

ALTERIDADE Y COMUNICACIÓN

Esbozo de una ética fenomenológica

Pedro Enrique García Ruiz

Universidad Nacional Autónoma de México

1. El agotamiento del paradigma de la conciencia

Las críticas al sujeto han señalado un conjunto de problemas que dejan en claro que el replanteamiento de esta cuestión debe realizarse desde un marco conceptual distinto al ofrecido por las filosofías clásicas de la conciencia. Estas críticas van dirigidas contra la idea de un sujeto autárquico, autónomo, reflexivo y demás atributos que suelen asociarse con la idea moderna de subjetividad.¹ Para Hegel, Descartes logra mostrar, por primera vez en la historia intelectual de Occidente, que la conciencia de sí es el principio de la filosofía. “Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía [...] En este nuevo periodo, el principio general que lo regula todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo”.² Una opinión semejante sostiene Edmund Husserl en sus lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1923/24. “Sus *Meditationes de prima philosophia* representan en la historia de la filosofía un comienzo absolutamente nuevo, porque constituyen la tentativa, con un radicalismo desconocido hasta entonces, de descubrir el principio absolutamente necesario de la filosofía, y lo encuentran en el conocimiento de sí [*Selbsterkenntnis*] absoluto y enteramente puro. Estas memorables *Méditations touchant la Première Philosophie*, como un hilo de Ariadna, han conducido a toda la época moderna a reformar [*Neugestaltung*] la filosofía y a transformarla en una

¹ W. Hübener. “Die dreifache Tod des modernen Subjekts”, en M. Frank, G. Raulet y W. Van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Francfort del Meno, 1988, pp. 101-127.

² G. W. F. Hegel. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, en *Theorie-Werk-ausgabe*. Suhrkamp, Francfort del Meno, 1971, XX, p. 120.

filosofía trascendental” (Hua VII, p. 10). De ahí que Husserl, en consonancia con esta gran tradición, haya sostenido que “es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo” (Hua IX, p. 315). Es precisamente este supuesto el que se pone en cuestión hoy en día gracias al llamado “giro hermenéutico-lingüístico”.³ Este cambio de paradigma lleva aparejados, a mi juicio, ciertos límites conceptuales en lo que toca a la problemática de la subjetividad desde una perspectiva fenomenológica. La problemática de la alteridad, tal y como es abordada en la tradición de la fenomenología, establece un punto de inflexión con respecto a las teorías éticas y sociológicas que se sitúan sin más en una relación dialógica con el otro que está siempre supuesta.

De ahí nuestra sospecha de ciertas lecturas de la obra de Emmanuel Levinas que la sitúan junto a pensadores que, como Martin Buber o Gabriel Marcel, desarrollan una filosofía dialógica desde tradición del pensamiento judío. También existen interpretaciones que enfatizan la cercanía de Levinas a cierto “humanismo de la alteridad” de cuño bajtiniano, como lo sugiere Augusto Ponzio: “En Bajtín y Levinas, la alteridad se encuentra en el interior del sujeto, que es el mismo diálogo, relación yo/otro. No existe ningún privilegio ontológico de la conciencia del yo, dado que la conciencia es inseparable del lenguaje, y el lenguaje es de otros antes de que se convierta en ‘propio’, antes de que se identifique con la propia conciencia y exprese las propias intenciones, el propio punto de vista”.⁴ Finalmente, tenemos la insistente vinculación que se establece, sobre todo en la literatura levinasiana en lengua inglesa, con la ética del discurso.⁵ Será esta relación la que analizaré, pues del debate entre Levinas y las filosofías dialógicas de derivación existencialista y fenomenológica ya han dado cuenta el propio Levinas y algunos especialistas en su obra.⁶

³ J. Habermas. “Motivos del pensamiento postmetafísico”, en *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 38-63.

⁴ A. Ponzio. *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 209.

⁵ M. Barber. “The Vulnerability of Reason: The Philosophical Foundations of Emmanuel Levinas and K.-O. Apel”, en S. Cromwell (editor). *The Problem of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995. S. Hendley. “From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *Philosophy Today*, XL (1996), núm. 4, pp. 504-530. S. Hendley. *From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation, and Community*, Lexington Books, Laham, 2000. G. Trey. “Communicative Ethics in the Face of Alterity: Habermas, Levinas and the Problem of Post-Conventional Universalism”, en *Praxis International*, XI (1992), núm. 4, 1992, pp. 412-427.

⁶ E. Levinas. “Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie”, en *Revue Internationale de Philosophie* núm. 126 (1976), pp. 492-511; y S. Strasser. “Buber und Levinas. Philosophische besinnung auf einen gegensatz”, en *ibid.*, pp. 512-525. A. Münster. *Le principe dialogique: de la réflexion monologique à la pro-flexion intersubjective (essai sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch)*. Kimé, Paris, 1997. A. Münster, “L’autre dans la phé-

Como sabemos, la “ética del discurso” es la propuesta teórica que a finales de los años setenta presentan Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas de manera conjunta. Sin embargo, la obra de Habermas se ha alejado de las pretensiones de Apel por ofrecer una fundamentación trascendental de la ética; frente a éste, Habermas aboga por una fundamentación universal en la que la recuperación de las ciencias sociales reconstructivas, el falibilismo del racionalismo crítico y su actual acercamiento a los planteamientos neohermenéuticos del contextualismo ético, conforman el marco conceptual para una renovada teoría crítica de la sociedad en la que ya no cabe el recurso a una filosofía de corte trascendental.⁷ Tanto Apel como Habermas articulan sus propuestas a partir de una crítica a los postulados básicos de las filosofías del sujeto, situando a la fenomenología husserliana como una de sus expresiones más acabadas. La ética discursiva se define como la realización de la teoría de la intersubjetividad que la fenomenología clásica no logró llevar a cabo debido a un conjunto de aporías que se derivan de la ontología que supone el análisis intencional.⁸

En este punto confluye la crítica de Levinas a la filosofía trascendental con la ética discursiva. El modelo epistémico husserliano que atribuye la constitución de sentido a un sujeto trascendental prelingüístico y, por ende, presocial, se sitúa en un momento anterior al vuelco “hermenéutico-pragmático” de la filosofía. Esto no quiere decir que Levinas haya compartido los supuestos de este cambio conceptual, pues hay que destacar que pese a sus severas críticas a la fenomenología de Husserl, sigue dependiendo de los supuestos básicos de lo que podríamos llamar, no sin cierta ambigüedad, “método fenomenológico” cuya característica principal es el recurso a la subjetividad. A su vez, Levinas, a diferencia, por ejemplo, de Paul Ricoeur, es totalmente ajeno a otras corrientes filosóficas como la filosofía analítica, la hermenéutica, o el estructuralismo. ¿Qué puede aportar una obra como la de Levinas a una concepción de la ética tan distinta en su método y contenido como lo es la ética discursiva? No deseo realizar una comparación entre una y otra manera de entender la ética, pues las diferencias son evidentes y sus posibles compatibilidades también; mi objetivo es cuestionar ciertas lecturas unilaterales del pensamiento de Levinas que enfatizan algunos conceptos como “alteridad”, “exterioridad”, “rostro”, “otro”, “totalidad”, etc.,

noménologie de Husserl, chez Sartre et chez E. Levinas, ou de l'alter ego vers le désir d'autrui”, en A. Münster (editor). *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Levinas*. Kimé, Paris, 1995, pp. 49-68. B. Munono Muyembe. *Le regard et le visage. De l'altérité chez J.-P. Sartre et E. Levinas*. Peter Lang, Francfort del Meno, 1991.

⁷ Sobre su actual concepción de la ética discursiva y la postura que asume ante la propuesta de Apel, Cf. J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 127-231.

⁸ Esta problemática ha sido estudiada por R. Kozłowski. *Die Aporien der Intersubjektivität: eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

sin remitirse al marco conceptual del que parte – la fenomenología –; además, trataré de mostrar la necesidad de partir de un modelo fenomenológico de la relación ética que ponga énfasis en la relación interpersonal como relación asimétrica. Levinas propone una ética de inspiración fenomenológica que ofrece rendimientos explicativos para la filosofía social y la teoría moral en general que, a mi juicio, no ofrece la ética discursiva.

En una compilación realizada a finales de los años ochenta por Gianni Vattimo, Apel presenta de manera sintética los motivos por los cuales el paradigma de la filosofía de la conciencia, en su versión husserliana, ha “entrado en crisis” desde hace ya algunas décadas.⁹ Para Apel el programa de “fundamentación última” que postulaba la fenomenología ya no es viable, pues se mantiene aferrado a una interpretación cartesiana de la filosofía donde la evidencia de la reflexión cogitativa se asume sin una orientación lingüística y, en consecuencia, rechazando la contextualidad de la precomprensión de los fenómenos.

En cuanto último clásico de la filosofía trascendental metódico-solipsista de la conciencia, Husserl no ha considerado el contexto lingüístico de la interpretación de la evidencia fenoménica como un *a priori*, es decir, que no lo ha considerado trascendentalmente ineludible. El hecho de que Husserl recurra a la evidencia fenoménica, tanto en el caso de la evidencia *empírica* como en el de la *evidencia apodíctica* (por ejemplo, en el caso de la reflexión trascendental sobre el *ego cogito* que debe sobrevivir a la colocación entre paréntesis del mundo existente), posee el carácter de la visión de esencias *no comunicada lingüísticamente* y, en consecuencia, prehermenéutica.¹⁰

La reflexión trascendental es la característica principal de las filosofías del sujeto que buscan adquirir el estatus de “filosofía primera” a través de evidencias que remiten a un *ego cogito*, eludiendo el discurso público y, a su vez, la explicación del sentido y la verdad en términos de discursos consensuales. Así las cosas, el fracaso de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad consiste en que la problemática de la constitución pasa de una elucidación de la estructura del sentido a conformarse en la estructura misma del sentido.¹¹ En la quinta meditación cartesiana, Husserl busca dar cuenta de la cuestión de la “experiencia de lo extraño” para mostrar que la fenomenología trascendental no recae en el solipsismo metódico. Los argumentos que Husserl presenta son conocidos y no creo que haya necesidad de recordarlos; lo

⁹ K.-O. Apel. “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, en G. Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 175-213.

¹⁰ *Ibid.*, p. 186.

¹¹ A. Schutz. “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316. R. Sokolowski. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, p. 217.

importante es retener un punto que, aparentemente, es el blanco de las críticas lingüístico-hermenéuticas y de las fenomenologías postrascendentales a la teoría de la experiencia del otro que Husserl presenta en esta obra, y cuyo núcleo es la noción de constitución. El otro es resultado de la actividad trascendental del *ego* que, en su ejercicio, da unidad y sentido a un mundo objetivo; por eso “el *otro*, según su sentido constituido, remite a mí mismo [...] es un *analogon* de mí mismo” (Hua I, p. 125).¹²

Con esta afirmación, Husserl introduce una serie de cuestiones que si bien han promovido interesantes desarrollos al interior del movimiento fenomenológico, también ha provocado malentendidos. Entre estos últimos quizá uno de los más ilustrativos es la interpretación que Theunissen ofrece de la teoría de la intersubjetividad de Husserl, la cual analiza oponiéndola a la perspectiva de Heidegger y la llamada “filosofía dialógica”;¹³ de esta manera Husserl queda situado como solipsista frente a Heidegger, quien postula un “mundo en común” (*Mitwelt*) y un “ser-con” (*Mitsein*) como estructuras ontológicas de la existencia humana, y un Buber, quien sostiene la relación “yo-tu” como un ámbito más originario con respecto a la relación epistémica “sujeto-objeto”. Lo interesante es constatar que Theunissen deja completamente de lado los desarrollos de la teoría de la intersubjetividad que podemos consultar en los textos que los Archivos Husserl de Lovaina han publicado bajo el título de “Sobre la fenomenología de la intersubjetividad” (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) (Hua XIII, XIV, XV) y el dedicado al análisis de la síntesis pasiva (Hua XI). Contra este tipo de lectura diversos estudios se han preocupado por mostrar que el paradigma husserliano no es inferior al paradigma “lingüístico” o “hermenéutico-pragmático”;¹⁴ la recuperación de la dimensión genética del análisis intencional permite reencontrar en la fenomenología los elementos mínimos para elaborar una teoría social que no quede limitada por las aporías clásicas que encontramos incluso en la sociología de Alfred Schutz. Algunos representantes de la fenomenología como Bernhard Waldenfels o Ichiro Yamaguchi,¹⁵ han explorado la riqueza conceptual de la fenomenología en lo que se refiere al replanteamiento de la ética y la filosofía social sin renunciar, como en el caso de la ética discursiva, al recurso de la subjetividad. Se trata de llevar el análisis

¹² Sobre el intento de fundar la intersubjetividad en la analogía Cf. J.-F. Courtine. “L’être et l’autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Heidegger et la phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1990, pp. 355-379; y K. Hedwig. “Husserl und die Analogie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXVI, 1 (1982), pp. 77-86.

¹³ M. Theunissen. *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, The MIT Press, Cambridge, 1986.

¹⁴ D. Zahavi. *Husserl und Transzendente Intersubjektivität: eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.

¹⁵ B. Waldenfels. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1997. I. Yamaguchi. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1982.

intencional a ámbitos que la fenomenología clásica no exploró y que, en términos de Manfred Frank, son tarea de una fenomenología renovada.¹⁶ Frente a la propuesta de considerar que las filosofías del sujeto quedan superadas a partir del paradigma de la acción comunicativa, cabe preguntarse en qué medida el recurso a una teoría que busca sustituir la razón centrada en el sujeto por una racionalidad sistémica en la que el sentido y la significatividad se definen en términos de interacción simbólica, pueda explicar un problema que la teoría de la intersubjetividad husserliana planteo con más precisión que ninguna otra filosofía hasta ahora: la relación comunicativa como relación con lo extraño, es decir, con la alteridad. Con razón sostiene Waldenfels que la teoría husserliana sobre la experiencia de lo extraño “muestra, a pesar de determinadas insuficiencias, una mayor radicalidad que las muchas teorías de la comunicación y del lenguaje, que parten de una comprensión ya existente y de una base previamente dada de comunidad”.¹⁷ Además, hay que tener en cuenta que Husserl consideraba su teoría de la intersubjetividad como una teoría trascendental, no una teoría empírica cuyo interés es el análisis de las formas de socialización concretas; si consideramos válida esta observación, entenderemos la profunda preocupación de Husserl por comprender de qué manera es posible la experiencia del otro. Contra las posturas dialógicas que toman la intersubjetividad como un *factum*, Husserl planteó la pregunta por lo extraño desde el único punto de vista que puede ser legítimo: desde la subjetividad. “Pero *por lo pronto* debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo*, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico”.¹⁸ La pregunta por la alteridad es central para la fenomenología, pues lo problemático para Husserl era precisamente la *intersubjetividad*. ¿Cómo se establece el “inter” entre una subjetividad y otra, y de ahí a toda una comunidad?

2. El primado dialógico

En este punto la interpretación que ofrece Habermas de la teoría husserliana de la intersubjetividad, nos muestra la raíz de la problemática que ya habíamos señalado: la noción de constitución. En un texto de 1971, Habermas distingue tres modelos que han pretendido dar cuenta del proceso de

¹⁶ M. Frank. *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 13-14.

¹⁷ B. Waldenfels. “Lo propio y la extrañeza”, en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), núms. 27-28 (1995), p. 151.

¹⁸ E. Husserl, *Lógica formal y trascendental*. UNAM, México, 1962, p. 247.

generación de la sociedad. El primer modelo corresponde a las filosofías clásicas del sujeto, cuyos extremos están representados por Kant y Husserl y su variante sociológica en la obra de Schutz, Berger y Luckmann; este modelo sostiene que son los sujetos quienes constituyen el mundo social a través de sus representaciones y de la interacción que se deriva de ello. En el segundo modelo, Habermas sitúa las teorías que no recurren a sujetos para explicar la generación de la sociedad, sino que postulan entramados de significados independientes de la subjetividad, como la antropología estructuralista (Lévi-Strauss) o las teorías de sistemas en la sociología (Luhmann). El último modelo corresponde a la comunicación lingüística cotidiana, cuyos ejemplos son la psicología social de G.H. Mead o la filosofía del segundo Wittgenstein. Tenemos así, según Habermas, tres teorías generativas de la sociedad, en correspondencia con los anteriores modelos: 1) teorías de la constitución, 2) teorías sistémicas y 3) teorías de la comunicación. En las teorías de la constitución, las estructuras de sentido que conforman los distintos plexos intencionales de significatividad en el mundo compartido, mundo de la vida, se generan a partir de la actividad cogitativa de la subjetividad trascendental, y esos plexos son válidos en la medida en que ofrecen un cumplimiento para los actos intencionales; esta postura de Husserl encierra una teoría de la verdad formulada en términos de evidencia sintetizada en el “principio de todos los principios”.¹⁹ La crítica de Habermas, al igual que la Apel, del que depende en este punto absolutamente, radica en que el concepto de verdad que lleva implícito la teoría husserliana de la significación, es pre-lingüístico, y debido a ello, no es susceptible de corrección dado que la verdad que otorga la intuición es un *factum* articulado a un mundo de vida que se asume de manera aprobemática. Esto nos lleva a la siguiente crítica de Habermas a Husserl: si el otro es constituido por el *ego* como un elemento más del mundo, resultado de las operaciones intencionales de la subjetividad, ¿cómo sostener, de manera coherente, la existencia de un mundo objetivo, un mundo que es común para todas las subjetividades? Es necesario transformar la perspectiva subjetivista y monológica de la constitución de sentido en una interacción comunicativa mediada por el lenguaje, pues la concordancia entre *egos* acontece a un nivel de donación inmediata donde lo objetivo simplemente se da: “Yo a partir de mí y todo otro a partir de sí tiene su mundo orientado, mundo que presupone a otros, en tanto que teniendo ellos mismos, cada uno a partir de sí, otros, los cuales vuelven a tener otros y, de este modo, en las mediateces de la conexión intencional están presupuestos como sujetos para una apercepción común del mundo, mientras que cada cual tiene su propio mundo en su autoapercepción”.²⁰ La salida del solipsismo viene dada por un proceso que tiene por eje a la subjetividad:

¹⁹ Hua III, § 24, pp. 52-53.

²⁰ Hua VI, § 71, pp. 257-258.

desde la percepción corporal del otro y su comprensión analógica, hasta la concordancia empática de un mundo objetivo, es el sujeto el punto de partida. O en otras palabras: la constitución de sentido sigue operando desde una base subjetivista. Por ello afirma Habermas que “las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de *partir de inmediato de la relación intersubjetiva* que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la conciencia monádica”.²¹ La ética del discurso parte entonces de la *inmediatez* —se trata de un *factum*— de la comunicación dejando de lado los problemas que inciden en el cuestionamiento husserliano sobre la intersubjetividad. La superación de la filosofía de la conciencia se lleva a cabo a través de una transformación de la filosofía trascendental clásica en términos de filosofía del lenguaje donde coinciden motivos pragmáticos y hermenéuticos. La interpretación de C.S. Peirce que realizó Apel se encuentra en el fondo de la crítica de Habermas a las filosofías del sujeto, así lo deja ver en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*: “El mundo como suma de los hechos posibles se *constituye* en cada caso para una comunidad de interpretación cuyos miembros llegan a un entendimiento mutuo sobre algo del mundo dentro de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. ‘Real’ es aquello que se puede exponer en enunciados verdaderos, donde ‘verdadero’ se explica a su vez por referencia a la pretensión que alguien eleva frente a los demás cuando afirma un enunciado”.²² Existe también un *factum* y una noción de “constitución” en la ética del discurso, pero, aparentemente, el instalarse desde un principio en la intersubjetividad merced la generosa ayuda del Peirce de Apel, le ahorra a Habermas explicar el problema de la alteridad tal y como se le presentó a Husserl, pues partiendo de una comunidad ya establecida más que resolver el problema, lo disuelve, muy a la usanza wittgensteniana. ¿El *factum* de la comunicación evita responder a la pregunta por la experiencia de lo extraño? No lo creo, y es a través de Levinas que podemos entrever las cuestiones que deja sin resolver este supuesto cambio de paradigma que involucra dos concepciones distintas de la ética.

La teoría ética de Habermas depende de la noción de verdad que desarrolla Peirce trasladada al ámbito deóntico, de la validez práctica, o sea, de la rectitud o corrección normativa. De manera análoga al proceso consensual respecto a la validez de un enunciado, se puede validar una norma, o al menos eso cree Habermas siguiendo a Apel en aquello de una infinita comunidad de investigación transformada en comunidad de comunicación; así, ya estamos situados en el plano que Habermas quiere establecer como punto de partida de la ética: la del habla argumentativa o discurso. De frente a las

²¹ J. Habermas. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Rei, México, 1993, p. 57. Énfasis mío.

²² J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 164-165. Énfasis mío.

teorías de la constitución (o de la filosofía de la conciencia) en las que la verdad se nos presenta como una evidencia, las teorías de la comunicación sostienen que la verdad no se puede establecer sino únicamente a través de un proceso de comunicación, el cual es un *factum*, pues, según el giro lingüístico-pragmático-hermenéutico, somos una intersubjetividad antes que una subjetividad. El “hablar a alguien sobre algo” contiene ya los elementos normativos necesarios para obtener de ahí criterios éticos, pero aquí ya no se trata únicamente de un *factum*, de ese acuerdo sustentador del que habla Gadamer, pues Habermas piensa que todo acto comunicativo lleva implícito criterios normativos que sobrepasan la facticidad y que apuntan idealmente a una comunidad de argumentación indefinida.

La tesis básica de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es que el lenguaje contiene una finalidad, prioritaria con respecto a otros empleos, y es la de orientarse al entendimiento; de él dependen los procesos de integración social, producción cultural y formación de identidades morales. De este modo, para Habermas en el lenguaje mismo se encuentran supuestas determinadas condiciones para el habla argumentativa, que, en analogía con el concepto peirceano de verdad, definen pretensiones de rectitud normativa que se resuelven vía el principio de argumentación: únicamente son admisibles o correctas las normas de acción que han sido aceptadas, a través de discursos racionales, por *todos los posibles afectados por ellas*. “Sólo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente”.²³ Participando en los procesos discursivos para definir la corrección normativa de los argumentos, se supera el punto de vista de la subjetividad propia, pero dicha participación es hipotética y la inclusión de los posibles afectados también lo es; únicamente suponiendo eso “se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva propia de cada participante, sin perder la actitud performativa de los mismos”.²⁴ Aquí se introduce la problemática propiamente fenomenológica de la constitución de una comunidad de subjetividades que en términos de la teoría de la acción comunicativa refiere a los plexos de sentido compartidos merced al lenguaje y otros códigos sociales. Desde esta perspectiva ¿qué pasa con la alteridad? El momento de alteridad en la ética del discurso se introduce en la formación de criterios normativos universalizables cuando “se hace oír también – con demasiada frecuencia, bien lo sabemos – la voz de ese ‘otro’ marginado por principios morales anquilosados, la vulnerada integridad de la dignidad humana, el reconocimiento denegado, el interés descuidado, la diferencia contradicha”.²⁵ Dejar de lado a los afectados por medio de un pretendido

²³ *Ibid.*, p. 116.

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 123.

discurso universalista es un problema central que se refiere al *status quaestionis* mismo de la ética del discurso. En el escrito titulado “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” (1988), Habermas indica que para evitar la aplicación de principios universales a contextos inadecuados, “siempre han sido necesarios, y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral: ni a las clases menos privilegiadas, ni a las minorías explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas”, y concluye: “Quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a *permanecer* siendo ajeno a él, está traicionando a su propia idea”.²⁶ El punto de vista de la subjetividad que medita y se plantea la pregunta ¿qué debo hacer yo?, es superado cuando el otro nos sale al encuentro no como un posible interlocutor en un diálogo imaginario planteado contrafacticamente, sino como alguien que me *interpela*; “entre las condiciones de la formación colectiva de la voluntad se cuenta en primera línea *esta* realidad de la voluntad ajena”.²⁷

3. Intersubjetividad *versus* alteridad

Sin embargo, para Levinas, el otro no es un reto que enfrenta la ética, sino la ética misma. “El pensamiento humano no busca su cosificación en la expresión: es, de entrada, atención al otro, respuesta a su rostro, trascendencia o socialidad”.²⁸ Fiel a la fenomenología husserliana, Levinas considera su obra como una “defensa de la subjetividad”²⁹ en la cual el yo no puede sustraerse a su condición de sujeto, pues “la alteridad sólo es posible a partir del yo”.³⁰ La ética se nos presenta como una relación con la alteridad. Se trata de la experiencia de lo extraño que Levinas sitúa en el centro de su pensamiento; baste con recordar que en su juventud, asistió al último seminario que impartió Husserl en Friburgo sobre “la constitución de la intersubjetividad” y a las conferencias que dictó en el anfiteatro René Descartes de la Sorbona y que serían la base de las *Meditaciones cartesianas*,³¹ mismas que traducirá Levinas con Gabrielle Peiffer, traducción que, por cierto, no fue del

²⁶ *Ibid.*, p. 124.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ E. Levinas. “La ética”, en *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p. 10.

²⁹ E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, ²1987, p. 52.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ S. Strasser, “introducción” a su edición de Hua I, p. XXV.

agrado de Husserl.³² Levinas lleva la fenomenología a ámbitos que, a su juicio, Husserl no planteó con la suficiente radicalidad y que se presentan como una “fenomenología de la idea de lo infinito”,³³ es decir, como un análisis de la inadecuación originaria que afecta a la estructura de la intencionalidad (la correlación noema-noesis) en el ámbito de la intersubjetividad. La primacía que Husserl ha otorgado al acto dóxico sobre cualquier otro tipo de actividad confirma la correspondencia entre conocimiento y pensamiento como el acontecimiento mismo de la significación. “La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad – incluso no teórica – y que, *antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante*, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión – de la simultaneidad – de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar”.³⁴ Frente esta actitud intelectualista de Husserl, Levinas afirma que en la relación con los demás no opera una intencionalidad dóxica, temática; la correlación noético-noemática es desbordada: “La ética es el estallido de la unidad originaria de aperccepción trascendental”.³⁵ La relación con el otro es la trascendencia misma. Ya en la las lecciones publicadas con el título de *La idea de la fenomenología*, Husserl había distinguido dos sentidos de trascendencia, uno de los cuales refiere a lo no puesto por la subjetividad y que, no obstante, forma parte de su estructura: “¿Cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?”³⁶ Es la trascendencia entendida como una relación ética, es decir, una relación con la alteridad, lo que Husserl buscaba para poder explicar la trascendencia real y el conocimiento del mundo objetivo.³⁷ “La comunicación comportará la incertidumbre [...] La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr”.³⁸

Levinas no cree que postulando una intersubjetividad como punto de partida se pueda solucionar la pregunta por la experiencia de lo extraño, pues precisamente eso es lo que evitan las teorías comunicativas, suponen lo que hay que demostrar: la génesis desde la subjetividad a la intersubjetividad. Si

³² E. Husserl. “Carta a Ingarden. 31 VIII 1931”, en *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, tomo III, p. 278.

³³ E. Levinas. *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 1982, p. 11.

³⁴ E. Levinas, “Vérité du dévoilement et vérité du témoignage”, en *Archivio di Filosofia* (1972), núms. 1-2, pp. 102-103.

³⁵ E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 225.

³⁶ Hua II, p. 35.

³⁷ Hua XIII, texto número 14: “Solipsistische und Intersubjektive Normalität und Konstitution von Objektivität”, pp. 360ss.

³⁸ E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 191.

el otro, según la interpretación de Theunissen, es únicamente una modificación intencional o una variación eidética de mi *ego*, entonces no habría que cuestionarse por lo otro de mí, dado que la única realidad sería mi subjetividad. El fundamento de la objetividad no es el sí mismo, sino las sedimentaciones de sentido en las que opera, a través de las síntesis pasivas, una alteridad originaria, acontecimiento irreductible a una estructura noemática y ajenas a un sujeto reflexivo pero que, como lo ha mostrado el análisis genético, es la condición de posibilidad de la constitución del sí mismo y de la relación del yo con el otro. El giro que da Levinas a este planteamiento de Husserl consiste en sostener que la trascendencia no es una relación de conocimiento: “El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*”.³⁹ La experiencia del otro es un vínculo: “La idea del infinito es la relación social”.⁴⁰ Este planteamiento no ha dejado de despertar sospechas y ha sido calificado como el “giro teológico de la fenomenología francesa” en el que habría que incluir a Michel Henry y a Jean Luc Marion. La manera en que Levinas expresa su concepción de la ética puede dar pie a malentendidos; ante las constantes interpretaciones de la obra levinasiana que enfatizan su “judaísmo”, intentando comprender desde ahí la totalidad de su obra, habría que recordar la siguiente afirmación de Levinas: “Yo nunca introduciría un versículo del Talmud o de la Biblia en uno de mis textos para tratar de probar o justificar un argumento fenomenológico”.⁴¹

De frente a las distintas interpretaciones que buscan superar las aporías del análisis intencional en el ámbito de la intersubjetividad, desde las posturas dialógicas de Theunissen o las primeras obras de Waldenfels⁴² – inspirados en Buber y Merleau-Ponty, respectivamente –, o las que, tomando en cuenta los escritos sobre la intersubjetividad aparecidos en Husserliana XIII-XV, buscan una clave interna de interpretación – la síntesis pasiva para Yamaguchi, la persona tal y como la desarrolla Husserl en *Ideas II*, para Römpp –,⁴³ Levinas sostiene que el espíritu de la obra de Husserl puede contradecir la letra: “Nuestros análisis reivindicamos el espíritu de la filosofía husserliana,

³⁹ E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 112.

⁴⁰ E. Levinas. “L’idée de l’infini”, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, París, 1994, p. 172.

⁴¹ E. Levinas. “Ética del infinito”, en R. Kearney. *La paradoja europea*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 203.

⁴² M. Theunissen, *op. cit.*, pp. 257ss. B. Waldenfels. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen un Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.

⁴³ I. Yamaguchi, *op. cit.*, pp. 75ss. G. Römpp. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.

cuya letra ha sido la llamada en nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía”.⁴⁴ Y en este sentido hay que entender la relectura que hace Levinas del problema de la intersubjetividad, en la que, según Natelie Depraz, Levinas lleva a cabo una reducción de la problemática fenomenológica de la alteridad a la cuestión del otro, y de ahí a la ética como estructura última de la subjetividad.⁴⁵ Pero es precisamente esta “reducción” la que nos interesa, pues ante una concepción de la ética en donde predomina el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista, como sucede en la ética del discurso,⁴⁶ Levinas reivindica una experiencia originaria en donde la alteridad del otro constituye el acontecimiento de la ética. Para Levinas la ética no tiene que ver, en primer lugar, con procesos cognitivos, pues el conocimiento es una forma de violencia en la que se despoja a lo otro de su alteridad. La universalidad y lo formal son modos de esta violencia ontológica en la cual la verdad tiene prioridad frente a la justicia.⁴⁷ De ahí la importancia de la alteridad como núcleo de la ética y no como un problema más a resolver para una ética que se define, desde el principio, como intersubjetiva. Aquí radica la gran diferencia entre la ética del discurso y la ética de Levinas: mientras que Habermas concibe la ética como un proceso cognitivo en donde la conformación de normas de acción pasa por el tamiz de las pretensiones de validez que se establecen por la vía de la argumentación racional, de modo que la validez deóntica es análoga a la veritativa, Levinas no persigue hacer de la ética una reflexión filosófica sobre la acción práctica, ni ofrecer un código de reglas de conducta,⁴⁸ “mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido”.⁴⁹ En segundo lugar, para Levinas la ética es una estructura de alteridad, esto es, la ética es originariamente una relación con lo otro de manera que el espacio moral en donde se sitúa una subjetividad frente a otra es ya siempre asimétrico. De ahí que “la experiencia de lo extraño en tanto extraño se oponga a toda forma de totalización y universalización. Esto conecta con una insuperable asimetría de mi relación con los otros”.⁵⁰ Y en el tema en el quizá podrían coincidir Habermas y Levinas, me refiero al tema

⁴⁴ E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 264.

⁴⁵ N. Depraz. *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, J. Vrin, París, 1995, p. 28.

⁴⁶ J. Habermas. “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 15ss.

⁴⁷ E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 70.

⁴⁸ E. Feron. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 77.

⁴⁹ E. Levinas. *Ética e infinito*. Visor, Madrid, 1991, p. 84.

⁵⁰ B. Waldenfels. “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”, en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), núm. 21-22, p. 17.

del lenguaje, no creo, como algunos lo han hecho notar,⁵¹ que se pueda hacer equivalencias entre la distinción decir/dicho por parte de Levinas y locucionario/ilocucionario por parte de Habermas (Austin y Searle). La concepción del lenguaje en Levinas está determinada por una particular idea de alteridad,⁵² y la interpelación sería, a juicio de Levinas, la esencia de este lenguaje a través del cual se busca superar el dialogismo y la comunidad. El lenguaje supone la pluralidad de los interlocutores y el espacio de interlocución es desigual originariamente. Si la alteridad del otro se presenta como experiencia de lo extraño, “la voz del otro marginado”, como la llama Habermas, es la forma básica de la intersubjetividad. Frente a las pretensiones cognitivas y universalistas de la ética del discurso, en donde se debe partir de una estructura intersubjetiva ya establecida desde la cual los interlocutores son situados como iguales en su capacidad de razonamiento y argumentación, Levinas define ese espacio moral como heterogéneo: el otro simétrico no es, en realidad, otro. El otro es el que clama desde su miseria y desnudez y llama a la responsabilidad (Levinas habla de la “viuda, el huérfano y el extranjero”, para ejemplificar esa condición extrema del otro); el lenguaje no es únicamente un instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos, es decir, un medio de conocimiento, sino también el modo de significar una relación en la que el otro “expresa” su alteridad, así “el rostro abre el discurso original [...] Discurso que obliga a entrar en discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, ‘fuerza’ que convence aún ‘a la gente que no quiere entender’ y funda la verdadera universalidad de la razón”.⁵³ La ética es una dimensión de la comunicación y el pensamiento de Levinas no debe entenderse como únicamente como una metafísica de la alteridad, sino también como una teoría de la comunicación.⁵⁴ El otro levinasiano no es el otro sujeto de la relación intersubjetiva (otro generalizado y anónimo), sino la subjetividad misma, pues la alteridad es únicamente la de un yo. La ética es la afirmación de la pluralidad de seres separados frente a una totalidad o comunidad, comunicación sin correlación, propia de una “conciencia no-intencional”. “Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible [en el sentido de Pascal], se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir injusticia antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Problemente ser o no ser no es la pregunta

⁵¹ P. Rojas. “Habermas y Levinas. La ética del lenguaje”, *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), vol. XIII (2000), núm. 23, pp. 39ss.

⁵² E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 63.

⁵³ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁴ J. Libertson. “La recurrence chez Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 19 (1981), núm. 42, p. 224

por excelencia”.⁵⁵ Por lo anterior, se torna comprensible el rechazo de Levinas a todas aquellas filosofías dialógicas, hermenéuticas o de la comunicación que quieren fundar sobre una comunidad originaria el surgimiento de la subjetividad, “pero sin dar a esta comunicación original otro sentido que el empírico de un diálogo o una *manifestación* de uno al otro, lo que supone ya el nosotros que se intenta fundar, y que refieren el problema de la comunicación al problema de la certeza; nosotros suponemos que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad”.⁵⁶

En la presentación a la edición castellana de *Totalidad e infinito*, Levinas se refiere a la obra de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, aludiendo al tema del hechizamiento de lo real. Preso en una jaula, Don Quijote calma su mala conciencia de no poder ayudar a “los muchos menesterosos y necesitados”, creyéndose encantado y, por lo tanto, impedido de actuar. Encantado por su propia conciencia, Don Quijote no escucha la llamada de ayuda de los afligidos, pero ¿no será esta voz, como señala Levinas,⁵⁷ “el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del ‘ser en cuanto ser’”? ¿No necesitará escuchar la ética del discurso la voz de “ese otro marginado” para romper el encanto de una ambigua universalidad?

Abstract

This paper analyzes the concept of alterity in the thought of Emmanuel Levinas and its importance to make a critic of the ethical ones of dialogical inspiration. As opposed to the conception of the intersubjective relations founded on in a previous community, the alterity concept shows the necessity to think the sense to us of the ethics from the other.

⁵⁵ E. Levinas. “La conciencia no-intencional”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993, pp. 149-160.

⁵⁶ E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 190.

⁵⁷ E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 11.

