

**«EL RESPLANDOR DEL OTRO SE ENCUENTRA EN
EL BORDE DEL MUNDO»
HUSSERL-LEVINAS-BARBARAS**

**« THE RADIANCE OF THE OTHER ONE IS FOUND
ON THE EDGE OF THE WORLD »**

ERIC POMMIER

Pontificia Universidad Católica de Chile
ericspommier@hotmail.fr

Sumario

- I. El problema del prójimo y sus implicancias.
- II. La insuficiencia del razonamiento por analogía.
- III. La esfera de lo propio (Die Eigenheitssphäre)
- IV. La parificación. (die Paarung).
- V. La invisibilidad del Otro
- VI. La relación erótica.
- VII. El Otro en el borde del Mundo

Resumen: La cuestión del acceso al Otro parece tan problemático como esencial en el marco de la fenomenología husserliana. Ponemos énfasis, en el marco de este artículo, en el límite del fenómeno de la empatía para dar cuenta del aparecer del Otro en Husserl. Al denun-

ciar el carácter objetivante del enfoque husserliano, abrimos un espacio a una comprensión de la alteridad *como alteridad*, sin reducirla de antemano a una operación de construcción por un ego constituyente. Desde este punto de vista, la descripción levinasiana de la relación erótica nos permite pensar una relación con el Otro fuera de la lógica de identificación que caracteriza el aparecer del mundo hacia una conciencia. Sin embargo, apoyándonos sobre la fenomenología de la vida de Barbaras, ponemos en cuestión la fenomenología erótica de Levinas que conduce a oponer drásticamente el aparecer del Otro y el del mundo, al riesgo de concebir la Alteridad como una mera categoría metafísica. Se trata entonces de pensar, desde una fenomenología erótica revisada, una relación con el Otro de suerte que pertenezca al mundo, para escapar del escollo metafísico, sin que sea negado por una lógica de identificación, para escapar del escollo de su cosificación.

Abstract: The question of the Other is as problematic as essential in the frame of the husserlian phenomenology. We put emphasis, in this paper, in the limit of the phenomenon of empathy in Husserl as a possible access towards the Other. By criticizing the objectifying dimension of the husserlian phenomenology, we open the possibility to understand the otherness of the other, without reducing it to an operation of construction by the ego. From this point a view, the levinasian description of the erotic relation makes it possible to think a relationship with the Other outside of the logics of identification which characterizes the appearing of the world from the conscience. Nevertheless, thanks to the Barbaras' phenomenology of life, we can wonder if the erotic phenomenology of Levinas is so relevant. Indeed, it opposes drastically the appearing of the Other and that of the world, which may lead to conceive the Other as a mere metaphysical category. It is thus necessary to think, from a revised phenomenology of the desire, a relationship with the Other in such a way that it pertains to the world without being abolished by a logics of identification.

I. El problema del prójimo y sus implicancias.

La fenomenología pretende escapar del doble escollo del

realismo –que quiere tener acceso, no sabemos cómo, hacia la cosa en sí, hacia “lo verdaderamente real” – y del idealismo – que pretende limitar el conocimiento a una mera operación de construcción subjetiva. Gracia a una suspensión, que Husserl llama la *epoché*, de la tesis que se esconde detrás de ambas posiciones – la creencia en la existencia de un mundo que existe absolutamente – Husserl se da los medios para describir el aparecer del mundo, el mundo como aparecer. No tiene sentido considerar que existe un mundo en sí o una conciencia sustancial que contendría el mundo bajo la forma de representaciones psíquicas. Al contrario, se debe reconocer el carácter absoluto de la relación que reúne el mundo y la conciencia. La conciencia es intencional –ella existe solamente en la medida en que apunta el mundo – y el mundo existe solamente en la medida en que esta apuntado por una conciencia. Tal metodología constituye un suelo firme para abordar la cuestión del aparecer del otro. Pero se ve inmediatamente en qué medida la existencia del prójimo es un verdadero problema en el marco de la fenomenología de Husserl. En efecto, después de la *epoché* o de la reducción sólo tenemos una conciencia trascendental apuntando al mundo. Entonces, no hay espacio para la figura del prójimo. Existe solamente el ego trascendental en el seno del cual se constituye el mundo de las cosas. Pero el prójimo no es un objeto como los otros. Como cuerpo es un objeto pero además de ser un objeto es una conciencia y una conciencia diferente de mi conciencia ya que es *otra* conciencia. Sin embargo, ¿cómo podemos tener acceso a la conciencia del prójimo, lo que es necesario para identificarlo como siendo un prójimo y no como mera cosa, en el marco de la fenomenología trascendental en la que hay solamente un mundo de objetos apuntados? O bien el ego trascendental apunta a las cosas y, en este caso, no puede tener acceso al prójimo que además de ser una parte del mundo, un objeto, es también lo que abre el mundo (desde su punto de vista, a partir de su perspectiva), o bien tenemos acceso a una conciencia pero en este caso la conciencia del prójimo es constituida a partir de la mía, es absorbida por ella, se fusiona con ella: en este caso no es la conciencia del prójimo sino mi con-

ciencia. Es una negación de la alteridad del prójimo. Así que en ambos casos su presencia es un enigma para la fenomenología trascendental. Ésta debe encontrar el método para dar cuenta de la relación del Ego con otra conciencia.

En realidad la fenomenología no puede escapar de la necesidad de dar cuenta del prójimo por, al menos, tres razones. En primer lugar, ¿que valdría una filosofía que pretende describir el mundo como tal, en carne y hueso, de manera concreta si ella no puede explicitar la presencia del otro en el mundo? Cuando percibimos, cuando hablamos, cuando actuamos, el prójimo siempre está presente directa o indirectamente. No podríamos tomar en serio una filosofía solipsista. En segundo lugar, es necesario constituir al prójimo, dar las condiciones de su fenomenalidad pues él es la condición de la objetividad, y en consecuencia, de la definición objetiva de la naturaleza. No basta con describir un mundo privado, se requiere concebirlo como siendo público. La objetividad consiste en un acuerdo global, total, de todas las conciencias respecto de un fenómeno. Este acuerdo universal, esta confirmación de mi punto de vista por todos supone la existencia de las otras conciencias, tiene como condición previa el reconocimiento por mi ego de la presencia de los otros. Así que la fenomenología debe encargarse de la descripción de la relación con el prójimo para legitimar la posibilidad de la objetividad. En tercer lugar, experimentamos un mundo cultural, hecho de libros, de instituciones y por esta razón, debemos mostrar como la presencia del prójimo es posible. Es una condición previa para dar cuenta de la existencia de las comunidades, de las sociedades, del aspecto cultural de la vida.

II. La insuficiencia del razonamiento por analogía.

Husserl aborda tempranamente la cuestión del reconocimiento del prójimo. Ya en 1901 en la primera investigación lógica, se interesa en el tema en el marco de una reflexión sobre el discurso comunicativo. Pero el tema de la *Fremderfahrung*, como él dice siempre, de la experiencia del prójimo se desarrolla de manera particularmente crucial después del descubrimiento

de la reducción fenomenológica, puesto que es solamente después de la suspensión de la creencia en el mundo exterior que el Ego encuentra el problema de la presencia del otro. Husserl va a discutir la teoría de Theodor Lipps (1851-1914), profesor en Munich, filósofo y psicólogo. Husserl se interesa en su concepto de *Einfühlung*, de empatía, y guarda este término en el marco de su propia fenomenología pero rechaza el aparato teórico que acompaña este concepto, esto es, la teoría del razonamiento por analogía en la cual la tesis de Lipps permanece envuelta¹. ¿En qué consiste este razonamiento y por qué debemos refutarlo?

El razonamiento se funda en la experiencia de la encarnación. Tengo una conciencia, vivencias y sé también que tengo un cuerpo vivo de modo que cuando veo otro cuerpo vivo que es parecido al mío puedo concluir, por analogía con mi propia experiencia de la encarnación, que este cuerpo supone también una conciencia que tiene vivencias como yo. Así que puedo concluir la existencia del prójimo.

Es cierto que no puedo experimentar directamente la conciencia del prójimo pero puedo deducir su existencia a partir del razonamiento por analogía. No tenemos acceso a las vivencias del prójimo pero sabemos indirectamente que el prójimo existe como conciencia. Entonces podemos tener una empatía por el otro puesto que puedo reconocer su presencia en el mundo gracias a su cuerpo, el cual expresa su interioridad.

Es fácil de imaginar por qué Husserl no acepta este tipo de razonamiento a pesar de su interés por la noción de empatía, de *Einfühlung*. En primer lugar, este tipo de razonamiento no

1 El razonamiento por analogía al cual Husserl se opone es el de Bruno Erdmann. Ver Hua XIII, Beil. IX. P. 36. Ver también: "L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl", M.-A. Ricard, Recherches qualitatives, Vol.25 (1), 2005, p. 95. Sin embargo, tampoco puede ser satisfecho por la explicación de Lipps en la medida que reanuda con un tipo de analogía semejante al de Erdmann y aunque quiera alejarse de él. Para la relación Husserl/Lipps ver: Hua XIII, n.º2, p. 21-23, Beil. X, p. 38-41 y Beil. XVI, p. 70-76. Ver: "Empathy and mirroring: Husserl and Gallese", D. Zahavi, Life, Subjectivity&Art, R.Breuer&U.Melle (eds.), Phaenomenologica 20X, p. 223.

parece conforme a la experiencia puesto que sé inmediatamente que el prójimo existe y no de manera mediata, indirecta, gracias a un razonamiento. En segundo lugar, el razonamiento supone una comparación entre mi experiencia interna del cuerpo y la experiencia externa del cuerpo del prójimo. Pero no podemos comparar estas experiencias. No tienen nada que ver la una con la otra. Por un lado, hay una experiencia interna, una experiencia del cuerpo propio, de la carne, de la *Leib*. Por otro lado, tenemos una experiencia visual, objetiva, exterior del *Körper*. Por lo tanto no podemos identificar estas experiencias lo que, no obstante, sería necesario, para identificar en el mundo exterior la presencia de un cuerpo vivo parecido al mío. En tercer lugar, ¿qué prueba este razonamiento? En el mejor de los casos, demuestra la presencia de mis vivencias en el otro cuerpo pero no la presencia de otras vivencias en su cuerpo. Tengo la experiencia de mis vivencias y no las del otro. Tengo la experiencia que mis vivencias acompañan el cuerpo, entonces debo concluir que cuando hay otro cuerpo semejante al mío, hay también mis vivencias en este cuerpo. Nada más. Pero lo que me gustaría probar es algo más: que las vivencias del otro cuerpo son vivencias de otra conciencia. Lo que el razonamiento por analogía no consigue probar.

Este fracaso del método estrechamente analógico no conduce a Husserl a rechazar completamente la noción de *Einfühlung*, pues va a conservar la pista de la empatía. Se trata solamente de ver cómo esta noción puede tener una verdadera consistencia fenomenológica. Husserl sabe que la empatía consiste en compartir en una cierta medida la experiencia del prójimo, en identificarse con sus vivencias. Sin embargo, sabe también que no podemos tener un acceso directo a esas vivencias. ¿Cómo podemos reconocer la presencia del prójimo dentro del campo fenomenal de la conciencia propia? ¿Cómo podemos encontrar al prójimo sin reducirlo a una dimensión de mi conciencia y sin considerarlo como una mera hipótesis metafísica de carácter trascendente? ¿Cómo podemos constituir al prójimo en sí mismo pero como otro? Husserl va a contestar a esta pregunta en la quinta *Meditación Cartesiana*.

III. La esfera de lo propio (Die Eigenheitssphäre)

El acto de fuerza de Husserl consiste en proponer una nueva reducción como si la primera no hubiera sido suficiente. Recordamos que la primera reducción nos había conducido hacia la conciencia intencional que apunta al mundo. Perdemos el mundo natural para encontrar el mundo fenomenal. Suspendemos nuestra creencia en el mundo real para poder preguntarnos sobre el modo de donación del mundo vivido como fenómeno. Entonces la epojé y la reducción eran necesarias para descubrir el mundo como tal y para despojarse de la ilusión naturalista. Pero Husserl estima que esta primera reducción no es suficiente. Debemos ir más allá y suspender nuestra creencia en todo lo que parece apuntar al prójimo para volverse a la esfera de lo que es propio de la conciencia personal, a la esfera en la cual no hay ninguna huella de la presencia del prójimo. Podemos hacer dos preguntas respecto de esta nueva reducción. En primer lugar, ¿en qué medida es ella posible? En efecto, parece que todo lo que es exterior a la conciencia ya ha desaparecido después de la primera reducción. O mejor dicho: ¿cómo sería posible encontrar algo que sea puramente propio en la conciencia si la conciencia se define como intencional? Al contrario ella está condenada a abrirse al mundo y a apuntar al otro. En segundo lugar, ¿De qué sirve esta nueva reducción? ¿En qué medida puede ayudarnos a constituir la figura del otro?

A propósito de la primera pregunta, debemos reconocer que dentro de la conciencia intencional hay numerosos aspectos del mundo apuntado que se remiten al prójimo, particularmente en todo lo que se refiere al mundo cultural. Entonces para efectuar esta nueva reducción debemos poner entre paréntesis todas estas referencias extranjeras para considerar sólo lo que es propio. ¿Qué encontramos? Encontramos der *Leib*, el cuerpo propio, la carne que debemos distinguir de der *Körper*, el cuerpo físico, material. Podríamos decir que hay el cuerpo subjetivo, vivido y el cuerpo objetivo. Encontramos la naturaleza primordial, la naturaleza propia, la esfera de pertenencia. El cuerpo propio no es el cuerpo que miro o que toco sino el cuerpo con el cual miro

y toco. No es el cuerpo que es movido de manera mecánica como la bola de billar movida por el movimiento de otra bola sino el cuerpo que muevo y gracias al cual *me* muevo. Se trata del cuerpo gracias al cual hablo y percibo. Cito la sección 47 de las *Meditaciones Cartesianas*²:

“encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor y frío, etcétera); el único «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus «órganos»). Percibo palpando cinestésicamente con las manos, viendo del mismo modo con los ojos, etcétera; y puedo percibir así en cualquier momento. Y estas cinestesis de los órganos transcurren en el «lo hago yo» y están sometidas a mi «yo puedo». Puedo además, poniendo en juego estas cinestesis, empujar, trasladar, etcétera, y, merced a ello, «actuar» con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma. Ello se hace posible por el hecho de que yo «puedo», en cada caso, percibir «mediante» una mano la otra, mediante una mano, un ojo, etcétera; para lo cual el órgano que actúa tiene que convertirse en objeto, y el objeto, en órgano que actúa. Y lo mismo ocurre en la manipulación originaria posible en general con la naturaleza y la corporalidad misma merced a la corporalidad, la cual está, pues, referida a sí misma también en sentido práctico.”

Y un poco más lejos:

2 *Meditaciones cartesianas*, E. Husserl, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económico, Mexico, 1998.

“Así, pues, gracias a esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno, hemos conservado con nosotros una especie de «mundo»: una naturaleza reducida a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal.”

Es la experiencia originaria según Husserl, die *Urstiftung*, la fundación originaria. La reducción hace posible descubrir otra dimensión del cuerpo: no el cuerpo físico y anónimo sino el cuerpo mío, la base de mis sensaciones. La naturaleza exterior ya no es un mero espectáculo sino mi entorno, del que puedo participar.

Pero, ¿de qué sirve esta reducción? En realidad, tiene la misma función que la primera reducción. De mismo modo que la primera reducción permitía perder el mundo natural para encontrar el verdadero sentido del mundo para así constituirlo, para desvelar su modo de aparecer a la conciencia, es necesario perder al prójimo, reducirse a la esfera del cuerpo propio para develar el verdadero fenómeno del prójimo. Para hacer aparecer la alteridad debemos dejar de lado todo lo que es ajeno para que pueda aparecer la alteridad sin que sea *mía*, sino más bien de modo que surja contra mí³. De este modo podremos describir la constitución de la alteridad a partir de la esfera primordial del yo, esto es, a partir del cuerpo vivido. ¿Cómo podemos caminar hacia el prójimo a partir de la *Eigenheitssphäre*, a partir del cuerpo vivido?

IV. La parificación. (*die Paarung*).

Por lo tanto no se trata simplemente de describir la relación con el otro por diferencia con la experiencia de lo propio pues es necesario describir fielmente la relación con el otro pero de modo que ella esté constituida *en la experiencia primordial del Ego*. Se trata de vencer el solipsismo sin que la egología sea sacrificada. ¿Cómo es eso posible?

3 Ver: *Figures de phénoménologie*, J.-L. Marion, Paris, Vrin, 2012, p. 153.

- a. La solución de Husserl consiste en relacionarse con el prójimo como tal, en carne y hueso pero sin que esté sea dado de manera original. El prójimo no es dado directa sino indirectamente. En efecto no puedo vivir sus vivencias, si no él sería una extensión de mi propia persona, él sería yo mismo. ¿Cuál es, entonces, la experiencia que me da el prójimo de manera indirecta, que me indica la presencia del prójimo en su ausencia? Es la experiencia de su cuerpo. De hecho puedo percibirlo y referirlo a la presencia de una alteridad. Al percibir el cuerpo del otro puedo *inmediatamente* concluir que una conciencia se encuentra en él a causa de la similitud entre nuestros cuerpos. Puedo transferir el sentido de mi carne en la carne del otro a causa de la similitud entre nuestros cuerpos. Podemos vivir este momento en el cual su cuerpo propio es también indicio de la presencia de su consciencia. Así que este cuerpo pertenece a mi esfera intencional propia pero indica también otra existencia. Hay una sola realidad: este cuerpo percibido pertenece a mi esfera propia y al mismo tiempo es la presencia del prójimo. Pero eso es posible solamente si el prójimo entra en mi campo fenomenal sin ser identificado como un objeto. Debo interpretar, percibir el cuerpo del otro no como un cuerpo objetivo sino como un *Leib*, un cuerpo subjetivo. En efecto recordémosnos que si Husserl rechazó el razonamiento por analogía era en parte a causa de la imposibilidad de identificar la experiencia de mi cuerpo propio con la del otro cuerpo que es percibido como un objeto. Pero Husserl resuelve la dificultad al decir que tenemos una percepción originaria del cuerpo del otro como cuerpo subjetivo. Podemos saber inmediatamente sin hacer un razonamiento y sin reducirlo a una experiencia puramente mía que es un cuerpo propio diferente de los cuerpos físicos. No tenemos acceso a las vivencias del prójimo sino sólo a la percepción de su cuerpo propio. Al único fenómeno al que puedo tener acceso es al de su cuerpo y no al de sus vivencias.

Estamos en el límite de la fenomenología. El cuerpo del otro *indica* la conciencia del prójimo sin jamás *mostrarla*. Yo sé inmediatamente e indirectamente que no soy el único en el mundo cuando veo otro *Leib*. Husserl llama a esta percepción de la similitud entre nuestros cuerpos propios *die Paarung*, la parificación. Debemos precisar cómo esta analogía directa, sin razonamiento, puede ser hecha por mí escapando a una constitución objetiva por mí. Lo que explica en última instancia que yo pueda constituir el cuerpo del prójimo como semejante al mío sin objetivarlo es que la asociación entre mi cuerpo y el cuerpo del prójimo es una síntesis pasiva. El cuerpo vivo del prójimo es inmediatamente asociado por alusión, por transferencia de sentido, al mío, de modo que éste no parece ser construido por mí sino recibido. La génesis pasiva explica por qué el prójimo parece precederme en el mundo, por qué no es el resultado de una mera constitución activa, ya que escapa a esa constitución.

- b. Pero esta anticipación de una vida ajena sigue siendo bastante abstracta, es una anticipación vacía que necesita ser llenada para que la experiencia del prójimo esté viva. Sin embargo, como sabemos, no podemos tener una intuición de la alteridad. Ésta no aparece directamente en mi campo fenomenal. Pero podemos llenarla gracias a indicios concordantes, esto es, gracias a comportamientos del prójimo que confirman su presencia en mi campo fenomenal. El prójimo no se *presenta* sino que se *apresenta* a través de sus comportamientos. Así que la anticipación de una vivencia extranjera de alegría se confirma gracias a la concordancia de los gestos, de las expresiones del prójimo. Es constituido a partir de mí pero es realmente otro pues sus comportamientos indican la presencia de una vivencia extranjera⁴.

4 *À l'école de la phénoménologie*, P. Ricœur, Paris, Vrin, 2004, p. 250.

V. La invisibilidad del Otro.

Lamentablemente, podemos preguntarnos por saber si tal propuesta no se limita a bautizar el problema en lugar de solucionarlo. El punto débil de la descripción de Husserl se encuentra acerca de la descripción de la parificación. Dicho muy brevemente, después de la segunda reducción hacia la esfera de lo propio, se trata de relacionarse con el otro gracias a la *Paarung*. Tal operación es posible pues, como lo indica la sección 53 de *las Meditaciones*, yo puedo a partir de mi ahí cambiar de situación espacial para ubicarme allá y saber que yo vería las mismas cosas según una perspectiva distinta, según la modalidad del ahí. Yo sé por lo tanto que el cuerpo que me aparece allá es también un cuerpo como el mío, es decir, como un cuerpo que para él se da según la modalidad del ahí, es decir, otra carne que indica la presencia de otra conciencia. La parificación es la base que hará posible, después, la constitución de la objetividad. Sin embargo, el punto es que tal razonamiento presupone lo que él quiere establecer. En efecto, no es *carualmente* sino *físicamente* que yo debo poder estar allá. Husserl parece presuponer el espacio común, intersubjetivo, “objetivo” que debería solamente ser una consecuencia del establecimiento de la intersubjetividad. Él parece presuponer la existencia de un espacio “objetivo” (que, sin embargo, fue suspendido por la *epojé*) para poder dar cuenta de la relación con el otro en lugar de dar cuenta ulteriormente de la constitución fenomenológica de tal espacio. Para dar cuenta de la relación con el otro él presupone una concepción bastante objetiva del cuerpo que se puede deducir solamente a partir de la relación con el otro que hay que establecer⁵.

Este círculo es problemático y llama la atención sobre la dificultad encontrada por Husserl para dar cuenta de la relación con el otro a partir de la esfera de un ego trascendental puro para el cual existen solamente objetos. En efecto, es porque Husserl adopta como punto de partida la dualidad sujeto-objeto que no

5 Ver: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, D.Franck, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 124.

consigue describir la relación con el otro que pone en juego un cuerpo que escapa de esta dualidad ya que el cuerpo vivo no es un sujeto y tampoco un mero objeto. Es así como Husserl parece reanudar con un tipo de razonamiento por analogía que ya hemos criticado. El supone la existencia de otro cuerpo objeto y construye una analogía, de manera ilegítima, entre mi cuerpo y el cuerpo del otro⁶.

La preocupación por la fidelidad de la descripción de la *Fremderfahrung* deja espacio a la preeminencia de un presupuesto metafísico, el de la intuición objetivante. El sujeto husserliano es, ante todo, lo que debe intuir objetos, llenar las significaciones vacías, las menciones, de modo que no preserve la posibilidad de una descripción del otro como otro, de otro que escapa de la identificación por un sujeto. La descripción del otro en el plano del mundo parece ser condenado a un fracaso pues *busca en el mundo de los objetos*, lo que le permite escapar de los objetos pero preservando una relación con ellos como constituidos por un sujeto. No obstante la experiencia del otro *como otro* es precisamente lo que deshace toda pretensión constituyente de un sujeto, lo que escapa de la lógica de identificación que caracteriza el mundo. El otro no es un *alter ego*, otro ego, pero lo que es otro que el ego, ego que identifica el mundo. Como dice Levinas: “El otro en cuanto otro no es solamente un alter ego: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisionomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma.”⁷

Al dramatizar de tal manera la pregunta por el aparecer del otro, se puede dudar en la posibilidad de describirlo. Si todo lo que aparece aparece en la luz del mundo y si esta luz implica necesariamente una actividad de identificación, habría que reconocer la necesaria invisibilidad del otro. Como dice Levinas:

“La luz es aquello merced a lo cual hay algo que es distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí. El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que en-

6 Ver: *Autrui*, R. Barbaras, Paris, Quintette, 1989, p. 19-20.

7 *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, p. 127. (TO)

contramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliese de nosotros. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí.”⁸

Es así como parece imposible salir o escapar de sí mismo. No habría posibilidad de describir la trascendencia pura del otro, es decir, una trascendencia que no correspondería a una mera categoría metafísica o que se reduciría a una construcción de parte de la conciencia inmanente. Al rechazar la posibilidad de describir el aparecer del otro desde la experiencia de la *empatía* que, de cualquier manera, nos lo hace perder, ¿se pierde también toda posibilidad de dar cuenta de la existencia del otro? ¿Habría alguna posibilidad de describir el aparecer invisible del otro? ¿No se debería aceptar la posibilidad de un aparecer irreductible a la mera visibilidad mundana? Dicho de otro modo, ¿una experiencia del otro que no sería la experiencia de un yo (que lo constituye) no sería una no-experiencia? Y para utilizar las palabras de Emmanuel Levinas:

“¿Existe alguna situación en la que aparezca en toda su pureza la alteridad del otro? ¿Existe alguna situación en la que el otro no posea la alteridad como simple reverso de su identidad, que no obedezca a la ley platónica de la participación en la que todo término contiene lo mismo y, por ello, contiene lo otro? ¿No habría una situación en la que un ser poseyese la alteridad a título positivo, como esencia? ¿Qué clase de alteridad es aquella que no se reduce pura y simplemente a la oposición de dos especies de un mismo género?”⁹

A decir verdad, tal situación existe y el fenomenólogo francés la encuentra en particular en la situación erótica. Efectivamente la relación erótica, a juicio de Levinas, consiste precisamente en ponernos en relación con aquello que elude para siempre. Es una relación que se mantiene precisamente al mantener el

8 TO, p. 104

9 TO, p. 127-128

misterio del otro, de modo que él no puede ser concebido como la parte de una totalidad preexistente que podría ser reconstituida por la unión de dos términos supuestamente complementarios. Por la misma razón, el otro no puede ser concebido como otra libertad pues implicaría una relación de poder, de lucha que conduce a la destrucción de uno de los dos términos, y por ende a la imposibilidad radical de vincularse con el otro. El otro no es otra libertad ante yo sino la alteridad misma, es decir, el acontecimiento de la alteridad¹⁰, es decir, lo que escapa completamente de la constitución por un yo, lo que adviene sin el yo y que no puede ser asimilado. Es una cierta experiencia de la imposibilidad, si se reconoce que toda posibilidad es posibilidad de un objeto del cual el sujeto es siempre el maestro¹¹. Es la razón la por la cual tal experiencia es necesariamente incomoda. Como lo dice Levinas:

“La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio.”¹²

Entonces el otro no es el objeto de un sujeto o la posibilidad de una existencia, tampoco es otra subjetividad libre. Es la experiencia de una contra-intencionalidad, de algo que no apuntamos sino que se retira ante la luz de la conciencia¹³.

10 Ver « El acontecimiento y lo otro » TO, p. 118-120; se debe distinguir el acontecimiento en el existir gracias al cual surge un existente y el acontecimiento de la alteridad que se cumple en lo femenino, que escapa del movimiento de la conciencia.

11 « Acabamos de mostrar la posibilidad del acontecimiento a propósito de la muerte. Hemos opuesto esta posibilidad del acontecimiento, en la que el sujeto ya no es dueño del acontecimiento, a la posibilidad del objeto, del que el sujeto es siempre dueño y con el cual, en suma, está siempre a solas. Hemos caracterizado este acontecimiento como misterio precisamente porque no puede ser anticipado, es decir, aprehendido” (TO, p. 118)

12 TO, p. 116.

13 Cuando Jean-Luc Marion elige un ejemplo para ilustrar uno de los cinco tipos de fenómenos saturados, el icono, se refiere al Rostro del Otro

VI. La relación erótica.

Se podría preguntar por saber cómo el otro puede manifestarse si escapa de toda visibilidad y de toda constitución por un yo. El otro no se encuentra en el espacio, tampoco se expresa. Podríamos sospechar que esta experiencia del otro es solamente una pseudo-experiencia y, por decirlo así, una mera construcción metafísica que pone en el centro de su análisis la figura de Dios como Alteridad pura, como Trascendencia absoluta. Esta teologización de la fenomenología que ha denunciado Dominique Janicaud se traduciría en particular por un “erotismo de vidriera” (“*érotisme de vitrail*”)¹⁴, como él dice. La descripción de la relación erótica por Levinas sería, por lo tanto y por ejemplo, algo como un fenómeno de sublimación. Si entiendo bien la segunda intención de Janicaud, se podría decir que en lugar de describir la libido como búsqueda del placer poniendo en juego un mecanismo en el cual interviene relaciones de fuerza que requieren un equilibrio¹⁵, Levinas interpretaría la voluptuosidad de la caricia como relación a una pura trascendencia de índole teológica, lo que sería una mera construcción psíquica.

Empero, a juicio de Levinas, se trata precisamente de efectuar una fenomenología de la caricia para develar el sentido de un fenómeno que escapó de toda la tradición filosófica e incluso de Freud que no prestó atención a la significación del placer¹⁶. Se trata por ende de describir la voluptuosidad como tal y de hacer caso de su intencionalidad específica. Tal descripción se caracteriza en primera instancia por una doble característica.

En primer lugar, la experiencia erótica no es una experiencia que constituye su objeto. No es una posibilidad de nuestra existencia que depende de nuestra iniciativa. No tiene una razón. Es un acontecimiento. Como tal nos invade y pone en cuestión el

levinasiano. Ver : *Etant donné*, Paris, P.U.F., 2013, p. 380-383.

14 *La phénoménologie dans tous ses états*, D. Janicaud, Paris, Folio Gallimard essais, 2009, p. 71.

15 *Métapsychologie*, S. Freud, Paris, Gallimard Folio essais, 2000, p. 15-18.

16 TO, p. 133.

poder constituyente; nos hierre y pone en cuestión la capacidad de asumir nuestra existencia. Esta experiencia que podría ser llamada una “contra-experiencia”¹⁷ para distinguirla por un lado de la no-experiencia que es experiencia de nada y por otro lado de la experiencia hecha por un sujeto posesivo echa una luz sobre una nueva figura del sujeto, un sujeto caracterizado por su pasividad.

En segundo lugar, la experiencia erótica, y más particularmente la de la caricia, se caracteriza por el carácter no solitario de este placer. Acariciar no es beber o comer... En primer lugar dice Levinas la caricia es *un modo de ser* del sujeto¹⁸. Entonces, la subjetividad parece capaz de acariciar porque está del lado del mundo. Sin embargo, en segundo lugar, la caricia debe ser distinguida del tocar que pertenece a la luz del mundo. Yo toco un objeto que puedo identificar, definir, circunscribir. Yo sé lo que toco. Pero “la caricia no sabe lo que ella busca.” Es una intencionalidad no objetivante. El espacio de la voluptuosidad se caracteriza por esta indeterminación ininterrumpida, ininterrumpida precisamente porque no puede hacerse mía. La intencionalidad voluptuosa no devela nada sino busca sin cesar. Ella es sensible pero va *más allá de* lo sensible. Lo trasciende hacia lo carnal. Sin embargo, la carne no es el cuerpo objeto, ni el cuerpo propio husserliano del yo puedo o le cuerpo expresión de Merleau-Ponty. De hecho, la desnudez erótica de lo carnal tal como se aprehenda en la caricia no apunta a una cosa o una persona que tendría alguna conciencia. Es una intencionalidad que no alcanza un significado, que no se encuentra en la luz del mundo. Como dice Levinas:

“La voluptuosidad profana, no ve. *Intencionalidad sin visión*, el descubrimiento no produce la luz: lo que descubre no se ofrece como *significación* y no ilumina ningún horizonte.”¹⁹

17 *Etant donné...* op.cit., p. 353.

18 En *Totalidad e Infinito*, Levinas todavía queda dependiente de un vocabulario ontológico.

19 *Totalidad e infinito*, E. Levinas, trad. D.E. Guillot, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p 270. TI.

Como dice también:

“El eros no se lleva a cabo como un sujeto que capta un objeto, ni como una proyección, hacia un posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible.”²⁰

Esta negación del mundo puede ser vista de manera positiva como relación con el Otro. Obviamente el Otro está separado de mí en el sentido de que no es constituido por mí. Pero se vive también una relación positiva con él puesto que lo que siento es también un sentir. Yo vivo en lo sentido el sentir del otro, razón por la cual Levinas habla también de comunidad del sentir. La voluptuosidad es precisamente esta unión paradójica entre la separación con el otro y la comunidad del sentir²¹. La caricia me abre a la libertad del otro, a su sentir, de modo tal que la deseo sin querer objetivarla.

En tercer lugar, hay que referir la voluptuosidad al deseo. Mientras la necesidad (*besoin*) reconduce a sí mismo, puesto que la satisfacción permite al sujeto vincularse de nuevo con él mismo, sin perderse de vista, el deseo no deja de reconducir la falta y por lo tanto de alejar el sujeto de sí mismo. En el deseo, nunca puedo alcanzar la satisfacción puesto que el deseo como tal es su propia insatisfacción. La satisfacción *vacía* nuevamente el sujeto hasta el punto de abrirle sin cesar a un movimiento incesante.

Para concluir este punto, deberíamos reconocer con Levinas que la fenomenología de la voluptuosidad no se concluye en la afirmación “metafísica” de una pseudo-relación con una Alta Trascendencia sino ante todo en la descripción del *más allá* como tal, del movimiento de evasión, de exteriorización que atesta de la efectividad de la alteridad en la medida en que salgo verdaderamente de mí mismo. La ausencia del Otro en el seno del mundo no es la señal de su carácter dogmáticamente metafísico sino más bien el único modo de describir su acceso en un sentido fenomenológico.

20 TI, p. 270

21 TI, p. 297.

VII. El Otro en el borde del Mundo²².

Sin embargo, tenemos razones para poner en duda la credibilidad de este escenario fenomenológico. Me apoyo aquí sobre los análisis de Renaud Barbaras desarrollados en *Introduction à une phénoménologie de la vie*²³. En primer lugar, Levinas opone drásticamente la necesidad definida que se satisface egoístamente con las cosas del mundo y el deseo que apunta a la alteridad, más allá del ser. Por ende, cuando describe el deseo, elimina la perspectiva de la *satisfacción*, precisamente para poner énfasis en el carácter extra-mundano del Otro²⁴. Sin embargo y en consecuencia, elimina también el deseo que presupone algún tipo de satisfacción mundana pues podemos hacer fenomenalmente la distinción, que sentimos *dentro del mundo*, entre necesidad y deseo, entre dos tipos de satisfacción mundanas. Es cierto que el deseo abre a un más allá del ente y del objeto – no es una necesidad- pero *no se debe sacar necesariamente la conclusión de que esta trascendencia nos hace salir del mundo*. Cuando el deseo se vuelve placer, no se debe interpretar la frustración, la decepción como la expresión de la imposibilidad de la satisfacción sino más bien como la cara oculta de su insaciabilidad. Por lo demás, ¿cómo podríamos explicar la dinámica del deseo si el deseo supiera que no podría satisfacerse de ninguna manera? Es así como el deseo como deseo supone una satisfacción posible aunque sea necesario tematizar correctamente el carácter inagotable del deseo, sin cosificarlo bajo la forma de una alteridad metafísica fuera del mundo. El deseo no es la apertura a otro lugar inaccesible sino a la profundidad del mundo. El deseo que se encuentra dentro del mundo va más allá de todo ente posible y, por ello, abre al mundo. Es así como no

22 Ya hemos presentado lo esencial de los resultados de esta última parte en el artículo siguiente: “L'éclat de l'autre à la lisière du monde”, *Iris, Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2014, p. 127-130.

23 Paris, Vrin, 2008, 293-298.

24 *De hecho, el deseo como movimiento es su propia satisfacción*. No queda un lugar para la satisfacción de “algo”, para el placer.

se debe pensar la apertura al otro contra la apertura al mundo sino más bien la relación con el Otro a partir de esta apertura fundamental al mundo gracias al deseo.

Por lo tanto, debemos intentar evitar dos escollos acerca del aparecer del otro. Efectivamente, a través de la exploración crítica del pensamiento de Husserl, hemos visto que la relación con el Otro suponía romper con la lógica identificadora y mundana del yo trascendental. Pero gracias al análisis crítico del pensamiento de Levinas, hemos mostrado la imposibilidad de describir la relación con el Otro fuera del mundo. Pero este camino argumentativo no tiene un significado puramente negativo pues tenemos ahora los medios para precisar la pregunta fundamental por el aparecer del otro. Creo que la pregunta podría formularse de la manera siguiente: ¿Cómo podemos pensar la relación con el Otro de modo que su inscripción en el mundo no significa la desaparición de su alteridad? Es decir: ¿Cómo debe ser el sujeto que apunta al otro para que no sea constituyente del otro (lo que le haría perder su alteridad) y ¿que debe ser el mundo para que la relación con la alteridad sea posible?

Si seguimos la línea defendida por Renaud Barbaras en *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *La vie lacunaire* y después en *Dynamique de la Manifestation*²⁵, debemos reconocer que el deseo es un deseo del mundo. Barbaras rechaza la concepción puramente energizante de la pulsión que hace enigmático, a su juicio, la teoría de la sublimación. En efecto, ¿Cómo podríamos entender que una energía pura que no tiene nada que ver con el conocimiento pueda hacerse conocimiento? A decir verdad, la pulsión no es lo contrario del conocimiento de modo que el pasaje de uno a otro no es incomprensible. Al contrario, el deseo es deseo del mundo. Es precisamente porque el deseo no deja de renacer a través de cada satisfacción mundana que él puede abrirnos a un más allá de los entes, hacia una totalidad que no podemos agotar, una totalidad que se reabre y redefine sin cesar. Es así como el deseo no es originariamente deseo para el otro sino deseo para el mundo de modo que que-

25 Paris, Vrin, 2013.

da por entender en qué consiste específicamente el deseo erótico, el deseo para el otro, que lo hace aparecer. Tal pregunta es una invitación a desarrollar una erótica fenomenológica que Barbaras se limita a esbozar en *La vie lacunaire*²⁶.

Con tal concepción del sujeto como siendo sujeto de deseo, ¿Cómo se puede entender la relación con el otro? En efecto, surge una aparente contradicción. No se ve bien cómo podríamos tener un deseo para el otro, que es un mero ente del mundo, si todo deseo es deseo para el mundo. Pero basta con enunciar esta contradicción para solucionarla. De hecho, el otro es precisamente el lugar en el cual parece concentrarse, en la medida de lo posible, el nacimiento del mundo. Es como si la condición del aparecer mundano podía aparecer a través de la figura del otro. Si llamamos sublimación el proceso de transformación del deseo en apertura al mundo, deberíamos llamar desublimación el proceso a través del cual el mundo refluye hacia un ente que manifiesta la potencia de su aparecer. El amor del otro es la experiencia del límite que separa los entes y el mundo que los engloba. Como escribe Renaud Barbaras:

“Dans l’amour, le monde semble refluer sur lui-même et l’éclat que l’autre y acquiert tient finalement au fait qu’il semble se tenir à la lisière du monde, au point de ce pur excès qu’est le monde. »²⁷

Desde este punto de vista, la experiencia del otro no nos obliga – como fue el caso con Levinas – a salir del mundo. Al contrario lo hace aparecer de manera intensificada bajo la forma de un exceso. Sin embargo, la dimensión mundana del deseo erótico no conduce a borrar la dimensión de alteridad sino más bien la refuerza. En efecto, se puede entender la profusión y la insaciabilidad de esta relación a partir del deseo para el mundo.

Obviamente, para que tal concepción del aparecer del otro sea viable, presupone dos tesis. La primera: que se pueda pensar una forma de auto-manifestación del mundo para que éste

26 Ver: “L’erôs et la désublimation du désir”, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

27 *La vie lacunaire*..., p. 207.

adviene al sujeto puesto que no puede ser constituido por él. Lo hemos visto, el sujeto, como deseo, se abre a esta totalidad infinita pero eso supone del lado del mundo una dinámica autónoma de manifestación. La segunda: para que el deseo para el otro, que es siempre deseo de un yo, no comprometa la alteridad del otro, hay que suponer una teoría de la separación entre el yo y el otro. Ambas tesis son desarrolladas por Renaud Barbaras bajo la forma de un pensamiento del archi-acontecimiento que no podemos justificar aquí²⁸. Nos hemos limitado a restituir las principales líneas de una solución posible al problema del aparecer del otro.

Recibido: 15 de Abril de 2016

Aceptado: 30 de Mayo de 2016

28 Nos permitimos remitir a “L’*éclat de l’autre à la lisière du monde*”, *Iris, Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2014, p. 122-127.