la moral es de sentimientos, así sus principios deban expresarse en juicios (Cf. Hua XXVIII, 390-1). En esta línea han asumido una fenomenología de los sentimientos morales tanto Jürgen Habermas como Ernst Tugendhat, el primero para argumentar a partir de ellos y el segundo para dar razones que los expliquen.

Frente a esta especie de constructivismo moral, las Conferencias de Praga proponen un acercamiento entre la filosofía y la psicología para aclarar el *a priori* de los sentimientos morales. Hay que mostrar "cómo se implican mutuamente como en un destino común el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental" (Hua. XXIX, 109). Es necesario clarificar que la filosofía trascendental no significa hacer comprensible una objetividad ya constituida, como pudiera ser la propuesta kantiana, sino ofrecer la verdadera fundamentación de dicha objetividad mostrando cómo se constituye su sentido (*Sinn*) y cómo se verifican sus pretensiones de validez (*Geltung*) (Cf. Hua XXIX 115).

Pero entonces génesis significa comunicación: "no puedo pensarme sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en una comunidad debo a la comunicación constante con los otros sujetos el contenido de mis

¹⁶ He desarrollado este tema en: "Ética fenomenológica y sentimientos morales" en: *Revista de Filosofía*, número especial, volumen II/III, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 1996, págs. 139-154; ver además: M^a Luz Pintos Peñaranda, "¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la fenomenología" en: Varios autores, *En torno a la justicia*, La Coruña, Eris, 1999, pp. 169-256.

respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de 'mundo para todos'. ¿Pero por otro lado, no es mi conciencia desde donde en último término, es decir transcendentemente, tienen sentido y validez los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse dicho camino?" (pág. 118). Husserl opina que ni Kant ni el idealismo se plantearon nunca este problema de la intersubjetividad, que de nuevo tiene su origen en la misma paradoja fundamental: la "de la identidad necesaria y al mismo tiempo diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental" (*Ibid.*).

En un pasaje, que en parte se atribuye a Fink, se ofrece como superación de la dicotomía un principio puente entre la experiencia interna y la necesidad de generalizar ciertas reglas del comportamiento humano: "la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre" (pág. 138). Por ello la superación de esta crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental como un saber oscuro, aunque lleno de sugerencias, en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva. Por otro lado, la nueva comprensión genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para dar cuenta de lo espiritual, se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. Así se descubre que el fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología científica en su empeño por comprender al hombre, no se debió a que se desarrollaran unidas, sino precisamente a todo lo contrario: "a que permanecieron separadas" (pág. 138). Esta sería la respuesta al problema de lo trascendental planteado ya por Hume: ¿cómo se puede reconstruir a partir de lo que se me da en la experiencia interna el sentido del mundo de la vida objetivo y de una práctica humana en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente?

En inconfundible analogía con la admiración ante "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí" de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, concluyen Husserl y Fink: "Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva

autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital (*ein neues Lebensgefühl*). El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas” (pág. 139).

3. HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA MORAL:

ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Lo que no parece querer reconocer Husserl es que todas sus fórmulas para relacionar la psicología y la filosofía trascendental siguen todavía prisioneras del solipsismo, del cual no pudo escapar ni siquiera en su V Meditación Cartesiana. Y aquí sí valdría urgir efectivamente de nuevo la analogía, como lo sugiere Bernhard Waldenfels, al proponer una ética desde el otro: “La genealogía de la lógica, subtítulo elegido por Ludwig Landgrebe, para *Experiencia y juicio* de Husserl, y que vuelve a aparecer en Merleau Ponty en la forma de una ‘genealogía del ser’¹⁷, encuentra su correspondencia en una genealogía de la moral”¹⁸. Para acceder a esta genealogía se debe asumir una “*epojé* ética” (Hua VIII, 319), más radical que la propuesta por Husserl, porque no sólo pretende suspender toda moral vigente, sino reconstruir desde sus orígenes el sentido mismo del *ethos*, es decir, una “ética como filosofía primera”.

La reconstrucción genética del *ethos*, según Husserl, parte de la necesidad no sólo de comprender un sentido de objetividad del mundo,

17. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, pág. 67.

18. WALDENFELS, Bernhard. “Einführung : Ethik vom Anderen her” en : Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Fink, 1998, pág. 8.

que pueda ser constituido por todos, sino sobre todo de la exigencia de constitución de otros. Es claro que cuando percibo al otro no basta con ver en realidad “sombremos y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes”, según la clásica objeción cartesiana¹⁹. La fenomenología es consciente del reto al que se somete toda filosofía trascendental, si quiere superar todo solipsismo: se trata de constituir desde el yo trascendental a otros-yo trascendentales, es decir a otros que se autoconstituyen en sus propios yo (Cf. Hua I, 155). Y esto es lo que no parece ser posible: la paradoja de pretender constituir desde la propia identidad a quien como individuo sólo puede autoconstituirse en la identidad que lo caracteriza, terminará por arrojar como resultado positivo la inefabilidad del individuo, tanto del que se resiste a ser constituido por otro, como de quien pretende constituir a otros. La paradoja que no tiene solución epistemológica teórica debe por tanto ser abordada prácticamente, desde la ética como filosofía primera.

Al no ser posible recorrer aquí el camino de la V Meditación, señalamos sólo aquellos puntos en los que la crítica ha descubierto las mayores deficiencias²⁰ en este intento de resolver el problema de la intersubjetividad: no parece posible constituir al otro en su propia corporeidad (*Leib*), en su subjetividad a flor de piel, desde mi propia corporeidad, basándome en un modelo de constitución de los objetos del mundo, con base en la percepción, que me permite la presentación de lo no presente, si lo que pretendo apresentar por analogía es la subjetividad del otro; la duplicidad presente en la fórmula husserliana “como si yo estuviera allá en lugar de la corporeidad del otro” (Hua I, 152) no soluciona lo que se pretende con la analogía, la reciprocidad²¹,

19. DESCARTES, Rene. *Meditaciones metafísica con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 29.

20. Ver, entre otros: Alfred Schütz, “Das Problem der transzendentales Intersubjektivität bei Husserl” en: *Philosophische Rundschau*, 5. Jahrg., 1957, pp. 81-106; Klaus Held, “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie” en: U. Claesges u. K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, *Phaenomenologica* 49, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, pp. 3-60.

21. Este punto es destacado sobre todo por Jürgen Habermas, “II. Vorlesung. Phänomenologische Konstitutionstheorie der Gesellschaft: die fundamentale Rolle

menos aún la originariedad de quienes participan en el mismo mundo desde tradiciones propias, que significan identidades históricas, culturales y morales específicas.

Se habla entonces del agotamiento del paradigma de la filosofía trascendental y se buscan alternativas. Ya hemos sugerido, por qué nos parece que no basta con encontrar la solución a la problemática de la intersubjetividad por caminos como el de la ética discursiva. El problema es más profundo, es de reconocimiento del otro como diferente, porque “un oído deficiente o sordo no se puede curar con argumentos”²².

Veamos pues si la propuesta de Levinas de una “ética como filosofía primera” aclara de manera más fundamental el problema de la intersubjetividad²³. En una argumentación, que bien podría llamarse ‘con Husserl superando a Husserl’, para aclarar el “sentimiento vital (*Lebensgefühl*)” que se abre en el momento que se toma en serio la íntima relación entre psicología fenomenológica y filosofía trascendental, Levinas cuestiona el sentido epistemológico de la intencionalidad que es la causa de todo objetivismo fenomenológico. La alternativa es una descentración preintencional de la conciencia que se abra, en la

von Geltungsansprüchen und die monadologischen Grundlagen der Intersubjektivität” en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 35 ss.

22. WALDENFELS, Bernhard. “Einführung: Ethik vom Anderen her”, op. cit., pág. 10.

23. El mismo editor de las *Meditaciones Cartesianas*, Stephan Strasser, en su libro *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht, Kluwer, 1991, sugiere superar los “límites de la filosofía trascendental” siguiendo el desarrollo emprendido por E. Levinas. No sobra aquí, así sea por contextualizar todavía más la argumentación moral, anotar la gran importancia que da Enrique Dussel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, a las tesis de Levinas. Werner Marx, sin tener en cuenta los planteamientos de Levinas, sugiere así mismo un desarrollo de la fenomenología que conduce a planteamientos fundamentales de la ética, como los que pretendemos introducir aquí: *Towards a Phenomenological Ethics. Ethos and the Life-World*, Albany, State University of New York Press, 1992.

24 LEVINAS, Emmanuel *Humanismo del Otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993, pág. 89.

25 LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 191, N° 24.

receptividad propia de los sentimientos morales²⁴, a aquella responsabilidad en la que se da la cooriginariedad del yo, el otro y el tercero, como el otro del otro.

Para Levinas, lo mismo que para Husserl, “el Yo está en la encrucijada”²⁵, dado que precisamente se lo debe asumir “de otro modo que ser” superando todo esencialismo. “Esta encrucijada permite flexiones diferentes de la idea de sujeto: al lado del nominativo ontológico -ego-, único caso reconocido por las ‘filosofías del sujeto’, la reflexión levinasiana nos adentra en el acusativo -moi- y dativo -para-el-otro- éticos. Es precisamente el postergamiento del ego el que, haciendo posible la emergencia de una subjetividad cuyo caso no es el nominativo, abre un nuevo horizonte discursivo donde la ética se atribuye el privilegio del que tradicionalmente gozó la ontología”²⁶.

Se trata pues de una reducción ética que alcance a la conciencia no-intencional, a la conciencia prerreflexiva y también pre-práctica, “la que no es acto, sino pura pasividad”²⁷; “mala conciencia”, llama Levinas a la conciencia que no es intencional, es timidez, no es culpabilidad, pero sí está acusada, sólo en cuanto es “responsable de su presencia misma” en ese sentido fundamental de quien no se atreve a identificarse con un yo frente al rostro ajeno: el de la segunda y el de la tercera persona. La responsabilidad basada en la intencionalidad de la conciencia y articulada en la teleología de la historia²⁸ era, para Husserl, la de un yo protagónico; se busca ahora un sentido de responsabilidad que responda a un sentimiento de temor por el otro, “como si yo estuviera consagrado al otro hombre antes de estarlo a mí mismo”. “Responsabilidad antes de mi libertad (...) en un pasado inmemorial -(...)- más antiguo que toda conciencia de...”²⁹. Estamos en el principio, allí donde nos faltan los

26. SUCASAS PEÓN, J. Alberto. “La subjetivación. Hipóstasis y gozo” en : *Revista Anthropos*, N° 176, Emmanuel Levinas. *Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, enero-febrero de 1998, pág. 38.

27. LEVINAS, Emmanuel. “Éthique comme philosophie première”, *op.cit.*, pág. 85.

28. Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung*, *op. cit.*

29. LEVINAS, Emmanuel. “Éthique comme philosophie première”, *op. cit.*, pp. 97-98.

nombres y los pronombres, dado que el problema de la intersubjetividad se resiste a una solución teórica, cognitiva, ontológica, expuestos a un horizonte práctico, el de la ética como filosofía primera: el de la relación ética fundamental como reconocimiento por parte de y del otro. "... es la irrupción del rostro la que, en un primer momento, desarticula la identidad ontológica del yo para luego reconstruirla en un sentido ético"³⁰: "el 'no matarás' es la primera palabra del rostro"³¹.

La ética como filosofía primera libera por tanto al sujeto de la obsesiva presencia del ser como posición, como lo que 'hay'. La respuesta ya no es, como en Husserl, meramente metodológica ante una actitud natural dogmática, posesiva, afirmativa. Se trata ahora de una 'epojé ética': "la única salida del sin sentido del 'hay' se encuentra en el descubrimiento del otro en su alteridad misma, en la subordinación del yo a la demanda del prójimo, es decir, en el movimiento mismo de la ética"³².

Pero en Levinas esta profundidad de la fenomenología no significa abstenerse de los temas actuales de la filosofía moral y política, aquellos relacionados con la materialidad económica y con el estado de derecho democrático. Para él las relaciones entre moral y justicia llevan a constituir a un tercero, a los otros del otro, de quienes también soy responsable, más allá de un frío contractualismo y de todo cálculo egoísta de intereses. "Reconocer a otro es dar(...) Es en la generosidad cuando el mundo poseído por mí -mundo ofrecido al goce- se percibe desde un punto de vista independiente de la posición egoísta"³³.

De esta forma se conserva cierta prioridad de la ética con respecto a la justicia. Esta se origina en la presencia del 'tercero', el cual no puede presentarse sin la mediación del rostro del otro. Así, cuando la ética no motiva como debiera, debe acceder el sentido más objetivo de la justicia,

30. SUCASAS, Juan Alberto. "Emmanuel Levinas: una ética judía" en: M. Beltrán, J. M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedra, 1998, pág. 138. Ver: Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1967; y *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.

31. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, pág. 83.

32. MOSÈS, Stéphane. "La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas" en: M. Beltrán y otros, *op.cit.*, pp. 75-76.

33. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*, La Haya, 1961, pág. 48 (*Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987).

en el que se basa su coactividad. Pero política sin ética termina por objetivar a los otros. "La justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la recta final de la justicia, y nada puede marcar el término de esta marcha; tras la recta línea de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada. (...) Soy, por consiguiente, necesario a la justicia como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva"³⁴.

Podemos pues concluir que la radicalidad husserliana, la de la 'conversión religiosa' de la *epojé*, la del 'funcionario de la humanidad', la de la autorresponsabilidad, de la teleología de Occidente, de las tareas infinitas, que no obtiene respuesta satisfactoria y más bien fracasa en el intento de constituir la intersubjetividad desde la intencionalidad de un sujeto trascendental, esa misma radicalidad es asumida por una fenomenología desde el otro y desde los otros del otro, que no basa la responsabilidad en una intencionalidad orientada hacia la constitución de la verdad, sino en una intencionalidad motivada hacia la responsabilidad abierta por el sentimiento que suscita el rostro del otro, su desnudez, su finitud y su contingencia. Este es el auténtico sentimiento vital que ante la visión del otro hace reconocer como fundamento ético la gratuidad, si se quiere la facticidad del ser. Si Husserl hubiera entendido lo que incluía su programa de relacionar íntimamente la psicología fenomenológica y la filosofía trascendental, quizá hubiera podido dar este significado trascendental a los sentimientos morales, que son los que nos abren la dimensión originaria de las diferencias, previas a toda identidad, en las que se teje una intersubjetividad, que antes que garantía de objetividad no exenta de positivismo y dominación, realiza sobre todo la substancia ética de lo humano. Esto es lo que lleva a Stéphane Mosès a afirmar que Levinas "por oposición a la amenaza de la guerra implicada por la tradición filosófica de Occidente, ve en la relación ética del Yo hacia el otro el fundamento mismo de la paz"³⁵.

34. *Ibid.*, pág. 222. Acerca de las relaciones entre ética y justicia en la obra de Levinas ver de Robert Bernasconi, "Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas" en : B. Waldenfels u. I. Därmann, op. cit., pp. 87-110 y Stéphane Mosès, op. cit.

35. MOSÈS, Stéphane. op. cit., pág. 81; ver además de Emmanuel Levinas, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" en: M. Beltrán y otros, op. cit., pp. 65 ss.