

**INTERSUBJETIVIDAD, OTREDAD Y RECONOCIMIENTO. DIÁLOGOS  
FENOMENOLÓGICOS PARA PENSAR LA CUESTIÓN DEL OTRO EN LA  
FILOSOFÍA INTERCULTURAL**

*(INTERSUBJECTIVITY, OTHERNESS AND RECOGNITION.  
PHENOMENOLOGICAL DIALOGUE TO THINK OF ANOTHER QUESTION IN  
CROSS-CULTURAL PHILOSOPHY)*

Ricardo SALAS ASTRAIN\*

**RESUMEN**

Este artículo presenta los resultados de un proyecto de investigación(1), en el que se estudia las convergencias de la cuestión de la intersubjetividad y del reconocimiento desarrollados por la fenomenología, y más específicamente de la obra póstuma de Husserl que lleva por título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Y que permiten reubicar varios tópicos acerca de cuestión del Otro y de la alteridad en la filosofía de E. Levinas, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur. Buscamos profundizar un planteo fenomenológico-ontológico acerca de lo humano e interhumano, que ayude a considerar, de un modo más radical, algunos supuestos que conlleva la articulación entre intersubjetividad y reconocimiento en la filosofía contemporánea cuando es mediada por la categoría del 'otro' y del 'nosotros'. Aquí, desarrollamos, de una manera crítica y creativa, las tesis husserlianas originales y de sus intérpretes franceses, reelaborándolas a fin de buscar los presupuestos de una filosofía intercultural de la alteridad, donde sus replanteamientos van mucho más allá y más acá de Husserl. Estos aspectos teóricos de la fenomenología nos parece que son cruciales para entender hoy el giro intercultural de la filosofía actual.

**Palabras Clave:** Filosofía intercultural, intersubjetividad, otro, fenomenología.

**ABSTRACT**

*This article presents the results of a research project, in which the convergence of the question of intersubjectivity and recognition developed by phenomenology is studied, and more specifically of the posthumous work of Husserl entitled *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. And let relocate several topics concerned about the Other and otherness in the philosophy of E. Levinas, M. Merleau-Ponty y P. Ricoeur. We seek to delve a phenomenological-ontological wont about the human and inter-human, which helps to consider a more radical way, some cases involved the articulation between intersubjectivity*

---

\* Universidad Católica de Temuco - Avenida Manuel Montt 056 - Temuco - Chile.  
**Correo Electrónico:** rsalas@uct.cl

*and recognition in contemporary philosophy when it is mediated by the category of 'other' and 'us'. Here, we develop, in a critical and creative way, Husserl's original thesis and their French interpreters, so look reworked budgets intercultural philosophy of otherness, where his rethinking go far beyond and Husserl. These theoretical aspects of phenomenology seems to us that are crucial to understand the intercultural twist today the current philosophy.*

**Key Words:** *intersubjectivity, Intercultural Philosophy, other, phenomenology.*

«La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema”(2).

## INTRODUCCIÓN

El breve texto de Levinas en *exergue* nos presenta como la discusión de la intersubjetividad se ha vuelto relevante en la filosofía contemporánea porque es fruto de un largo cuestionamiento del sujeto e introduce el tema central del otro como una de las problemáticas más relevantes de la filosofía europea, que tiene su apogeo en la filosofía madura de E. Husserl. Dentro del conjunto de la tradición filosófica occidental del siglo XX la dirección definida por una “fenomenología de la intersubjetividad” o una “filosofía del otro” (Lain Entralgo, 1961) permitiría indicar que buena parte de la filosofía europea contemporánea es un largo discurso elaborada acerca de la alteridad y la co-existencia, que expresa los diversos problemas ligados con la con la convivencia humana después de los horrores de guerras, genocidios, guerras frías, entre tantas calamidades vividas en el siglo recién pasado.

La problemática intersubjetiva tiene sin dudas un gran impacto en la filosofía del siglo XX, ya que en ella aparecen cuestiones filosóficas ligadas a la objetividad del mundo, a la realidad de las comunidades históricas y a los intercambios de los hombres reales. No cabe duda que muchos de los presupuestos epistémicos, ontológicos, antropológicos y ético-políticos, que encontraremos en los filósofos contemporáneos, sean éstos fenomenólogos franceses sean pensadores latinoamericanos de lo intercultural encuentran de algún modo su raíz en este común marco definido por esta difícil cuestión teórica de la intersubjetividad y que forma parte del acervo de la filosofía actual que rompe con una filosofía de la conciencia, pero también donde se juega la cuestión del reconocimiento tan presente en la filosofía política actual, al menos tal como lo presenta A. Honneth, J.M. Ferry Ch. Taylor, J. Butler entre otros.

En este artículo utilizaremos una metodología por la cual desde el debate de diferentes categorías fenomenológicas desimplicaremos algunos sentidos específicos que nos ayudarán a responder a la cuestión del encuentro y desencuentro con el otro, la cuestión de la difícil convivencia, y sobre todo el modo de comprender las relaciones humanas en sociedades asimétricas. En un sentido grueso, se puede afirmar que el modo de hacer este paso es considerar la

fenomenología de Husserl como una gran herencia que ha enriquecido a muchas tradiciones y estilos filosóficos. La intuición principal que preside este trabajo es que los recursos teórico-prácticos de una fenomenología de la intersubjetividad permiten repensar, de un modo mucho más complejo y riguroso, una teoría de la convivencia alterativa, que permite acrecentar *a nos frais et périls* el legado viviente del filósofo Moravo al campo ético-político. Estos temas no fueron por lo demás ajenos al propio Husserl ni a la fenomenología francesa, tal como aparece demostrado en la *Crisis de las Ciencias Europeas*, y como aparece en los análisis de los tres fenomenólogos franceses que vamos a presentar aquí.

Esta impronta metodológica actual que nos permite entrecruzar la fenomenología y la filosofía intercultural en los inicios del siglo XXI puede hacerse siguiendo la redefinición de la teoría husserliana del otro como extranjero, como lo ha señalado con insistencia Waldenfels en este último tiempo. Por ello, al seguir el ejemplo de filósofos que recurriendo a una filosofía que elaboró meticulosa y detalladamente los principales supuestos, categorías y análisis del eventual encuentro del sujeto con otro, se muestra que la relación del yo con un otro, no es nunca evidente ya que la relación al otro, a lo extraño y a los que no es propio siempre está en redefinición. Por ello el legado husserliano continúa siendo una base conceptual inspiradora para responder a cuestiones de tipo ético y socio-políticas que provienen de la tradición del reconocimiento. En este sentido, el marcado rigor husserliano y la búsqueda incesante de elaboraciones en vistas a resolver las dificultades no puede ser un obstáculo, sino justamente ayudan a dar cuenta de la complejidad de una inflexión intercultural de la alteridad. Si la fenomenología tiene como fundamento el ego del ego cogito cogitatum, ella puede entregar pistas relevantes para dar cuenta del otro diferente que yo y como yo diferente y extraño en un mundo global.

De este modo nuestra lectura no prosigue una cierta escolástica de los principales textos fenomenológicos, sino que busca rehacer por nuestra cuenta el proyecto de un modelo fenomenológico-hermenéutico que trasciende el léxico husserliano estricto y el marco filosófico germano, donde nos abrimos mas bien al impacto de la fenomenología con otras tradiciones filosóficas(3) (Veloza, 2003), y donde Husserl puede ser releído desde otros contextos culturales no europeos. En este sentido postulamos que uno de los principales legados de esta teoría husserliana de la conciencia, es que ella reconstruye radicalmente un planteo que lleva a superar los impasses de la gnoseología del racionalismo y del empirismo de las "ciencias europeas", y en la misma medida contribuye a la búsqueda del particular papel de la subjetividad "encarnada", como lo señalará la teoría de la percepción de Merleau Ponty, o la crítica de la reducción del otro a lo Mismo en Levinas, o el cuestionamiento de la interpretación idealista de la fenomenología en Ricoeur, que abre dichos planteos a otras perspectivas interculturales. Tales reinterpretaciones me parecen que van en la dirección de la relectura que buscamos desarrollar en este trabajo para responder a nuestros mundos de vida.

Al enfatizar la reinterpretación de estos herederos franceses queremos rearmar una nueva relación crítica y dinámica de la subjetividad e intersubjetividad,

ya no solo como una cuestión de la filosofía europea donde la cuestión del otro es un problema central en los estudios teóricos de la fenomenología, de la hermenéutica, sino también de otras corrientes filosóficas actuales de la racionalidad práctica, donde se entrecruza la ética y la política, y en especial la filosofía intercultural tal como se ha sido elaborado en estos últimos años por Panikkar y Fernet-Betancourt. Esta manera de entender sinérgicamente los problemas de la intersubjetividad y del reconocimiento es la que se encuentra implícita a la relación alterativa en otros espacios culturales plurales.

Ligar empero la problemática clásica de la intersubjetividad a la más contemporánea del reconocimiento es teóricamente difícil de entender y solucionar si uno se queda restringido al ámbito epistemológico-cognoscitivo en que se ubican los planteamientos del racionalismo y del empirismo modernos, herederos del siglo XIX, pues justamente el problema principal es el modo de considerar el vínculo “entre” los seres humanos que exige su reformulación con todas sus implicancias antropológicas y ético-políticas, como ha sido avizorado ya en la antropología de M. Buber(4), y en la fenomenología francesa contemporánea.

Las propuestas filosóficas de la diferencia, que han hecho de algún modo conocidas las posturas postmodernas e interculturales es preciso retomar de un modo riguroso la cuestión de la alteridad y de las identidades, como una cuestión centralísima de la filosofía actual(5) . Se tratará así de dar cuenta de la evolución y maduración actual de esta problemática de las diferencias y en la búsqueda de la afirmación de lo propio, en la que se juega la principal dinámica antropológica de la convivencia ya que necesita desvelar las dimensiones sociales, políticas y culturales del encuentro-desencuentro del otro. Por esta vía el problema de la alteridad ya no es solo una cuestión filosófica sino que conlleva una filosofía de las ciencias humanas, en la que es menester conectar la racionalidad teórica a la racionalidad práctica, y donde el nexo del ego y del alter-ego aparece conectado la cuestión del reconocimiento de un otro sufriente y humillado. Es en dicha tradición que apunta nuestra hipótesis filosófica de que ambos tópicos ayudan a esclarecer un problema filosófico central para la comprensión del decurso de la humanidad actual, y en donde la teoría de la alteridad humana se vuelve clave para entender a hombres y mujeres que viven en contextos sociales conflictivos, y donde las apremiantes referencias a la otredad se vuelven cada vez más ambiguas y confusas, como ocurre por ejemplo en la publicidad de un cierto humanitarismo presente en los medios de comunicación, y que ciertamente evitan repensar en serio lo que está en juego en el destino de la violencia de los seres humanos y que definen el futuro de los hombres en una Humanidad reconciliada.

## **LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DE LA INTERSUBJETIVIDAD**

La filosofía contemporánea de la intersubjetividad puede tener varios modos de ser analizada y justificada en la filosofía europea del siglo XX, donde uno puede enfatizar desde el inicio un doble camino: una vía trascendental o una vía histórico-existencial. Se ha dicho que la perspectiva husserliana se concentra

únicamente en la primera, dejando de lado la dimensión histórico-existencial, que aparecería vinculada a la elaboración posterior del “Mitsein” y “Mitdasein” en *Sein und Zeit* (1927) donde Heidegger habría hecho el análisis del mismo incluyendo el análisis del otro. La crítica especializada actual considera que los planteamientos de Husserl no se identificarían de modo alguno con esta lectura heideggeriana ni menos aún con la interpretación idealista de la fenomenología de un yo trascendental, aunque ciertamente es preciso reconocer que existen textos que van en esa dirección.

Por otra parte, se ha estudiado la intersubjetividad desde un prisma única o exclusivamente cognoscitivo, soslayándose las dimensiones antropológicas que le son inherentes, desvinculándolos asimismo algunas veces de las problemáticas ético-políticas que implican las referencias alterativas acerca del sí mismo y del otro. Lo que nos interesa específicamente en este artículo actual es analizar, de un modo riguroso, lo intersubjetivo en su dimensión filosófica más general acorde al avance que ha tenido el desarrollo de la problemática husserliana y a sus múltiples impactos en la fenomenología y hermenéutica del siglo XX, lo que implica no sólo relevar la cuestión de la posibilidad del conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también para asumir la cuestión del reconocimiento, de un sujeto cualquiera por parte de otros sujetos, como un condición para interactuar en un común mundo histórico.

El asunto tratado por *Meditaciones Cartesianas* ha concitado de nuevo el interés de los investigadores sobre todo a partir de la publicación de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*(6). Con los primeros trabajos puntuales de exégesis e interpretación que aparecen, surge una visualización mucho más compleja del problema de la interpretación, donde la interpretación egológica de las *Meditaciones*, se amplía a otras figuras de la intersubjetividad que se expresan en tres diversos y complejos modos figurativos: 1) la “empatía” que sigue la vía cartesiana, 2) la “reducción intersubjetiva” que continúa la vía psicológica; y 3) “el mundo comunitario del espíritu” en la vía del mundo de la vida.

Por ello, nos parece que es menester reubicar la teoría husserliana y la compleja herencia de la fenomenología que responde ciertamente al conjunto de la problemática del sujeto y de su encuentro con los otros sujetos en la historia(7). De este modo lo que acontece con la publicación de muchos textos desconocidos de Husserl con el título de *Filosofía de la intersubjetividad*, tales textos editados por I. Kern son importantes porque en ellos aparecen ordenados y cronológicamente el desarrollo y análisis de cuestiones histórico-vitales de Husserl, y que demuestran que tales ópticas están presente desde las primera obras del Padre de la Fenomenología.

Dichos textos reunidos por I. Kern demuestran claramente los frutos del riguroso proceso teórico de la refinada elaboración de la cuestión del otro en Husserl. Se sabe, que a inicios del siglo XX, toda la filosofía alemana asistía a una larguísima discusión acerca de las limitaciones del neo-kantismo, Husserl no es una excepción y define en buena parte un modelo teórico basado en la justificación de una Fenomenología trascendental y del análisis idealista del yo como sujeto. Estos análisis son el legado del mayor análisis teórico de la

intersubjetividad en la fenomenología de E. Husserl, y es el punto de inflexión de la discusión con los fenomenólogos franceses.

Son también conocidas los tratamientos consignados en las *Meditaciones Cartesianas*, (1930). En particular la *Va. Meditación* queda como un ejemplo paradigmático acerca de las pacientes distinciones y de las dificultades teóricas que va encontrando Husserl en el análisis trascendental del ego y del surgimiento del reconocimiento de un alter ego. El rigor analítico de la formulación fenomenológica del “problema del otro” esboza un tratamiento canónico que, a nuestro parecer, define el planteamiento de la filosofía europea fenomenológica y existencial, que se encuentra patentizado en las obras señeras de Heidegger, y en todos los otros desarrollos fenomenológico-hermenéuticos de los autores francófonos ya señalados.

Si se acepta la tesis del compilador de estos manuscritos I. Kern, podrían sintetizarse en cinco temas-vectores el tema husserliano de la intersubjetividad: La primordialidad pone en juego estáticamente la relación de lo propio (*Eigen*) y el extranjero (*Fremd*), y genéticamente el estatuto de la carne (*Leib*) y la constitución del espacio; la analogización se define en relación a los trabajos psicológicos acerca de la empatía; la reducción intersubjetiva vincula la reducción rememorante e imaginativa, y distingue entre la reducción psicológica y la trascendental; la antropología se inscribe en el contexto del mundo de la vida, y se reflexiona explícitamente acerca de lo inter-humano y sus figuras límites, y la individuación abre la fenomenología a la metafísica, donde se establece una relación entre persona e individuo, que abre su relación a la racionalidad práctica y a la ética(8).

## LA FILOSOFÍA FRANCESA Y LA HERENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA

El notable planteo husserliano llevó la cuestión del otro a su formulación más técnica y abstracta, y al mismo tiempo a su mayor complicación teórica, de modo que las difíciles cuestiones ligadas al problema del otro no se puede resolver fácilmente con los recursos elaborados por el Padre de la fenomenología. Unas preguntas bastante centrales que se heredan los fenomenólogos son: ¿cómo se puede comprender la intersubjetividad sin referir a una subjetividad “encarnada”? ¿el otro es algo o alguien que surge a nivel de una conciencia o se vincula a interrelaciones que hunden sus raíces en la corporeidad, en la afectividad, y/o en la voluntad?. Los discípulos franceses al responder estas preguntas demuestran que “entender” filosóficamente la subjetividad y la intersubjetividad no es solo algo epistémico sino ontológico, e incluso más que es plenamente ético-antropológico, pero el rigor de Husserl no admitía respuestas que podrían demostrarse provisionarias. Se sabe que esto no era algo desconocido para Husserl, específicamente desde las *Meditaciones Cartesianas*, hasta su muerte, Husserl siguió retrabajando sus tesis y se reconoce hoy las grandes aportaciones de su discípulo E. Fink de un trabajo de muchos años para lograr el esclarecimiento de esta difíciles cuestiones(9) y a las precisas aclaraciones de los aspectos dejados en suspenso por el maestro, y que fueron reelaboradas

por estos filósofos franceses que nos interesa comentar algunas de sus ideas al respecto.

Se reconoce hoy dentro de la filosofía francesa a Emmanuel Levinas (1906-1995) como el principal filósofo que ha planteado del modo más agudo y sistemático la cuestión del otro en el siglo XX, y sabemos asimismo el impacto que su pensar alterativo ha tenido en el pensamiento latinoamericano actual. Esta cuestión aparece elaborada explícitamente en *Totalité e Infini* (1971) aunque aparecía ya en obras anteriores donde él destacaba un conjunto de categorías filosóficas acerca de la subjetividad, del tiempo, del rostro, y del otro que marcaron todo el decurso de esta obra de madurez. Asumiendo el marco fenomenológico general de E. Levinas acerca de la alteridad y del otro, queda de manifiesto rápidamente que su perspectiva brota –al igual que los otros dos filósofos franceses mencionados- de un particular modo de replantear críticamente las ideas husserlianas y heideggerianas acerca de la intersubjetividad. Respecto de la teoría de Husserl retoma el desarrollo planteado en las *Meditaciones Cartesianas*, -del que fue su primer traductor francés- pero cuestiona que el otro se defina desde la estructura de la conciencia (lo mismo), y en el caso de Heidegger cuestiona la idea de coexistencia ya que reposa igualmente “en la relación del ser en general, en la comprensión, en la ontología”(10).

En los dos casos, se valora los desarrollos fenomenológicos avanzados en lo noético y en lo ontológico, pero se les cuestiona la falta de una radicalidad mayor. Se podría decir que se trata de valorizar que la relación con el otro se da más allá del conocimiento objetivo, pero destacando que es preciso entenderla bajo el modo de la revelación. Esta radicalidad de la fenomenología de Levinas es un avance particular frente al planteo del otro en el mundo germano. Aunque sus dos maestros alemanes sigan siendo decisivos en el planteamiento levinasiano, de los dos discrepa de su noción de yo, de análisis inmanente de la conciencia y del ser en el mundo. En esto Levinas, prolonga y proyecta la fenomenología con un cuestionamiento radical de la otredad.

Es preciso indicar que en tipo de análisis filosófico como el que se expone en *Totalidad e Infinito*, (1961) y que lleva por subtítulo justamente “Ensayo sobre la exterioridad”, no se toma siempre en cuenta que una parte importante de las categorías desarrolladas ahí derivan de sus anteriores interpretaciones de Husserl y Heidegger de los años 50. Levinas no trepidaba en radicalizar sus replanteos como discípulo aventajado, empero donde su crítica levantaba desde el inicio el talante propiamente ético de su camino propio. La ética es un ejercicio donde propiamente se encuentro un yo con un otro, lo elaborado por Levinas, dicho en sus propias palabras es: “...el ser-para-el-otro no es una relación entre conceptos cuya comprensión coincidiría, ni la concepción de un concepto para un yo, sino mi bondad. El hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mi, es la moralidad misma”(11).

La intersubjetividad aparece entonces como una idea de fondo del libro *Totalidad e Infinito* ya que refiere a una cuestión central debatida en el marco de la filosofía existencial del siglo XX acerca del estatuto del ser humano como ente abierto o cerrado a los otros. Tal como lo enuncia el mismo Levinas: “Se deben

a la coyuntura Yo-Otro, a la orientación inevitable del ser 'a partir de sí' hacia 'el Otro'"(12). Siguiendo las enseñanzas críticas de la filosofía cartesiana, *Totalidad e Infinito* retoma la idea del infinito considerando que en esta idea de Descartes se prosigue de algún modo el esquema neoplatónico del retorno a la unión preconizada por el neoplatonismo, y demarcará el destino del filosofar moderno. Levinas decide asumir la categoría del infinito como central para replantearla de una manera tal que el yo asuma su deuda con la exterioridad, y no como una categoría última. En otros términos, el genio de Levinas es postular, siguiendo a Husserl, que el pensar definido por Descartes terminará definiendo el pensamiento moderno, y reasumido en el pensar hegeliano en los temas del retorno a sí del pensamiento absoluto, de la identidad de lo idéntico y de lo no idéntico en la conciencia de sí. Empero si modifica el pensar husserliano es que él considera finalmente que "toda trascendencia, toda alteridad, toda exterioridad queda reducida o reconducida a la immanencia de una subjetividad que se exterioriza a si misma y en si misma"(13). En otras palabras, la tesis levinasiana elaborada en contra de esa modernidad marcada por el infinito cartesiano, es que es preciso cuestionar la idea de la unidad filosófica de lo real a partir de la estructura de la conciencia cerrada, para considerarla en un vínculo exterioridad que la precede, a la que se debe.

Estas ideas postulan un nuevo tipo de análisis eidético que desafía además el pensar de lo trascendente de la filosofía de la modernidad prosiguiendo la idea de que "Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado"(14) e implica una revisión de la idea de logos filosófico y su vínculo con la religión. Este modo diferente de acceder a lo trascendente es ciertamente algo que no depende solo del patrimonio griego o europeo, sino que en esta plano Levinas recupera parte de la tradición hebrea del Talmud, y en esto la propia inspiración de Levinas está abierta a una trascendencia religioso-cultural que no se reduce al *logos* griego, y que es instructiva frente a la necesidad de hacer este ejercicio a partir de otras tradiciones sapienciales que definen nuestros contextos, v.g. las sabidurías indígenas.

Empero, en el terreno propiamente filosófico, estas críticas racionales a la idea de infinito de Descartes, de Hegel y de Husserl son una parte central de la crítica a la ontología moderna que es preciso revisar y reinventar de otro modo si queremos comprender un ente que no se define por lo Mismo, sino que sea plena apertura a una realidad que la excede y del que él es prenda. "La primera persona del presente, en el Cogito, merced al cual Hegel o Husserl se reconocen en el terreno de la filosofía moderna, garantiza al saber su unificación congénita y su autosuficiencia, que prefiguran la unidad sistemática de la conciencia y la integración de todo lo que sea otro en el sistema y en el presente o en la sincronía -intemporal- del sistema"(15).

Este cuestionamiento del mito de la modernidad bajo la fórmula del Ego cogito, yo moderno no sólo refiere a Hegel y Husserl, sino al mismo intento elaborado por Heidegger de preservar la autenticidad del *dasein*(16) como asimismo la idea de comprender el sentido mismo del Ser. No se ha dicho suficientemente notar que la separación con el pensar de Heidegger ya se hace patente en sus trabajos de los años 40: "El Yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis

del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aún en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar del otro”(17).

Situadas así las críticas a sus dos maestros alemanes de la fenomenología, la cuestión ya no es cuestionar toda idea de la subjetividad, sino de demostrar sus límites y su fragilidad para dar cuenta de algo que no es ella. En el prefacio a la edición francesa, Levinas señala que en relación a la valorización temática de la subjetividad se da inevitablemente en la apertura a un otro, donde se resuelven las ideas de hospitalidad e infinito. Un poco más arriba desglosa esta misma idea cuando señala de un modo explícito: “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, no en su angustia ante la muerte, sino como fundador de la idea de infinito... presentará la subjetividad, recibiendo al otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de infinito”(18). Este mismo énfasis lo encontramos en el prefacio a la edición alemana, Levinas expone esta misma idea considerando que el espíritu general de *Totalidad e Infinito* está definido por el cuestionamiento de la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcado por el yo trascendental, la presencia aprendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser no pueden ser la instancia última del sentido... más allá del en-si y del para-si de lo desvelado está la desnudez del hombre, más exterior que el afuera del mundo(19).

Estos desarrollos se ven reflejados en la estructura formal de este libro ya que éste trasunta, entonces según el traductor D. Guillot de la obra al castellano, en la idea de una refundación de la alteridad que brotaría necesariamente de la crítica de la idea de infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. Esta crítica levinasiana de idea límite de la filosofía cartesiana es relevante, ya que permite superar la duda de la subjetividad dando cuenta de la experiencia del cara a cara en el plano conceptual. El otro sería en esta primera aproximación, precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual ya que el concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en lo Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio -un concepto- que pueda amortiguar la alteridad del Otro. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad(20). Veamos más precisamente lo que conlleva esta idea del Otro en la teoría de Levinas.

La teoría filosófica de Levinas hace patente las agudas disquisiciones de Husserl y mantienen una profunda resonancia con el proyecto de una fenomenología de lo humano. En esto seguimos las palabras del propio Levinas cuando nos indica: “Hacer fenomenología es, ante todo, e investigar la intriga humana’ –o interhumana- en los horizontes inaugurados por las ‘intenciones’ primeras del dato abstracto, pues tal intriga es la concreción de su impensado, la inevitable escenificación de la que se han extraído las abstracciones de lo dicho por las palabras y las proposiciones. Es investigar la intriga humana o interhumana

como tejido de la inteligibilidad última. Y tal es también, quizá, la vía de retorno de la sabiduría del cielo a la tierra”(21).

Pero Levinas, es sólo uno de los filósofos franceses que maduró el legado husserliano, se encuentra en la obra de Merleau-Ponty (1908-1961) un brillante filósofo que con su pensar entrega los tópicos más innovadores de la fenomenología francesa. Este filósofo, quien al igual que Levinas, Sartre y Ricoeur, introducen el desarrollo de los tópicos husserlianos al campo de la historicidad y de las relaciones inter-humanas principalmente en sus obras datadas entre los años 40 a los 60 del siglo pasado. En una corta pero fructífera carrera filosófica que se vió tronchada a una edad donde su pensamiento estaba en su pleno apogeo, Merleau-Ponty ha dejado una obra llena de interesantes distinciones para la ontología, la epistemología de las ciencias sociales, la política, la estética entre otras, donde aparecen referencias y cuestionamientos a las otras formas de entender la fenomenología. Desde sus primera obras: *La estructura du comportement* (1942), *Phénoménologie de la Perception* (1945), hasta *Le visible et l'invisible* (1964), aparece una obra rigurosamente inspirada en toda la obra de Husserl, pero gradualmente desplaza su interés por la obra tardía de Husserl, ligada a la obra *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*.

Al igual que Levinas, Merleau-Ponty recoge este legado husserliano en un diálogo con la teoría bergsoniana, y donde manifiesta en todo momento que la cuestión de la conciencia derivada del cartesianismo se liga siempre con la conciencia del otro. En un texto importante afirma: “En este sentido, es verdad que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, y que por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es ese sujeto que soy yo y, por último, Husserl quiere utilizar esta proximidad del yo para mi y más generalmente del hombre para el hombre, que es la definición misma del Cogito y de la reflexión. Para que un saber sea posible es necesario que yo no esté separado de mí mismo y del otro”(22). En este sentido, se puede decir que la interpretación merleau-pontyana insiste en el carácter mundanal, histórico y encarnado del pensar: “La filosofía trata de pensar el mundo, el otro y el sí mismo, y concebir sus relaciones”(23).

En la correcta comprensión del Cogito se juega el tema que nos preocupa en este trabajo sobre el otro y permite visualizar el entronque entre la intersubjetividad y el reconocimiento. Nos dice Merleau-Ponty en el prólogo de su *Phénoménologie*: “El Cogito hasta el presente desvalorizaba la percepción del otro, enseñaba que el yo no es accesible más que en si mismo porque me define por el pensamiento que tengo de mi mismo y que yo soy ...para que el otro no sea una palabra vana, es preciso que mi conciencia nunca se reduzca a la conciencia de existir, que ella envuelva también la conciencia que puedo tener de ella, y entonces mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad al menos de una situación histórica. El Cogito debe descubrirme en situación, solamente en esta condición la subjetividad trascendental podrá ser como dice Husserl intersubjetividad”(24). Dicho en otras palabras, la existencia del sujeto siempre se encuentra situado en una relación con la existencia de los otros, de modo que

la primera raigambre que tenemos en ese encuentro es lo que permite derivar del análisis de la percepción, que la arraiga desde siempre a ese punto nodal que es su propio cuerpo.

La óptica fenomenológica de M. Merleau-Ponty se inicia en la crítica del yo cartesiano, que establece la famosa distinción entre la substancia pensante y la substancia extensa, y que de cierto modo, se encuentra también en el dualismo de la filosofía sartreana entre un “en sí” y un “para sí”. La *Fenomenología de la Percepción* (1945) parte de una idea por la que se opone a todo concepto de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción de cuerpo como una cosa (cualesquiera que sean los matices de su ‘cosidad’). La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo, ello queda de manifiesto cuando se analizan fenomenológicamente las estructuras del comportamiento y de la percepción, donde ésta aparece como una síntesis de índole “práctica” (no intelectual), lo cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos de la percepción; estas formas son captadas por los individuos de acuerdo a sus situaciones en el mundo; ello no debilita la consistencia objetiva del mundo, sino que abre la posibilidad del mundo de la reflexión.

En la filosofía de Merleau-Ponty encontramos una senda parecida a Levinas como cuando un destacado estudioso del otro en Husserl, B. Waldenfels indica que uno de los temas centrales de la *Phénoménologie de la Perception* es “El leitmotiv de la percepción se une al motivo de la corporeidad (*Leiblichkeit*). Nuestro propio cuerpo nos abre distintas dimensiones de experiencia. Nos vincula con el correspondiente Aquí (*Hier*) a partir del cual se abren márgenes de movimiento. Sintiendo se encuentra en armonía o desarmonía con los ritmos del acontecer mundano, percibiendo investiga la pluralidad de las cosas. En los gestos del lenguaje verbal y corporal, confiere sentido en la forma de expresión creadora. Finalmente la experiencia corpórea se amplía a coexistencia cuya intercorporeidad (*intercorporeité*) se encuentra en alianza con un intermundo (*intermonde*). Constituye el fondo anónimo del que parte toda diferenciación social y que ninguna forma social puede agotar. Lo propio y lo ajeno se compenetran permanentemente como naturaleza y cultura”(25).

La reinterpretación del legado husserliano no sólo influye en Levinas y Merleau-Ponty, sino que encuentra en P. Ricoeur uno de sus traductores y comentaristas más reputados. Ricoeur es ciertamente un heredero de la fenomenología, y sus trabajos meticulosos de exégesis se encuentran reunidos en su libro *A l'École de la Phénoménologie*, en que aparecen detalladamente comentadas las **Meditaciones Cartesianas** y algunos de los principales capítulos de la *Krisis*. Empero Ricoeur no solo lee y aprende en dicha escuela fenomenológica, sino que instaura una relectura de la obra husserliana que dejará una profunda huella en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX y se prolonga hasta nuestros días. La obra voluminosa de Ricoeur consagra desde sus primeros estudios a una fenomenología de la voluntad, que le lleva desde el análisis de la voluntad, a la cuestión del mal, de los símbolos y mitos, a una fenomenología del discurso que se unirá a una hermenéutica de las narraciones y de los textos, y finalmente a una fenomenología de la acción.

La cuestión ontológica y epistemológico más específica ligado a lo que nos interesa son algunas de las observaciones acerca de la comunidad intermonádica y que refiere a los párrafos 56-58 de las **Meditaciones Cartesianas**, y que encuentra las raíces de la fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales y humanas, y nos acercan al planteo intercultural. La tesis ricoeuriana central es que las relaciones alterativas no responden al modelo de las ciencias de los "hechos sociales", sino en un sentido estricto a una fenomenología de lo social donde ya no existen únicamente "hechos sociales", sino intenciones, donde no hay solamente estructuras sino sujetos con intencionalidades. Si Ricoeur en los años 70 puede vincular el tema del imaginario social con la cuestión del alter-ego propio del pensamiento husserliano, es porque este conflictivo problema del imaginario social no tiene solución sin referencia a la constitución analógica del yo en relación con todo hombre, mi semejante. Indiquemos como lo formula Ricoeur. "Si hay una tesis husserliana en sociología es que la analogía del *ego* debe ser seguida desde abajo hacia lo alto de las comunidades sin invocar nunca una entidad distinta de la interrelación de los egos"(26). Dicho en otras palabras, en la vida social los sujetos están siempre en una interrelación con los otros: "Y lo logra al sustituirlo por un concepto de intersubjetividad, es decir, una modalidad de conciencia que no recurre a ninguna entidad superior a la consciencia, a un espíritu común, colectivo e histórico"(27).

Esta tesis fenomenológica de Ricoeur se desprende claramente de la teoría de la intersubjetividad husserliana y se puede descomponer en 3 puntos que cubren la red a priori de las ciencias sociales y humanas, y en particular de una sociología comprensiva tal como ha sido desarrollado por Weber y Schutz:

- La constitución de lo ajeno en lo propio es reversible, recíproca, y mutua. Esto quiere decir que en la comprensión de los sujetos sociales no existe el punto de vista unilateral desde una subjetividad que se asume como criterio del sentido de otra subjetividad.
- La existencia social se basa en la constitución de una naturaleza común, lo que significa que la comunicación de las experiencias de las cosas naturales es presupuesta por la comunicación de la experiencia de los objetos culturales. En otras palabras, no se trata sólo de afirmar el carácter lingüístico de las relaciones humanas, sino de un carácter pre-lingüístico que alude a la misma experiencia humana.
- Esta última puesta en comunidad, a su vez, se jerarquiza hasta personalidades de orden superior, como el Estado y otras de duración persistente. En otras palabras, en el análisis de las relaciones sociales requerimos asumir la comprensión de los propios sujetos personales y desde ahí analizar las unidades sociales superiores, comunidad, etnia y sociedad.

Esta triple discusión implica un común supuesto epistemológico que proviene de la fenomenología husserliana, y que ha sido desarrollado desde Weber y Schutz, que consiste que la comprensión de los fenómenos sociales refiere siempre a los sentidos mentados por los sujetos, y es esto lo que se denomina técnicamente el individualismo metodológico, que se resume en la proposición de que: "El individuo es el portador de sentido"(28). Si este supuesto tiene relevancia

es porque el mundo social requiere una recuperación de los conceptos de acción social y de relación social propuestos por Max Weber, Alfred Schutz y que recientemente ha sido destacado por Jürgen Habermas, y que permite empalmar la articulación entre sistema y mundo de vida.

En sentido estricto, Ricoeur considera que la sociología comprensiva de Weber y de Schutz complementa adecuadamente esta propuesta fenomenológica: “En esta unión, Husserl aporta el principio de la analogía del ego como el trascendental que regula todas las relaciones recorridas por la sociología comprensiva y, con este principio, la convicción fundamental de que se encontrarán siempre sólo con relaciones intersubjetivas y nunca cosas sociales”(29). En los textos posteriores de Ricoeur, *Si mismo como un otro*, y en *Caminos del Reconocimiento* la cuestión del otro se vuelve a plantear decisivamente, pero eso lo dejamos para otra publicación.

### **LA ALTERIDAD EN LA PERSPECTIVA DE UN PENSAR INTERCULTURAL**

Este modo de recoger y re-leer los aportes de la fenomenología permiten proponer una sinergia y convergencia con la filosofía intercultural ya que nos entregan los instrumentos conceptuales para desplegar los nuevos desafíos ético-políticos de la alteridad en contextos asimétricos. Al demostrar que las categorías descritas de la fenomenología francesa del Otro son pertinentes y fecundas para repensar una fenomenología de lo interhumano, y que ella misma refiere específicamente a la resistencia de los seres humanos frente a lo Mismo y demuestra el papel significativo del reconocimiento de las culturas frente al predominio de lo Mismo, la fenomenología ofrece una vía para entender los conflictos interculturales, tal como lo señala A. Bonilla en varios trabajos(30). La fenomenología se vuelve una fuente de inspiración y un buen instrumental teórico para elaborar una ética de la alteridad que asume la exigencia ética y política de actuar en el mundo histórico, de un modo encarnado y donde lo esencial es respetar la interacción con el otro, y posibilitar el inter-mundo.

La crítica radical a la subjetividad moderna definida por el Ego Cogito nos permite redefinir una vía de un Nosotros que articula un acercamiento entre los propios sujetos y sobre todo permite asumir decisivamente la obligación que tenemos unos seres humanos frente a otros e instala la necesidad de repensar la cuestión de la alteridad con la del reconocimiento en que ontología, epistemología, ética y política conformarían hoy una gran cuestión disputada. Esto aparece en los textos explícitos: “La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro. El fondo de la expresión es la bondad”(31). En este sentido, lo que queremos afirmar aparece subrayado ya con fuerza en el “El Yo y la Totalidad”, en el que sostiene explícitamente Levinas que la idea del reconocimiento es central en esta filosofía: “Esta existencia tributaria del reconocimiento por parte del otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica”(32).

En otras palabras, en la obra de los autores referidos hay un replanteo del sentido de la historia humana, que aparece ciertamente asentado en la propia obra de Husserl, y por la que la construcción del sentido de lo humano, implica necesariamente la preocupación por la suerte de los otros. En otras palabras, en los tres autores analizados los hombres y mujeres fenoménicos, son aquellos y aquellas que interpelan con sus rostros, y esto es esencial para desencubrir un tipo de historia de facticidad donde los hombres y mujeres no terminen siendo solo instrumentos de las relaciones de los que dominan, de los que tienen el poder, de los que no reconocen a los otros, sino solamente a los mismos que gozan del mantenimiento del sistema de lo Mismo. En este sentido, una filosofía que aparece desarrollando un sistema de nociones abstractas, culmina siendo la base de una crítica del reino de lo hegemónico que predomina hoy por doquier.

Empero asumir la convergencia del reconocimiento y la reciprocidad, que aparece siendo el tema subyacente que hemos perseguido a la largo de este trabajo, permite entender además que asumir la reciprocidad o el don es lo único que permite construir un mundo interhumano o un intermundo. Nos parece relevante que estos filósofos farneses que han vivido circunstancias dramáticas en el mundo histórico real de la Europa del siglo XX, apelan a una preocupación efectiva por los otros, desde un punto de vista ético-político. Es así como en ellos la relevancia de la preocupación ético-política exige asumir una historia de relaciones de no reciprocidad. Nos dice al terminar *Totalidad e Infinito*: «Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma... la justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra»(33). En otras palabras, la justicia se presenta como el ideal ético de que no se puede entender el mundo histórico desde la facticidad del poder: «Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro»(34).

Nos parece que la idea de reconocimiento definida por Levinas conlleva afirmar con fuerzas al mismo tiempo la idea de la justicia. La cuestión de la justicia es justamente la medida concreta de la reciprocidad y la única que permite afirmar la vida humana más allá de las astucias del poder: «Es así porque la injusticia –reconocimiento y, a la vez, desconocimiento– es posible gracias al otro que fuerza y tienta como instrumento de la astucia»(35). En este ejercicio del reconocimiento, se encuentra el valor del lenguaje como instancia que permite esa relación de reciprocidad. Hablando del interlocutor: «Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento»(36). Aquí aparece el valor pleno del mandato: «Pero somos nosotros cuando nos damos un mandamiento, gracias al cual precisamente nos reconocemos»(37).

Pero estas ideas del reconocimiento suponen un desmontaje completo de la teoría hegeliana del reconocimiento, la lectura genial que hace Levinas de esta concepción es que mas de lo mismo, sin apertura a ninguna exterioridad: «La

relación con el Otro –absolutamente otro- que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana”(38). En este mismo sentido, Merleau-Ponty no acepta que la lucha de las conciencias sea la relación definitiva, lo que se vuelve relevante aquí, es que la tradición de la lucha no logra trascenderse a sí misma: “Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una percepción con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una conciencia de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar presupone la trascendencia de la expresión”(39).

Pero también el pensamiento francés de la alteridad permite entender los conflictos intercomunitarios que es una de las cuestiones mas interesantes del planteo intercultural actual, ya que entró de lleno al análisis ético-político de la grave situación de la posguerra, y entre muchos otros aspectos se caracterizo por acercar ciertas categorías prácticas provenientes de la fenomenología y el marxismo, tal como aparece en otros autores de la época. Nos dice Merleau-Ponty a propósito de una crítica del idealismo y del materialismo: “Es verdad como dice Marx, que la historia no marcha ni sobre la ‘cabeza’, y es verdad que ella no piensa con los ‘pies’. O mas bien no tenemos que ocuparnos ni de su cabeza ni de su pies, sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, porque el pensador no piensa más que a partir de lo que existe”(40). En su *Phénoménologie de la Perception* contiene ya casi todos los elementos de la praxis y de la sociabilidad que se conocerán en otros textos posteriores. La disputa acerca de las cosas y de los Otros –nos dice Waldenfels, tiene sus raíces en una sociabilidad vivida cuyas iniciativas anónimas no obedecen ni a imposiciones objetivas ni a proyectos conscientes(41).

Las interrogantes que nos dejan los tres autores franceses citados mantienen muchos puntos en común con el desafío de replantear en conjunto la intersubjetividad y el reconocimiento en el modo de plantear la filosofía intercultural la cuestión de la alteridad. La pregunta que requiere mayor atención desde nuestra perspectiva es la siguiente: ¿la noción de nos-otros mismos como seres humanos se puede realmente comprender verdaderamente sin una experiencia radical del otro/otros?. Cuando hablamos de otro/otros, no sólo se trata de otros que están en interacción simétrica (*alter ego*), sino de aquellos otros (*alius*) que no son por cierto asimilables a los parámetros de la propia forma cultural de vida (extranjero). Esta perspectiva antropológica crítica permite descubrir que la noción indoeuropea del otro requiere ser reexplicitada en un cierto sentido parecido a lo que nos ha indicado sugestivamente Panikkar acerca del conocimiento del otro: “Si el otro hombre es un extranjero, un ‘otro’, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al ‘otro’ como ‘otro’ (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*) entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”(42).

En este camino de cuestionamiento radical de la homogeneidad de un sistema económico global y de un pensamiento hegemónico actual que invisibilizan

las diversas formas de otredad existente, desafían la elaboración de un pensar intercultural crítico, de un mundo que se ha reducido a los artefactos y materiales definidos globalmente, impidiendo la visión de otros mundos humanos. En este plano, resulta relevante la idea de Fornet-Betancourt quien propone reflexionar acerca de la nueva modelación antropológica homogenizante: “Que la globalización neoliberal supone y transmite un ‘espíritu’ quiere decir pues, que su proceso de construcción de realidad no construye realidad únicamente fuera de nosotros sino que es un proceso que se da dentro de nosotros, que ocupa nuestros cuerpos, nuestra sensibilidad”(43). De este modo la crítica del sistema no es sólo a un espacio-tiempo homegenizado exterior, sino a explicitar la reestructuración de la propia subjetividad y de su capacidad para aprehender interesada y limitadamente las otras subjetividades.

Desde nuestra perspectiva filosófica las nuevas modalidades de la intersubjetividad refiere a una tensión mayor donde si ella no se articula a formas ético-políticas, no logra asir la complejidad de las luchas de reconocimiento de la humanidad. Sabemos que a pesar del aparente reconocimiento de una alteridad sufriente en este tiempo, tal como se manifiesta en las campañas de solidaridad, se hace evidente que mucha de esta comprensión mediático-cultural es derivada por un mero interés manifiesto de coptar sentimientos y emociones al sufrimiento, pero dentro de un marco económico donde la publicidad tributa a las empresas multinacionales. Esto permiten sospechar de una nueva ardid del sistema mediático-cultural en mantener los mecanismos que sostienen la homegeneidad estructural de un mundo económico donde el sufrir publicitado no es apertura verdadera al otro. Llamar la atención mediáticamente para captar la benevolencia de los adherentes a las campañas no es condición suficiente para erradicar la negación de los otros, ya que los significados y sentidos centrales de dichas estructuras mediáticas globalizadas siguen estando definidas por una macroeconomía internacional que no se preocupa sino por la superficie de la crisis de lo humanitario pero no de la deshumanización a fondo de las relaciones humanas, donde el otro ya no importa sino en la medida que es rentable.

En este sentido, la crítica de los sistemas mediáticos del reconocimiento es relevante porque aunque tengan una aparente sensibilidad para la situación de migrantes, de extranjeros que sufren en otros mundos lejanos, mantienen una lectura egoísta que está definidas por los intereses miopes de grandes potencias y grandes empresas, donde la experiencia alterativa de los seres humanos como el sentido de los pueblos que buscan sus propios proyectos históricos frecuentemente no cuenta en su contabilidad geopolítica y geo-económica, y donde la espacialidad y la temporalidad se la tiende a desraizar de sus soportes culturales básicos. En este espacio-tiempo global, emergen una exigencia ética de la responsabilidad y una ética del compromiso que asume la acción de los seres y de las comunidades humanas que prosiguen regenerando sentidos y significados acordes a convicciones, valores y principios del valor indestructible de la vida humana que surgen de sus propios mundos contextuales de vida, más allá y más acá de esas estructuraciones globales.

Una articulación fuerte de la intersubjetividad y del reconocimiento, dicho al modo de Levinas, exige un nuevo cuestionamiento de la inversión antropológica descrita precedentemente y una revalorización de un *entre-nosotros*. En un artículo preparatorio de *Totalidad e Infinito*, “¿Es fundamental la ontología?” del año 1951 decía acerca de la relevancia del análisis del para-otro: “Se investiga la racionalidad del psiquismo humano en la relación intersubjetiva, en la relación de unos con otros, en la trascendencia del ‘para-otro’, que instauro el sujeto ético, que instauro el ‘entre-nosotros’”(44). La relación intersubjetiva se vuelve tan central, ya que a través de ella podemos avanzar más allá de la apertura de un sujeto a algo que lo trasciende cuando alcanzamos la posibilidad de abrirnos a un tercero. En otras palabras, se puede afirmar que es en la instauración del entre-nosotros el que permite redefinir la cuestión del otro, este modo de entender el problema es convergente con nuestra tesis de la productividad del cruce de la cuestión de la intersubjetividad y del reconocimiento.

## CONCLUSIONES

En este trabajo hemos expuesto la interpretación del legado husserliano a partir de una relectura fenomenológica e intercultural. En esta perspectiva aparece la fecundidad de la teoría de la intersubjetividad –atestiguada por los análisis minuciosos y productivos de tres importantes filósofos franceses– para comprender el problema de la alteridad. Al escudriñar en la fenomenología francesa nos ha permitido avanzar en la hipótesis inicial acerca de la fecundidad del cruzamiento entre intersubjetividad y reconocimiento para esclarecer la compleja cuestión de la alteridad. Tal intento no sobrepone la intersubjetividad y el reconocimiento como si ambas categorías responden a un mismo problema, ni menos como si fuera un asunto donde cabe condicionar necesariamente un problema al otro.

En el desarrollo investigativo demostramos como la discusión de la intersubjetividad se transforma en un eje central para comprender la dinámica de la fenomenología francesa que ciertamente no se reduce a los tres filósofos considerados. Al acrecentar la tradición viva del legado husserliano, donde a partir de una modalidad reflexiva y crítica, permiten destacar un conjunto de problemas que se vuelven actuales para repensar la alteridad, dicha fenomenología entrega un conjunto de elementos teóricos valiosos para avanzar en el pensamiento intercultural. La principal aportación radica en que la cuestión del otro no es una cuestión puramente teórica, sino que se abre a las dimensiones prácticas de la existencia humana. Ambos problemas hoy no pueden ser separados ya que ellos se juega la cuestión de la co-existencia, es decir, de la imposibilidad de comprender el devenir histórico de los seres humanos sin considerarlos en relación. El asunto de la intersubjetividad y del reconocimiento ponen en evidencia el fracaso del Cogito cartesiano, y abren a la filosofía a la discusión antropológica de un marco relacional, donde el ego y el alter ego se tensionan sin que ninguna pueda resolver, explicar o fundar dicha relación. Si los autores franceses pueden ser entendidos sinérgicamente para resolver algunos de los impasses del tratamiento inicial de Husserl, es en el sentido que ayudan también a iluminar de otro modo los

problemas ético-políticos de la convivencia. Los textos de los tres estudiosos de Husserl son relevantes para mostrar los límites y la riqueza de la fenomenología. Los tres filósofos franceses referidos y otros no tratados aquí pueden entregar pistas para un pensar intercultural tal como lo exige nuestro tiempo de diversidad y conflictividad.

La alteridad en este diálogo de tradiciones requiere tematizar desde una otra perspectiva el tipo de humanidad diversa que se busca construir en un gran horizonte ético y político de los contextos. La alteridad contextualizada hace mucho más exigente el planteo ético-político intercultural en cuanto se trata no solo de comprender las dinámicas de la otredad en otras historias, sino de avanzar en nuevas propuestas concretas, que devuelven a los propios sujetos su protagonismo y recoja sus ricas experiencias de resistencia a lo Mismo. Queda en evidencia este aporte fenomenológico al análisis intercultural de la sociedad actual globalizada es pertinente ya que el trasfondo antropológico, cognoscitivo y prático, de las miles de culturas y subculturas humanas diversas y en litigio que componen nuestra actual humanidad es el verdadero punto de encuentro del problema contemporáneo de la intersubjetividad y del reconocimiento ya que aquí se juega la posibilidad no solo de una relación de subjetividades, sino de subjetividades operantes y actuantes en el campo de la historia donde se aspira a un mundo donde exista la comunicación. En este punto es relevante citar a Merleau-Ponty cuando nos indica que el lenguaje es el que posibilita el mundo interhumano ya que en él construimos ese mundo común donde el yo y el otro pueden coexistir. El tema del diálogo es relevante: “Existe en particular, un objeto cultural que va a jugar un rol esencial en la percepción del otro: es el lenguaje. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y la suya no forman más que un tejido, mis palabras y las del interlocutor están llamados por el estado de discusión, ellos se insertan en una operación común de la cual ninguno de los dos es creador... existe ahí un ser para dos, y el otro no es aquí para mí un simple comportamiento, en mi campo trascendental, ni por otra parte yo en el suyo, somos uno para el otro colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una en la otra, coexistimos a través de un mismo mundo”(45).

Por ello, la obra de los filósofos franceses que han retomado esta cuestión crítica y creativamente del mundo compartido permite demostrar que los textos escogidos de Levinas, Merleau-Ponty y Ricoeur ayudan en parte a consolidar este replanteo intercultural buscado. Todos ellos en efecto como discípulos han asumido el legado husserliano más allá de las obras publicadas por el propio maestro en vida, y se beneficiaron de la rica herencia resguardada en los Archivos Husserl, pero no se limitaron a eso. Nos parece que lo más esencial es que ellos fueron madurando de una manera reflexiva y crítica estas ideas tratando de escudriñar las posibilidades de afirmar un mundo *inter-humano*. En suma, se trata siempre de una investigación filosófica que se hizo en la “escuela de la fenomenología”, como reza una importante obra de comentarios fenomenológicos de Ricoeur, pero donde cada uno de ellos reelaboró estos planteos para dar cuenta de la alteridad historizada.

Se trata, así, de profundizar la dinámica antropológica de los concretos mundos de vida. Empero, en la actualidad no se trata de entender hoy el problema general de la amenaza que se cierne sobre esos mundos de vida, sino de comprender la deshumanización que amenaza a las culturas tecnocientíficas hegemónicas que no pueden mantener completamente su vínculo a los mundos de vida para asegurar su proyección vital para el presente y el futuro. Lo más relevante que comparten la fenomenología y la filosofía intercultural es captar la transvaluación del sentido mismo de lo humano y de lo interhumano como lo hemos visto en los filósofos citados, y en donde el encuentro del otro exige necesarias mediaciones teórico-prácticas para su pleno reconocimiento humano.

## NOTAS

- 1) Artículo que se enmarca en el Proyecto Fondecyt 1090153: Intersubjetividad y Reconocimiento en la filosofía contemporánea. Lecturas sobre el legado de Husserl en la fenomenología francesa (Merleau -Ponty, Levinas, Ricoeur y Ladrière)
- 2) LEVINAS E., (1977) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*: Salamanca, Sígueme, P. 296.
- 3) VELOZO R., (2003) “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, in *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Lima, Ediciones PUC de Perú.
- 4) BUBER M. (1967), *¿Qué es el hombre?*, México, Breviarios FCE, p. 140ss.
- 5) SALAS R., (2008) “Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Revista Polis* 5-Nº18, pp. 135-147.
- 6) HUSSERL (1973), en *Husserliana* Vol. XIII, XIV y XV, La Haye, Ed. Martinus Nijhoff. En 1987 aparece su primera traducción francesa completa y existen algunas traducciones parciales en inglés, italiano y en castellano existe una selección fruto del trabajo de J. Iribarne.
- 7) SAN MARTIN J., (1997), *Fenomenología y Antropología*: Buenos Aires, Ed. Almagedo.
- 8) Cf. Las interpretaciones de Ricoeur en *A la Ecole de la phénoménologie*, y en el Xº Estudio de *Si mismo como Otro*.
- 9) FINK E., (1998) *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, J. Millon.
- 10) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 91.
- 11) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 271.
- 12) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 228.
- 13) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*: Valencia, Pre-Textos, p. 167.
- 14) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 297.
- 15) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 167.
- 16) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 274.
- 17) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 177.
- 18) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 52.
- 19) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 266.

- 20) Cf. GUILLOT, D. Introducción castellana a LEVINAS (1977) *Totalidad e Infinito*, p. 25.
- 21) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 261.
- 22) MERLEAU-PONTY M., (1977), *La fenomenología y las ciencias del hombre*: Buenos Aires, Editorial Nova, p. 51.
- 23) MERLEAU-PONTY M., (1944), *Phénoménologie de la Perception*: Paris, Gallimard, p.XV.
- 24) MERLEAU-PONTY M., (1944), *Phénoménologie de la Perception*, p. VII. (Cf. el análisis concienzudo del Cogito en la tercera parte de esta misma obra, pp. 423ss.
- 25) WALDENFELS B., (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*: Barcelona, Paidós, p. 71.
- 26) RICOEUR P., (1980), *Du Texte á l'Action*: Paris, Éditions du Seuil, p. 273.
- 27) RICOEUR P., (1980), *Du Texte á l'Action*, p. 259.
- 28) RICOEUR P., (1980), *Du Texte á l'Action*, p. 203.
- 29) RICOEUR P., (1980), *Du Texte á l'Action*, p. 276.
- 30) BONILLAA. et alt., (1998), *Sociedad y Mundo de la Vida*: Santiago, Ediciones UCSH.
- 31) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 200.
- 32) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 38.
- 33) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 302.
- 34) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 277.
- 35) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 43.
- 36) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p. 48.
- 37) LEVINAS E., (2001), *Entre nosotros*, p 49.
- 38) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, pp. 216-7.
- 39) LEVINAS E., (1977), *Totalidad e Infinito*, p. 213.
- 40) MERLEAU-PONTY M., (1945), p. XIV.
- 41) Cf. WALDENFELS B., (1997), pp. 137-8.
- 42) PANIKKAR R., (2006), *Paz e interculturalidad*: Barcelona, Herder, p. 76.
- 43) FORNET-BETANCOURT R., (2006), *La Interculturalidad a prueba*, Aachen, Concordia Reihne Monographien, Band 43, p. 86.
- 44) LEVINAS E., (2001), p. 9.
- 45) MERLEAU-PONTY, (1945), *Phénoménologie de la Perception*, p. 407.

## BIBLIOGRAFIA

BONILLA, A & Alt (2008) *Sociedad y Mundo de la Vida*: Santiago, Ediciones UCSH.

BUBER, M (1967) *¿Qué es el hombre?*, México, Breviarios FCE.

DEPRAZ, N (1995) *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité a soi chez Edmund Husserl*: Paris, Vrin.

FERRY, JM (1991) *Les puissances de l'expérience*: Paris, Éditions du Cerf, 2 vol.

CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 42: 83-1043, Año 2012 \_\_\_\_\_  
FORNET-BETANCOURT, R (2006) La Interculturalidad a prueba: Aachen, Concordia  
Reihne Monographien, Band 43.

HOYOS, G (1999) La ética fenomenológica y la intersubjetividad, in Franciscanum, ano  
XLI/N°122-123, pp. 127-145.

HUSSERL, E (1973) Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, en Husserliana Vol. XIII,  
XIV y XV: La Haye, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, (existe versión parcial en castellano de  
J. Iribarne: Buenos Aires, Carlos Lohle).

HUSSERL, E (1998) Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932): Grenoble, Jérôme  
Millon.

HUSSERL, E (1954) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente  
Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. W. Biemel,  
La Haye, Martinus Nijhoff, 1954 (Husserliana, Tomo VI), (Trad.castellana de J. Muñoz y S.  
Más, Barcelona, Crítica, 1990).

HUSSERL, E (1988) Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Huserliana XVII (Kluwer Academia  
Publishers B.V, 1988 (trad. Castellana, Madrid, Anthropos, 2002; con introducción de G.  
Hoyos).

FINK, E (1988) VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband, Kluwer Academic  
Publishers, 1988. (Trad. Francesa: Autres rédactions des Méditations cartésiennes,  
Grenoble, J. Millon, 1998).

LEVINAS, E (1961) Totalité et Infini. Essayo sobre la exterioridad, Paris, Vrin, 1961 (trad.  
Castellana, Sígueme, Salamanca, 1977).

LEVINAS, E (2001) Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otros: Valencia, Pre-textos.

MERLEAU-PONTY, M (1945) Phénoménologie de la Perception: Paris, Gallimard.(Trad.  
Castellana, Barcelona, Península, 1980)

MERLEAU-PONTY, M (1977) La fenomenología y las ciencias del hombre: Buenos Aires,  
Editorial Nova.

PANIKKAR, R (2006) Paz e interculturalidad: Barcelona, Herder.

RICOEUR, P (1980) Du Texte á l'Action: Paris, Éditions du Seuil.

RICOEUR, P (2004) A l'école de la phénoménologie: Paris, Vrin.

RICOEUR, P (1989) Soi-meme comme un autre: Paris, Éditions du Seuil (trad. Castellana,  
México, Siglo XXI, 1990).

RICOEUR, P (2004) Parcours de la reconnaissance: Paris, Stock (trad. Castellana Madrid,  
Trotta, 2005).

SALAS ASTRAIN, R (2008) Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos

---

RICARDO SALAS ASTRAIN  
latinoamericanos de integración, en Revista Polis 5- N° 18.

SALAS ASTRAIN, R (2005) El imaginario social como tensión entre ideología-utopía y la cuestión de la intersubjetividad en las ciencias sociales críticas, en *Hermenéutica Intercultural*. Revista de Filosofía 14, pp. 217-241.

SAN MARTIN, J (1997) *Fenomenología y Antropología*: Buenos Aires, Editorial Almagesto.

VELOZO, R (2003) La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea, in *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Lima, PUC de Perú, vol. 1, pp. 361-428.

WALDENFELS, B (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*: Barcelona, Paidós.