

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *HERNAN ENRIQUE CORTES HERNANDEZ*

TÍTULO: *“El papel de la interacción de la alteridad en el desenvolvimiento con la identidad: Otredad, intersubjetividad y corporalidad”.*

CALIFICACIÓN

APROBADO


ROSIRIS UTRIA PADILLA

Asesor


GIOVANNI JOSE MAFIOL DE LA OSSA

Jurado

Cartagena, Diciembre 14 de 2007

2

EL PAPEL DE LA INTERACCIÓN DE LA ALTERIDAD EN EL
DESENVOLVIMIENTO CON LA IDENTIDAD: OTREDAD, INTERSUBJETIVIDAD Y
CORPORALIDAD

HERNÁN ENRIQUE CORTES HERNÁNDEZ

HENRY DE JESÚS ESCOBAR GARCÍA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

CARTAGENA DE INDIAS D. T Y C. NOVIEMBRE DE 2007

T
111.8
C828

EL PAPEL DE LA INTERACCIÓN DE LA ALTERIDAD EN EL
DESENVOLVIMIENTO CON LA IDENTIDAD: OTREDAD, INTERSUBJETIVIDAD Y
CORPORALIDAD

HERNÁN ENRIQUE CORTÉS HERNÁNDEZ
HENRY DE JESÚS ESCOBAR GARCÍA

TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OBTENER EL
TITULO DE PROFESIONAL EN FILOSOFÍA

ROSIRIS UTRIA PADILLA
ASESORA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D. T Y C. NOVIEMBRE DE 2007

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION
FORMA DE ADQUISICION

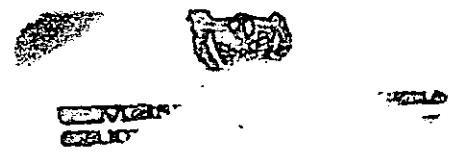
Compra _____ Donación Canje _____ U. de C. _____
 Precio \$ 10.000 Proveedor U. DE C
 No. de Acceso 112100 No. de ej. _____
 Fecha de ingreso: DD 01 MM 02 AA 08

Tabla de contenido

4

ontologia

	págs.
Introducción.....	1
Parte primera	
CRITICA AL PARADIGMA ANTRÓPO-MECANICO CARTESIANO.....	6
1. Sospechando del realismo ingenuo y de la percepción de los sentidos.....	6
2. Solipsismo y egología (subjetividad, matemáticas y teologías).....	13
3. La maquina como metáfora del cuerpo: una mirada critica a la antropología mecánica cartesiana.....	40
Parte segunda	
FENOMENOLOGIA DE LA OTREDAD.....	53
4. Experiencia, extrañamiento y alteridad.....	53
5. La fenomenología de Husserl en la experiencia del otro.....	63
6. Mundanidad y corporalidad.....	85
7. El mundo de la vida como escenario de la intersubjetividad.....	105
8. Tédio, Otredad y desesperación: una lectura de la noción de lo otro en Heidegger.....	110
9. Sangre, sudor y lágrima. (verdad, reconocimiento y Otredad en Hegel).....	132



Parte tercera

HUMANIDAD Y RECONOCIMIENTO.....	154
10. Reconocimiento, diferencia e identidad.....	154
Conclusión.....	176
Bibliografía.....	180

INTRODUCCION

En este trabajo se pretende abordar el problema de la alteridad en un mundo donde el Otro importa poco como ser humano siendo desterrado y condenado al olvido. La alteridad es una categoría que esta bastante ausente en la conciencia del hombre moderno, por eso este trabajo tiene como objetivo, hacer un rescate de esta alteridad como un problema que surge y se nutre desde lo social, un problema al que, profesores, estudiantes, médicos , odontólogos y demás seres humanos al cual va dirigido este texto, no podemos hacer oídos sordos pues, es el Otro en el dolor, la tristeza, el cansancio y el hambre representados en la desnudez de su rostro, lo que nos sensibiliza y exige su reconocimiento, un reconocimiento que va mas allá de la voz de la palabra y la pluma que escribe el texto, se trata entonces, de un reconocimiento que entraña un compromiso y una responsabilidad ante un problema social que día tras día se nutre de alteridad.

De este modo, abordaremos críticamente la propuesta cartesiana, en la cual hemos reconocido la génesis del olvido-del-ser-del-Otro. Pues, Descartes a través de la abstracción matemática ha hecho abstracción del mundo de la vida y al hacer esto, también hizo abstracción del Otro, ya que éste se encuentra precisamente habitando el mundo de la vida. Así, pues nosotros vemos en la doctrina epistemológica del ego cogito una fundamentación ideológica de las futuras teorías contractuales burguesas que dieron paso a una visión atomista de la sociedad. El atomismo es una realidad y se ha vuelto en una manera de vivir para aquellos que asisten a diario a la cultura del egocentrismo exagerado. En estas circunstancias, el atomismo no es más que el reflejo de una sociedad nutrida por la

indiferencia y la apatía, una sociedad que condena al Otro al imperio de la miseria y el olvido.

Tres pilares se hacen presentes ante el problema del Otro, a saber, Hegel, Husserl y Heidegger, las tres hachas con todo su rigor filosófico son la columna vertebral que sostiene gran parte de este trabajo. Tres modos de ver la alteridad, tres esquemas que no han sido ajenos al problema del Otro, tres filósofos que, desde su edificio filosófico, han dedicado gran parte de su pensamiento al tema de la Otredad.

Pero ¿por qué el problema del Otro ha surgido como una reflexión obligada y de carácter vital para nuestra sociedad? En una sociedad que abraza fuertemente los preceptos del ego cogito cartesiano, la pregunta por lo social apunta directamente al problema de la alteridad ya que, es desde este ámbito de reflexión que podemos hablar de una sociedad verdaderamente humana y abierta hacia el Otro. De ahí que el significado de las palabras Otredad y alteridad sean de vital importancia para el reconocimiento. Este último es importante para la problemática que se quiere tratar de abordar pues, es en el reconocimiento, como tal, donde se revela lo humano en una sociedad que no hace más que velar por sus propios intereses evadiendo todo compromiso con la alteridad. De allí, que la indiferencia y el egoísmo sean las prácticas más comunes en esta sociedad que rebaja todo a lo mismo. En esa medida, este trabajo ha sido el esfuerzo inspirado por las actuales condiciones de miseria, exclusión, dolor, sufrimiento, violencia y explotación. Condiciones deplorables que no son más que el producto de la negación y la anulación de la alteridad en una sociedad que le ha sabido cerrar las puertas al Otro. El flujo moderno de la indiferencia

ha condenado al Otro a un mundo donde lo que constituye su realidad es el dolor y el sufrimiento de ser invisibles tendiendo al olvido. De ahí que el Otro diga: ¡la humanidad nos ha abandonado! Por eso el esfuerzo arduo de estas manos que escriben este texto, son las ganas de invertir en un espacio mas humano, un espacio donde el reconocimiento del Otro sea la esencia que constituya aquello que llamamos social. Como seres humanos debemos superar el ego cartesiano, esto lo hacemos reconociendo y entablando relaciones más humanas con el Otro.

Ahora bien, para llegar a una mayor profundización del problema, ante el fracaso del proyecto moderno, abarcaremos ciertos conceptos que alimentaran nuestro discurso y por consiguiente nuestra propuesta como tal. En este sentido apelaremos a conceptos como: cuerpo, mundo, conciencia, realidad, intersubjetividad, diferencia, alteridad, reconocimiento, identidad entre otros. Es de vital importancia recurrir a tales términos para que en verdad se haga sentir el problema en el que nos ha subsumido el pensamiento moderno, de la egolatría. Acudir a tales conceptos, se nos hace imprescindible para que la propuesta, fundada en la base de la alteridad, quede resonando en las conciencias de los sujetos de nuestra realidad. Evidentemente la mirada filosófica no evita abordar el problema del Otro por eso, desde este texto, el cuestionamiento por la alteridad va a constituir la esencia que dará nuestros argumentos y por ende a nuestra propuesta, los fundamentos suficientes para exponer uno de los problemas sociales más grandes en la actualidad.

Ante el problema de la alteridad no estamos solos, en el largo camino de este trabajo nos encontramos caminando con Hegel, Husserl y Heidegger que, como se menciono anteriormente, son los tres pilares en el abordaje de la problemática. En este contexto, cabe añadir que no solo estos tres filósofos están en este recorrido, son los tres pilares pero no los únicos que han contribuido al fenómeno de la alteridad. De ahí, que filósofos como Merleau Ponty, Levinas, Taylor, Dussel entre otros, estén con nosotros en esta larga travesía. Pero ¿acaso no existen diferencias entre cada uno de estos autores? Lógicamente las hay pero como estamos hablando de reconocimiento aplicaremos tal categoría para reconciliar cada una de sus concepciones sobre el Otro, esto con el fin de abordar eficazmente el problema de la alteridad. En estos pensadores hay una riqueza argumentativa que apunta considerablemente a la cuestión de la Otredad, argumentos que en este trabajo van a ser la luz en el camino. Reconoceremos formidablemente el pensamiento de estos autores que han contemplado el problema del Otro como parte constitutiva de su edificio filosófico, como ya se dijo, existen divergencias pero lo que nos importa aquí y a nuestra realidad es la riqueza argumentativa que estos filósofos prestan a la alteridad.

A lo largo del texto, el lector se dará cuenta que el enfoque que se le ha querido dar al texto es esencialmente ético. Es así, porque creemos que el reconocimiento del Otro en cuanto humanamente alteridad, es algo que se debe dar desde el mundo de la vida, precisamente allí es donde aparece el Otro en sus diversos rostros. Por eso la esencia ética y humana del hombre radica en el reconocimiento del Otro, que como ya se menciono, implica un compromiso y una responsabilidad ante el Otro como un problema social al que no

debemos ignorar. Lo ético surge como reconocimiento en el mundo de la vida, reconocimiento de ese Otro que se hace indispensable en la formación de la humanidad. Manifestación de lo humano en el reconocimiento del Otro, allí está lo ético en una sociedad que, trágicamente, está perdida en los oscuros abismos del ego cartesiano. En este sentido, es desde el contacto y del reconocimiento que ahí se gesta, que se puede dar el cambio, queriendo decir con esto que la apatía y la indiferencia puedan dejar de ser síntomas de la sociedad actual. Con esto no se pretende afirmar que todos los problemas de deshumanización que se presentan en el mundo sean solucionados, pero al menos habrían más pensándose y replanteándose la situación. Es por ello que esta propuesta, dirigida a toda la comunidad humana, sea un llamado a la reflexión, a que nos replanteemos la situación actual, considerando que, en el reconocimiento, está dada la posibilidad del cambio hacia nuevos horizontes, horizontes donde lo humano se va develando en el reconocimiento mutuo de la alteridad. Por lo tanto, se trata de un cambio de actitud frente a una problemática que a diario se presenta en todo contexto.

Parte primera: crítica al paradigma antròpo-mecánico cartesiano.

El género humano sabe más que el señor Descartes

G.W. Leibniz

El solipsismo convirtió en enigmático lo que se da como algo evidente de por sí, a saber, que hay Otros, una naturaleza común y una comunidad de hombres. Transforma en tarea lo que es en primer lugar un hecho.

Paul Ricoeur.

Pero no hay nada en sus opiniones que me disguste más, hasta donde puedo tener simpatía o agrado, que la tesis *sanguinaria* y *criminal* que usted presenta en *El método* y que quita la vida y sensibilidad a todos los animales...

Henry More carta dirigida a Descartes. 11 de diciembre de 1648.

Hablamos de que una cosa se parece a otra, cuando lo que en realidad deseamos hacer es describir algo que no tiene parecido en la tierra.

Nabokov.

§1. Sospechando del realismo ingenuo y de la percepción de los sentidos.

En primer lugar, este primer capítulo consistirá básicamente en una interpretación crítica del pensamiento de Descartes. Por eso, antes de allanar el suelo de esta empresa, es menester tener presente un conjunto de interrogantes claves para la comprensión de nuestro trabajo en cuestión, a saber, el problema del re-conocimiento e interacción con los otros.

En este sentido es necesario que recordemos, una vez más ¿Por qué es tan importante la figura del cartesio para el pensamiento moderno? ¿Qué conexión guarda (en caso tal

podamos establecer tal relación) la constitución de la modernidad con el problema de la alteridad? ¿Podemos prescindir de la experiencia sensible de la realidad del otro para constituir nuestra identidad? ¿Supera finalmente Descartes el fantasma del solipsismo en su propuesta del ego cogito? ¿Nos ofrecen las matemáticas una solución definitiva frente al problema de la existencia de la realidad externa? ¿Es la antropología cartesiana, basada en el mecanicismo, un medio razonable para el re-conocimiento de la otredad?

Las anteriores preguntas nos servirán de señales de tránsito en el largo proceso de desmontaje crítico de los conceptos que niegan y pasan por alto la experiencia sensible de la alteridad, a saber, el ego cogito y la antropología mecanicista.

En segundo lugar, es necesario señalar, que si bien esta tesis constituye una crítica a la obra de Descartes, este trabajo es un diálogo continuo con su filosofía, por ende no pretendemos negar la trascendencia de su pensamiento, pues con la figura de Descartes se renovó la actividad filosófica, impulsándola hacia nuevas dimensiones y actualizándola, convirtiéndose en punto obligado de referencia cuando se trata de analizar el debate que gira en torno a la modernidad, de la que Descartes, es sin duda una de sus piezas claves.

Al final de sus *Meditaciones metafísicas*¹ Descartes parece reconocer ciertas incongruencias desarrolladas dentro de los lineamientos de su proyecto filosófico. Por eso decimos *parece reconocer*, pues tales inconsistencias y equívocos eran un paso necesario

¹ Descartes sostiene que ya no teme sean falsas aquellas cosas que le muestran los sentidos y por ende rechazara como ridículas las dudas hiperbólicas de los últimos días. Descartes, Rene. Sexta meditación. *Meditaciones metafísicas*. Editorial Gredos. 2003: Madrid Pág. 81.

para la construcción de las bases de la filosofía de la nueva ciencia de la cual el pensador francés es uno de sus principales artífices. Tales nociones a las que el filósofo se refiere son la duda hiperbólica y el dualismo mente-cuerpo, sobre todo lo que se refiere a la posibilidad de que existan mentes sin cuerpo. ¿Significa entonces esto un obstáculo para llevar a feliz término nuestra investigación? Creo que no, pues la duda hiperbólica y el dualismo mente-cuerpo junto al ego cogito y el mecanicismo constituyen *paradójicamente* la esencia misma de la modernidad. Por eso tales *incongruencias* eran un paso racional dentro de la formulación concreta de la nueva ciencia moderna. De esta forma vemos que no es un hecho aislado, por ejemplo, que Descartes prescindiera del conocimiento que pudiera brindarle los sentidos, sino que es precisamente un hecho inmanente al espíritu de la nueva ciencia.

Por tal motivo Descartes argumenta, que el conocimiento fundado en la tradición no era digno de su confianza, puesto que éste está basado en su totalidad en lo que los sentidos registran. Así lo expone Descartes cuando afirma en su *Discurso del método*²: “Es verdad que mientras no hacía más que considerar las costumbres de los demás hombres, apenas encontraba en ellas sobre qué estar seguro, y notaba casi tanta diversidad como había notado antes entre las opiniones de los filósofos”. “Aprendí a no creer en nada demasiado firmemente referente a aquello de que sólo me habían persuadido el ejemplo y la costumbre; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y nos hacen menos capaces de escuchar a la razón”.

² DESCARTES, Rene. *Discurso del método*. Barcelona. RBA Edit. 1994. Pág. 10.

Si bien todo conocimiento parte de la experiencia concreta, la experiencia misma es fuente de errores, por eso la tarea de la ciencia es trascender la experiencia para luego volver sobre lo real, es decir, ir más allá de lo que captan los sentidos para esclarecer y establecer a través del método matemático las bases de nuestra realidad. Así lo manifiesta Descartes en la segunda parte de su discurso del método:

Esas largas cadenas de razones, enteramente simples de que los geometras suelen servirse para llegar a sus mas difíciles demostraciones, me habian permitido imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento humano están enlazadas de esta misma manera y que, únicamente con tal que nos abstengamos de recibir por verdadera la que no sea y que guardemos siempre el orden preciso para deducir unas de otras, no puede haber ningunas tan alejadas que al fin no llegemos a ellas, ni tan ocultas que no la podamos descubrir(...) y considerando que entre todos los que han buscado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba que había que empezar por las mismas que ellos han examinado(...) y que por este medio, tomaría lo mejor del análisis geométrico y del algebra y corregiría todos los defectos de una y otra³.

De esta forma vemos la preferencia de Descartes hacia el ideal del modelo matemático al cual se adscribía porque encontraba realidad y certeza dentro de sus razonamientos. Lo cual le llevaba al pensador a mantener una actitud de desconfianza frente a la tradición aristotélica ortodoxa y otra que tendía a prescindir de los sentidos, pues precisamente tanto la tradición aristotélica y la percepción de los sentidos hacen parte de una misma visión del mundo, tal como lo explica brevemente en las meditaciones metafísicas: “todo aquello que hasta ahora he reconocido como lo más verdadero lo he reconocido mediante los sentidos; más he descubierto que éstos me engañan en ocasiones y no es prudente depositar plena confianza en quienes nos han engañado, incluso si lo han hecho solo una vez.”⁴ Queda

³ *Ibíd.* Págs. 17-18

⁴ DESCARTES, Rene. “Primera Meditación”. Bogota: E.D.T. Gredos, 2003. Pág. 16. En: Meditaciones metafísicas

claro, entonces, que la filosofía cartesiana estará en completa oposición al realismo ingenuo de la tradición aristotélica ortodoxa. Tal como él mismo lo confiesa abiertamente:

Hace ya algunos años me he dado cuenta de cuantas cosas falsas he reconocido como verdaderas desde mi niñez, y cuán inciertas son todas las que después he afianzado sobre ellas; de modo que, al menos por una vez en la vida, es necesario subvertirlas todas por completo, para comenzar nuevamente desde los primeros cimientos, si quiero alguna vez llegar a establecer algo firme y perenne en las ciencias (...) por lo tanto, con tal fin he librado a mi mente de todo cuidado, he buscado una situación de un ocio reposado y de solitario retiro y finalmente me dedicaré, con seriedad y libertad, a la mencionada subversión general de mis ideas y opiniones.⁵

En lo que sigue nos proponemos rastrear cierta nociones de vital importancia dentro de la evolución interna del método cartesiano, a saber, la duda metódica y la antropología mecanicista, para esto, nos detendremos un poco en las meditaciones primera, segunda y sexta, teniendo en cuenta, como lo hemos hecho, otros textos tales como el *Discurso del método* y el *Tratado del hombre*. Además de lo anterior sumaremos a nuestro análisis, los comentarios desarrollado por pensadores como Heidegger, Husserl, Damasio, Ryle etc.

Paulatinamente cuanto mas nos vamos sumergiendo en la lectura de la primera meditación notamos que en primera medida Descartes sostiene que:

“Si bien los sentidos en ocasiones nos engañan acerca de ciertas cosas muy pequeñas o muy distantes es posible que halla otras muchas de las cuales no se puede dudar aunque provengan de ellos; como por ejemplo el que me encuentro aquí ahora sentado junto al hogar ataviado con una bata teniendo ante mí este papel, y cosas por el estilo.”⁶

⁵ *Ibíd.*, Pág. 15

⁶ *Ibíd.*, Pág. 16

En este punto Descartes no parece dudar del carácter sensible de lo real, es importante señalar que en este punto el filósofo iniciará su programa reflexivo en torno a la problemática de la subjetividad. Pues líneas seguidas, comenzará a plantear sus primeras aporías en las que comentará lo confuso que es diferenciar el estado de vigilia con el sueño. Aporía que estará presente a lo largo de sus meditaciones:

Pese a todo, recuerdo que me he engañado en sueños con pensamientos similares; y al pensar en ello con mas atención, me resulta tan obvio que la vigilia y el sueño nunca pueden diferenciarse con certeza, que permanezco estupefacto, y dicho estupor casi viene a confirmar mi opinión de que estoy soñando.⁷

Habría que preguntarse entonces ¿Por qué Descartes se preocupa por una cuestión, tan obvia y sin ninguna importancia? Tal vez, por eso Descartes constantemente nos este exhortando que dudemos de todo lo que percibimos, sin duda a que seamos prudentes y no depositemos nuestra entera confianza en quienes nos han engañado, en este caso la percepción de los sentidos. Probablemente, cuando Descartes hace alusión a la confusión latente entre la vigilia y el sueño, quizás nos quiera mostrar con ello la dificultad de encontrar una certeza en medio de la incertidumbre. Un instante de claridad en la oscuridad absoluta en la que deviene el misterio de lo real. Tal vez ello, logre explicar la imagen que posee Descartes de sí, como la de un “hombre que marcha solo y en tinieblas, que resuelve ir lentamente y usar tanta circunspección en todo que, aunque no avanzase sino muy poco, al menos se guardaría de caer.⁸” Es posible entonces, que detrás de la confusión entre la vigilia y el sueño, el pensador quiera re-presentar y describir el nivel de estancamiento y

⁷ Ibid. Pág. 17

⁸ DESCARTES. Discurso del método. Op. cit. Pág. 15

anquilosamiento en que se encontraba el conocimiento de lo real en la dogmática tradición aristotélica. Conocimiento que, como ya hemos venido apuntando, se apoya en el imperio de los sentidos. No obstante hay que aclarar que cuando Descartes afirma que los sentidos pueden engañarnos, lo hace para señalar que, tal vez sea posible que las imágenes de la realidad que nos formamos a través de los sentidos no se parezcan a esa realidad.⁹ Por ende, lo que se cuestiona aquí es la correspondencia entre las imágenes (ideas o creencias) que nos transmiten lo que existe en la realidad. Por tanto se trata de un problema ontológico. Pero no de un problema ontológico cualquiera, sino de una nueva visión metafísica mecanicista que pone en marcha una re-organización en el sistema de los objetos, la cual hace viable una conceptualización que pone en duda la visión del mundo de la tradición medieval ortodoxa. Problema ontológico que separará, por lo tanto, un paradigma de otro.¹⁰ Esto es lo que autores como Heidegger han denominado como “metafísica de la subjetividad”. Mas adelante explicaremos con detenimiento qué significa esto.

En resumen, Descartes busca un suelo seguro en el cual cimentar los nuevos fundamentos de su nuevo método, el cual se apoya en el proceder hipotético-deductivo de la ciencia físico-matemática. Sin embargo para hacerlo tendrá que buscar algo de lo cual no pueda dudar, y lo hallará, tal cosa será la estructura del pensar, la cual identificó con el ego.

Llegado a este punto, nos vamos dando cuenta que las cosas no son tan sencillas como parecen a simple vista, pues por el hecho que las cosas sean simples cuando las vemos, no

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ TURRO, Salvio. “Formulación del Mecanicismo”. Barcelona: EDT Anthropos. 1985. Pág. 304. En: Descartes. Del Hermetismo a la nueva Ciencia.

significa que al tratar de explicarlas no se vuelvan complejas. Esto es lo que pasa cuando observamos el problema de la interacción con el otro desde un punto de vista filosófico, sobre todo desde el punto de vista cartesiano que tiende a hacer caso omiso de la presencia carnal de la otredad. Frente a esta situación intentaremos por medio este trabajo *rehabilitar* el devenir de la realidad del otro desde la cotidianidad, es decir, desde el punto de vista fenomenológico.

§2. Solipsismo y egología (subjetividad, matemáticas y teología)

En primer lugar, empecemos ordenando las piezas del rompecabezas donde la tradición cartesiana dejó a la corporalidad flotando lejos de la orilla del problema de la alteridad y, por ende, fuera del horizonte primordial de la intersubjetividad. Ahora bien, las consideraciones antes esbozadas pueden ser fácilmente confirmadas si leemos con detenimiento ciertos pasajes tanto de las *Meditaciones metafísicas*, (segunda y sexta meditación) el *Discurso del método* (segunda, tercera y cuarta parte) y el *Tratado del hombre*. En estos textos el autor se dará pacientemente a la tarea de buscar una base segura en la cual fundamentar un ámbito de certeza absoluta sobre el cual el edificio de la nueva ciencia pueda ser construido:

Me di cuenta de que mientras quería pensar de esta suerte que *todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa*; y notando que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y segura que las mas extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba.¹¹

¹¹ DESCARTES. *Discurso del método*. Op. cit. Pág. 27.

19

Por otra parte, estas reflexiones ponen sobre el claro de la luz la distinción existente entre el ámbito dello físico, es decir, todo lo relacionado con la corporalidad y la exterioridad, y lo mental, esto es todo lo referente al ámbito de la interioridad y autoconstitución del ego.

De hecho, pareciera que la *res extensa* fuera una simple extensión de la *res cogitans*. El mundo parece ser un ente opaco, una sombra proyectada por la conciencia, oscuridad que sólo puede aclararse a la luz de las ciencias exactas, esto por supuesto, gracias a la visión clara y distinta de la modelación matemática:

Me falta por analizar si las cosas materiales existen. Y, al menos, ya sé que es posible que existan en tanto que son objetos de la matemática pura, dado que en esa forma las percibo clara y distintamente¹².

En este sentido podemos decir que Descartes ejerce la reflexión de la duda sobre los objetos externos a la conciencia, sin embargo llega a la certeza de la materia a través de la abstracción matemática, pero paradójicamente no duda ni sobre el ego ni sobre Dios *en teoría*. Dado que ambas entidades serán el garante de la verdad de la subjetividad. Detengámonos un momento en esto, para Descartes la verdad del ego esta apoyada en la idea de Dios, el cual sostiene la evidencia de la formulación matemática. De esta forma viéndolo desde esta óptica, bien podríamos decir que la exterioridad, esto es, el mundo y los Otros son accesibles a través del lenguaje matemático, a través de la medición y el cálculo. Mientras que el acceso a la conciencia se da a través del simple pensamiento. Pensar y

¹² DESCARTES. Meditaciones metafísicas. Op. cit. Pág. 65.

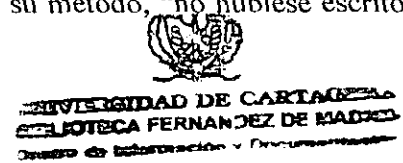
existir para Descartes son una y la misma cosa, relegando la dimensión del sentir a un segundo y depreciado plano. Y es que si vemos esta cuestión mucho más de cerca nos damos cuenta que tanto la matemática, Dios y el ego comparten una misma naturaleza, esto es, de ser entes abstractos. A partir de la abstracción es como Descartes concibe la esencia misma de lo real. Es como si el universo mismo estuviera encerrado en un prisma en el que las nociones de la matemática, el ego y Dios marcaran los límites posibles del conocimiento, por fuera de la experiencia originaria de la sensibilidad.

Si hay un lugar en este trabajo en donde tengamos que hacer referencia al papel que cumplía la idea de Dios dentro del edificio cartesiano este el momento para hacerlo.

Como ya hemos visto el ego está afirmado sobre la idea de Dios lo cual le permite al pensamiento proyectarse, representando los objetos externos a través de los entes matemáticos. Tal vez por eso Descartes llegue a dudar de la matemática misma, pero no dudaría de sí mismo porque acabaría dudando de Dios, y al menos en teoría él no admite esta posibilidad como lógica.

Si hacemos otra lectura podríamos decir que Descartes se valía de Dios en su sistema, para escapar de la presión que ejercía el pensamiento escolástico en su época.

También podríamos decir que Descartes era un creyente convencido o más bien quería evitarse problemas con autoridades eclesiásticas de su tiempo. No obstante, si Dios hacia parte de un artificio como estrategia dentro de su método, "no hubiese escrito y publicado



en el *Discurso del método* que su física se apoyaba en el movimiento de la tierra, sin manifestar reparo alguno en que ello se conociera. Por otra parte el filósofo no podía temer represión alguna por parte de Roma, hallándose como se hallaba en Holanda, donde imperaba la libertad religiosa. Además si Descartes se hubiera decidido a publicar algún texto en París, no habría tenido dificultad alguna, pues su amigo Mersenne, por las mismas fechas, sostenía públicamente el movimiento de la tierra sin el más mínimo problema con la autoridad de la Sorbona.¹³

Por otra parte, la cuestión de Dios en Descartes también podría hacer parte del ámbito subjetivo-relativo, y por ende la idea de Dios en el pensamiento cartesiano podría servir de figura retórica en su sistema, la cual como habíamos dicho lo pone por fuera de polémica alguna con la hermenéutica escolástica de su tiempo. Ahora bien, la figura de Dios tal como lo expresamos hace un momento, pertenece a la esfera de lo subjetivo-relativo, incluso en un pensador puro como Descartes que dudaba de todo lo que existe en el universo, excepto de su existencia como ser pensante. Finalmente algo de la tradición se introdujo dentro de su sistema lo cual nos evidencia que su sistema no es completamente puro, sino que por el contrario depende de un contexto que le proporciona su unidad de sentido. Además, hoy sabemos gracias a los estudios de la hermenéutica y la fenomenología que el pensamiento y el lenguaje es *intencional* siempre hacen referencia a algo. Algo de lo cual está por fuera de los motivos conscientes del autor. Y precisamente la presencia de la noción de Dios en Descartes hace referencia a los problemas y discusiones teológicas propios de su contexto histórico, problemas a los que el filósofo buscaba darle una salida en el discurso de la

¹³ TURRO. Descartes. Del hermetismo. Op. Cit. Pág. 300.

nueva ciencia. Empero, todas estas anteriores cuestiones las dejamos a juicio del lector, cuestiones que “solo el propio Descartes está en calidad de resolver y que, por otro lado, afecta a las creencias personales del filósofo y muy indirectamente al desarrollo de su pensamiento.”¹⁴

Por otro lado, pensadores como Bernard Willians, señalan que “el método de la duda aplicado de manera general, y radical, dejó a Descartes aparentemente sin nada. Ya que Dios, el mundo, su cuerpo, los Otros y la historia parecen haber sucumbido ante la demoledora empresa de la duda. Para Descartes, todo podría ser una ilusión. ¿Existe alguna cosa, por lo menos, que pueda saber que sea verdadera, que sobreviva al proceso de la duda?”¹⁵ Así lo expone con claridad y determinación nuestro pensador en los pasajes de las

Meditaciones metafísicas:

He llegado a convencerme que no hay nada en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni cuerpos ni mentes; pero ¿Acaso me he convencido también de que yo no soy? Empero, si de algo me he convencido, por cierto yo era. Más existe un cierto embaucador, en extremo poderoso y sagaz, que me engaña siempre. Sin embargo, si él me engaña, es indudable que yo también existo; y bien puede engañarme cuanto quiera, pues, nunca logrará que yo no sea nada en tanto que piense que soy algo. De modo que, tras haber sopesado todo en forma exhaustivamente, es preciso establecer por ultimo que esta proposición, yo soy, yo existo se hace necesariamente verdadera cada vez que mis labios la profieren o la concibe mi mente.¹⁶

Como vemos, es un hecho capital que la metafísica del ego cogito se caracterice por la negación de la esfera de lo mundano- vital, de lo corpóreo y por ende de la dimensión intersubjetiva, que es el ámbito donde se muestra visible el discurso de la carne o de la

¹⁴ Ibid.
¹⁵ WILLIANS, Bernard. “Cogito y Sum”. México: Universidad Nacional autónoma de México. 1995. Pág. 71. En: Descartes: El Proyecto de la Investigación Pura.
¹⁶ DESCARTES, Meditaciones metafísicas. Op. cit. Pág. 22.

alteridad. De este modo, notamos como Descartes gradualmente destierra al olvido la noción de experiencia inmediata de la cual se desentiende, sepultándola, hasta hacerla prácticamente ininteligible, imperceptible. Con Descartes según Hegel, la razón tocó tierra debido a que se descubrirá ese punto arquímédico que será el suelo firme e inamovible en el que la modernidad echará sus cimientos y despegará con su ideal de progreso. Tal hallazgo no es otra cosa que el descubrimiento de la certeza del ego. Pero al igual que Colón, llegó a tierras extrañas...ahora la razón debe re-pensar, debe recrear la existencia del mundo externo desde la inmaterialidad del pensamiento. Pues de lo único que estoy seguro es que yo y mis pensamientos existen y que más allá de mis pensamientos existan las cosas. De manera que el problema para la filosofía moderna es tremebundo porque ahora la filosofía no tiene más remedio que sacar del "yo" las cosas.¹⁷ Ahora sentir y pensar son una y la misma cosa, pues ambos modos de la conciencia se derivan del conjunto de operaciones que realiza la mente: "esto que en mí se llama propiamente sentir, si se le considera con exactitud no es otra cosa que pensar."¹⁸ Ahora pensamiento y sentimiento se confinan en la mente. En este sentido para el sujeto moderno desvinculado del carácter sensible de lo real, el pensamiento y el valor que se le asignan a las cosas se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso, porque lo mental es ahora el lugar de la re-presentación y recreación.¹⁹ En efecto, para la doctrina cartesiana, "la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables y su desarrollo es privado. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los

¹⁷ MORENTE, Manuel García. "Orígenes del idealismo". Buenos Aires: EDT Losada. 1967. Pág. 141. En: Lecciones Preliminares de Filosofía.

¹⁸ DESCARTES. Meditaciones metafísicas Op. cit. Pág. 26.

¹⁹ TAYLOR, Charles. "La Naturaleza Interior". Barcelona: EDT Paidós. 1996. Págs. 202 y ss. En: Las Fuentes del Yo.

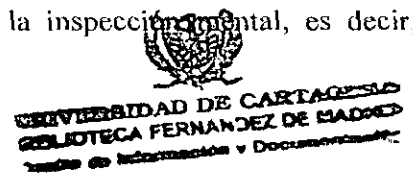
estados y procesos de mi propia mente. En consecuencia, toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le acaece su mente. La primera es pública; la segunda, es privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental. Pero los hechos mentales acaecen en ámbitos aislados, en las mentes, y no existe conexión causal directa entre lo que le sucede y lo que le pasa a otra, con excepción, quizás, de la telepatía. La mente de una persona puede afectar la mente de otra únicamente a través del mundo físico. La mente.— sostiene Ryle — es su propio espacio y cada uno de nosotros vive la vida de un fantasmal Robinsón Crusoe. Podemos vernos, oírnos, y empujarnos los uno a los otros, pero somos irremediamente ciegos, sordos e inoperantes con respecto a la mente de los demás. De esta forma la representación cartesiana de la mente humana se convierte en un *fantasma* dentro del cuerpo humano, el que — sin embargo no es una máquina común debido a que algunas de sus operaciones son regida por esta otra máquina, invisible, inaudible y que obedece a leyes desconocidas por los ingenieros que existen en él. Nada se sabe, además sobre la manera en que gobierna a la máquina corporal.²⁰»

En otras palabras, el pensamiento cartesiano ha creado, teóricamente la mentalidad de un hombre “autónomamente autómatas” totalmente desprendido de la realidad material del Otro.

²⁰ RYLE, Gilbert. “El mito de Descartes”. Buenos Aires: EDT. Paidós. 1967. Págs. 14-17-22. En: El concepto de lo Mental.

Llegado a este punto, es necesario que nos preguntemos ¿Bajo que modo particular accede el pensamiento del mundo? ¿Cuál es la esencia de la epistemología cartesiana? Esta y otras cuestiones hacen parte de aquello que Heidegger ha denominado como la “metafísica de la subjetividad”, esta es según el filósofo alemán la que emplaza y fundamenta teóricamente la imagen del mundo de la época moderna.

La trascendencia de la res cogitans consiste en crear un ámbito de idealidades en el que el mundo concreto es subsumido en la transparencia artificial de la abstracción matemática. Ahora bien este paulatino proceso de abstracción es posible porque “el cogitare es esencialmente re-presentar que examina y recuenta: cogitare ist dubitare”, lo cual traduce “pensar es en esencia dudar de todo”. Sin embargo, Heidegger rápidamente nos advierte que “si esto lo tomamos literalmente podemos caer con facilidad en un error, pues pensar – según el filósofo alemán – no es dudar en el sentido de que en todas partes se formulen sospechas y reparos en el momento en que se este elaborando una hipótesis de tal o cual representación de lo real. Aquí dudar es comprendido, paradójicamente como lo esencialmente referido a lo indubitable, es decir, a lo que no ofrece sospecha, a lo que no ofrece reparos y por tanto es considerado como algo seguro. En efecto, en el concepto de cogitatio el acento está puesto siempre en la representación que la conciencia aprende del objeto, de esta forma se logra captar a través de la representación objetual sus cualidades primarias tales como la longitud, la profundidad y el ancho, como lo hace Descartes cuando hace referencia al ejemplo de la cera donde afirmaba que lo importante no era la forma, el color, el sabor etc. Estas son cualidades secundarias y, por tanto, contingentes y cambiantes de la cosa. La verdad se halla en otro lado, en la inspección



subsunción de la materia bajo categorías matemáticas, es decir como res extensa.²¹ En este sentido y en base a estos datos se logra obtener un conocimiento seguro de la cosa. En todo caso, en toda aprehensión conceptual de los objetos se logra acceder a un círculo donde el pensamiento cartesiano, queda desnudo frente a su esencia la cual se devela en su disposición al cálculo. Esto es lo que Heidegger ha llamado como “disposición calculante”. Esta disposición inmanente al concepto permite penetrar la cosa en su mismidad, por eso para Heidegger la cogitatio, en cuanto representa, emplaza. Pues pone bajo seguro las percepciones que recoge de las cosas. “ya que lo representado por el pensar, se le hace rendir cuentas, es decir, se le detiene y se fija para sí, se le toma en posesión, se lo pone en seguro”. De esta manera en la mediación de la representación lo ente es fijado de antemano en todas partes como algo que tiene que ser asegurado. En fin la representación se transforma en algo en que podamos afirmarnos; en aquel resto de naufragio en que podamos aferrarnos con certeza absoluta, incluso contra las maquinaciones de un poderoso Dios embaucador: “mas existe un cierto embaucador en extremo poderoso y sagaz, que me engaña siempre. Sin embargo si el me engaña es indudable que yo también existo; y bien puede engañarme cuanto quiera, pues nunca lograra que yo no sea nada en tanto piense que soy algo.”²²

De esta forma vemos como todo esto apunta hacia una misma dirección, todo lo anterior no hace sino reiterar que la conciencia es el lugar, aquel *topos*, esa esfera contrafáctica donde mora y se *espejea* el reflejo opaco de la verdad del sujeto. Quizás, por ello, la metáfora más

²¹ Ver en Meditaciones metafísicas .Págs. 27-28

²² Ibíd. Pág.22

adecuada para representar la imagen del ego sea la de un *fragmento de espejo naufragando en la inercia muda de un mundo de cristal en el cual se refleja el brillo pálido del ego*²³. Y se refleja precisamente porque este mundo de cristal se identifica plenamente con el sujeto, es más estaríamos tentados a decir, que tal mundo no es otra cosa que una extensión geométrica que la conciencia misma pone ante sí. Así de la mediación entre la res cogitans y res extensa emergen la objetividad que funda el mundo, una mediación que terminará formalizando y *cristalizando* todo el contenido del mundo a través de representaciones matematizables las cuales acabarán siendo subsumidas en la subjetividad del ego. De esta forma podríamos decir que en la modernidad se ha dado una supremacía del ego de tal forma que la alteridad del otro ha sido rebajada a mera representación cósmica. En otras palabras, el ego ha quedado atrapado en un *ju-ego* de espejos en el que sólo ha brillado la luz sombría del sujeto en la que su soledad se espejea pero que paradójicamente no refleja la luz del alter-ego.

Ahora bien, “en la medida en que todo re-presentar remite al objeto que se ha de representar y el objeto representado al hombre re-presentante, el hombre representante resulta ‘corepresentado’, de manera peculiar y poco llamativa”. De esta forma, “el hombre representante se ha copresentado en toda representación de antemano, en la medida en que el re-presentante, lleva en cada caso ante sí, a lo re-presentado. Y dado que el hombre representante ya ha comparecido dentro del re-presentar junto a lo re-presentado, existe en todo representar la posibilidad esencial de que el representar mismo se lleve a cabo dentro

²³ La cursiva es mía.

del círculo visual del que representa.²⁴ Sin embargo no debemos entender este proceso como si el yo y su representar se encontrara, por así decirlo, fuera del acto mismo de representación como objetos diferentes del re-presentar, sino como un proceso en que tanto el yo y su representar se copertenecen. En suma, “lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”. Y “al hacerlo – afirma Heidegger- el hombre se pone a sí mismo como en escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.²⁵ Lo decisivo – continúa Heidegger – es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad.” Pues, el hombre dispone por sí mismo el modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.” “Solo allí en donde el hombre es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo.²⁶”

Ya hemos visto como las cogitatio (re-presentaciones) sirven de fundamentum absolutum inconcussum veritatis, es decir, de fundamento de la verdad de lo ente. En el sentido de la certeza que reposa en sí mismo y que es inquebrantable. En este proceso se libera de las ataduras que le ligan según Heidegger a la tradición teológica la cual le da al hombre la

²⁴ HEIDEGGER, Martín. “El cogito de Descartes como Cogito Me Cogitare.” Barcelona. Ediciones Destino. 2000. En: www.heideggeriana.com.ar/textos/nihilismo_16.htm

²⁵ HEIDEGGER, Martín. “La época de la Imagen del Mundo”. Madrid: Alianza. EDT.1995. Págs. 90 y ss. En: Caminos de Bosque.

²⁶ Ibíd. Pág. 91.

certeza y la seguridad de su alma. Entonces, la tarea en este caso de Descartes pasó a ser la de crear el fundamento metafísico a la liberación del hombre a favor de una libertad como autodeterminación. Pero este fundamento, añade Heidegger, no sólo debía ser él mismo, sino que, dado que cualquier norma procedente de otros ámbitos como en el caso, de la tradición escolástica, era rechazada, debía ser también de tal genero que, gracias a él, la esencia de la libertad a la que se aspiraba se planteaba como autocerteza.²⁷ Y ¿que puede significar para nosotros esto? Simple. Que la conciencia humana es esencialmente autoconciencia. Pero, la conciencia del sujeto moderno no se agrega a la conciencia de las cosas. Por así decirlo, como un observador de la conciencia de la cosa que apareciera al lado de ésta.

La conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia y sólo como tal es posible la conciencia de objetos. Para el representar así caracterizado el sí mismo del hombre, es esencial, lo que subyace como fundamento. El sí mismo es sub-iectum.²⁸ Esto implica que la conciencia como tal no emerge de las cosas, sino al contrario las cosas, los objetos emergen de la conciencia. Así mismo la conciencia objetual y por *extensión* la conciencia moderna está arrojada en medio de los objetos, y no solamente arrojada en medio de los útiles, sino también atrapada en sí por su egológica visión de la realidad. Transformando la realidad de los seres en un bosque petrificado y cosificado de entes sin vida, fijados como meros objetos y no concebidos como realidades

²⁷ *Ibíd.* Pág. 104.

²⁸ HEIDEGGER. *El ego de Descartes*. Op. cit

vivientes.²⁹ El ego cartesiano entonces, es un yo tan *concreto* como los *seres ideales* espacio-temporales de la matemática.

Llegado a este punto, entonces ¿Cómo es posible que la conciencia, que tiene ante su mirada la naturaleza en tanto que objeto de cálculo pueda llegar a pensar lo que es la libertad? ¿Cómo puede el sujeto llegar a pensar su propia realidad inmediata si ha concebido la trascendencia como una operación, producto de un autómeta, de una mente mecanizada?

La tradición cartesiana ha entendido la realidad del mundo como encerrada en un “tubo de ensayo,” e imaginado la realidad de la conciencia como la de un “cerebro en una cubeta”. De esta forma la conciencia moderna, es fruto de una representación dualista, y por ende esquizofrénica de lo real, la cual mutila la realidad escindiéndola en dos grandes metafísicas que se oponen entre sí. Por un lado, esta la materia en el que esta el mundo y los cuerpos como tal (*res extensa*) y, por el otro, esta la esfera de las idealidades, de lo espiritual, de lo egológico (*res cogitans*). En efecto “el mundo de la vida, tal como aparece gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia en provecho de un mundo inteligible, puramente conceptual que la inteligibilidad mecanicista lo ha traducido en clave matemática. Como la imaginación y los sentidos aparecen como tramposos y no se pueden fundar sobre ellos certeza racional alguna, las verdades de la naturaleza ya no son

²⁹ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovati (eds). Madrid: Cátedra. EDT. 1995. Pág. 223. En: El Pensamiento Débil.

totalmente accesibles a la evidencia sensorial, ellas son objeto de una distancia, de una purificación, de un calculo racional.³⁰”

Hegel al igual que Descartes también nos hablará en su *Fenomenología del espíritu* de una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, un titulo significativo porque el flujo de la conciencia no es una experiencia pública que los ojos del mundo pueden observar, sino una experiencia *encarnada* subjetivamente. En este sentido la interioridad se convierte, entonces, en aquella habitación con una gran ventana al mundo a la que sólo el ego puede tener acceso como diría acertadamente Searle. De manera que existen básicamente dos formas de experiencia, una sensible, y dadora de sentido y otra mental, subjetiva, abstracta y privada.

De esta forma los interrogantes que nos planteamos hace un momento sobre la libertad sólo tienen sentido en el marco de una reflexión ética, cuando se tiene en cuenta la originareidad de la existencia del Otro. Cuando re-conocemos al prójimo en su proximidad. Pues, la libertad, (como por ejemplo la sexualidad y el erotismo que son modos de darse con el Otro), es un constructo social. Algo semejante nos ha tratado de enseñar Hegel a través de su celebre fabula del amo y el esclavo cuando retrata a través de las páginas de la *Fenomenología del espíritu* el dramático proceso de constitución de la identidad. ¿Y por qué dramático? Porque la constitución de la esencia de la identidad del sujeto está determinada por la lucha. Sólo a través de la lucha el individuo se afirma sobre sí mismo.

³⁰ROVALETTI, Maria Lucrecia. “Corporeidad disimulante, interioridad disimulada”. En: [www.chasque.net/front page/relación/anteriores/9701/corporeidad.htm](http://www.chasque.net/front_page/relación/anteriores/9701/corporeidad.htm). lista.

El otro existe sin duda alguna, pero al igual que el mundo pareciese que este se mostrara como una negación del sí mismo. Sin embargo *paradójicamente* necesitamos del reconocimiento del Otro para afirmar nuestra verdad pues, la esencia del reconocimiento reside en la libertad la cual, no es abstracta sino algo concreto. Esta no puede entenderse por fuera de la intersubjetividad. En otras palabras el individuo sólo alcanza su libertad en el reconocimiento de los otros. Si bien Descartes encontró la verdad en la certeza subjetiva del ego, Hegel por el contrario descubrió la verdad en el reconocimiento social del otro, en el proceso interactivo de experiencias con la alteridad del Otro.

Por otra parte, lo particular en las meditaciones cartesianas, como ya hemos dicho anteriormente, es la negación del mundo de lo inmediato, de lo corpóreo, de la alteridad, y en consecuencia de la experiencia misma de la existencia. Esto último parece paradójico, pues ¿Cómo negar la existencia del yo, si precisamente lo que intenta demostrar Descartes es la evidencia indubitable del ego? El ego, el yo o la conciencia como quiera que se le diga, es ante todo mundo y no existe sujetos sin mundo.³¹ Esto significa, entonces que el yo cartesiano es un yo sin contexto, un ego desmundanizado como lo afirma Husserl en la Crisis.³² Esto es, un ego sin identidad, por fuera de la corporalidad y la sensibilidad, un trozo de yo escindido de su realidad primordial: el mundo de la vida. ¿Cual podría ser el resultado de este proceso? No sería otro, que una identidad esquizoide, donde el individuo se siente extraño frente a sí, frente al mundo y frente a los demás, tal como lo expresa

³¹ HEIDEGGER, Martín. Ser y Tiempo. Santiago de Chile. EDT Universitaria. 1997. Pág. 141.

³² HUSSERL, Edmund. La crisis de las Ciencias Europeas. Barcelona: EDT Critica. 1991. Pág. 86

brillantemente Marx cuando expone su noción de enajenación.³³ De esta manera vemos que la conciencia moderna concibe su desarrollo racional alejado del proceso intersubjetivo de la alteridad del Otro. La autoconciencia cartesiana no es dialógica sino monológica, tiene la estructura de un monólogo. En este aspecto coincidimos con Levinas cuando afirma que el “solipsismo no es una aberración, ni un sofisma; es la estructura de la razón misma”.³⁴ En este sentido el cogito cartesiano sólo puede garantizar la existencia de uno mismo, puesto que la existencia de cualquier otro ente o de otros cuerpos es dudable e infundada. De esta manera cae en el escollo del solipsismo en una aporía conceptual peligrosa en donde las ciencias modernas han conformado toda una tiranía de la razón, poder tiránico que se funda en el terror a la otredad.

El mundo nos dice Benjamín es un pretexto que me espera, sin embargo también podríamos decir junto a Benjamín que el mundo del otro es un pretexto que me espera. En otras palabras, cuando alguien nace, lo hace al interior de una red de relaciones sociales que denotan una relación estrecha con el a fuera. Sería imposible mantener al hombre sin contacto con otros, ya que por muchas circunstancias y debido a las muchas presiones sociales todo individuo se ve obligado a tomar decisiones, opciones concreta de las cuales se entrecruzan ideas, valores, actitudes que suponen ya una participación en el proceso social e histórico³⁵.

³³ MARX, Karl. “El trabajo enajenado.” Barcelona. Altaya EDT. 1994. en: Manuscritos económico-filosóficos.

³⁴ DERRIDA, Jaques. “violencia y metafísica”. Barcelona: Anthropos EDT. 1989. Pág. 124. En: Escritura y diferencia.

³⁵ MARTINEZ, Sandra, Patricia. “El cuerpo en relación con el mundo. de la anulación a la aceptación”. VIII foro nacional de estudiantes de filosofía. Universidad Industrial de Santander. Abril 25 al 29 del 2005.

Ya hemos visto entonces, como la experiencia de la existencia moderna es una experiencia extraña, desvinculada de su propio contexto de vivencias. No podemos darle la espalda al mundo escondiéndonos tras los conceptos como si estuviéramos presos de nuestra subjetividad mirando la realidad desde una estrecha ventana. Es patente que el solipsismo de Descartes niega la existencia de otros cuerpos, hasta rayar en el absurdo de negar la existencia de otras mentes. De lo único que tuvo certeza absoluta el pensador francés fue de su existencia como ser pensante de ser una especie de máquina pensante, *una cosa que piensa*.

Ya nos hemos venido dando cuenta como Descartes se reconoce como un ente desencarnado de la sensibilidad corpórea y del devenir del mundo. Algo que no nos debe parecer extraño si tenemos en cuentas todas las observaciones anteriormente hechas. De hecho Descartes *literalmente*, al final de la primera meditación, “se considera así mismo como si no tuviera mano, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno”³⁶. Lo cual llevo al filósofo francés a trazar, finalmente una tajante *distinción real* entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, a dividir la esfera de lo ideal del ámbito material de la corporalidad, lo que en consecuencia, le conllevó al propio Descartes a entender estos dos ámbitos como irreconciliables, como esferas completamente distintas e incompatibles. Incluso era posible que existieran mentes sin cuerpos:

Y pese a que tal vez yo tenga un cuerpo que se haya íntimamente unido a mí, no obstante, dado que por una parte tengo sólo en forma clara y distinta la idea de mí mismo, siendo tan sólo una cosa pensante, carente de extensión, y por otra tengo una idea distinta de mí

³⁶ DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Op. cit. Pág. 20.

cuerpo, siendo este sólo una cosa extensa, no pensante, resulta cierto que yo soy distinto de mi cuerpo, y que me es posible existir sin él.³⁷

Ante este extraño escenario de simulación antropológica Bernard Willians sostiene que “la dualidad Cartesiana de todas las cosas en lo mental y lo físico, y su identidad de lo mental con lo conciente, forman conjuntamente uno de los más dañinos, a la par que uno de los más característicos, rasgos de su sistema maduro”.

Por otra parte, Descartes ha hecho confusa la distinción entre sentir y pensar, pues el filósofo ha identificado ambos modos de la conciencia como semejantes:

¿Qué soy, entonces? Soy una cosa que piensa y ¿Qué es esto? Una cosa que duda que comprende, que afirma, que niega, que desca, que no desca, y que también imagina y *siente* no son pocas cosas las anteriores, si es que me pertenecen todas ellas. Más ¿Por qué no iban a pertenecerme?³⁸

De hecho, para Descartes respirar es *justamente* otra cogitatio. Pues el proceso que lleva desde el pensamiento de “yo estoy respirando” a “yo existo”, si se hiciera totalmente explícito, realmente exhibiría la proposición reflexiva “yo estoy pensando...” en este sentido cuando decimos “yo respiro, luego soy”, no hacemos más que decir “pienso luego soy”. Y si somos cuidadosos encontraremos que las demás proposiciones se reducen a esta forma. Para Descartes toda sensación, todo sentimiento y cualquier deseo esta supeditado, subyugado al pensamiento, pues el pensamiento es lo que nos da la certeza de que existimos. Sin embargo esto parece fácilmente controvertirse en la realidad. No siempre

³⁷ *Ibíd.* Pág. 71

³⁸ *Ibíd.* Pág. 25

cuando contemplamos algo estamos pensando, simplemente *nos dejamos cautivar por la voluptuosidad de la forma de la cosa*. Es más afirmamos que no hay relación necesaria entre pensar y sentir, entre existir y pensar, pues *cuando estoy teniendo sexo*, por ejemplo, no estoy *pensando* y sin embargo me *siento* más vivo que nunca. Siguiendo con lo anterior Antonio Damasio sostiene que:

Mucho antes del alba de la humanidad, los seres eran seres. En algún punto de la evolución comenzó una conciencia elemental. Con esta conciencia elemental vino una mente simple. Con una mayor complejidad de la mente apareció la posibilidad de pensar, y aun más tarde, de utilizar el lenguaje para comunicar y utilizar mejor el pensamiento. Así, para nosotros al principio fue el ser, y sólo más tarde fue el pensar. Y para nosotros ahora a medida que llegamos al mundo y nos desarrollamos, seguimos empezando en el ser, y solo mas tarde pensamos. Somos, y después pensamos y solo pensamos en la medida en que somos, puesto que el pensamiento esta en realidad causado por las estructura y las operaciones del ser.³⁹

En este sentido, cuando Descartes hace alusión “cogito ergo sum” considera las operaciones mentales como inmediatamente obvia al sujeto que las piensa y al sujeto que piensa como si tuviera acceso inmediato a ella. Por ello, el cogito ergo sum será una proposición evidente, por que su existencia resultará ser la de una cosa esencial y constantemente pensante. De manera que su existencia será tan evidente como Descartes siempre cree que su pensamiento lo es, ya que el filósofo siempre las formula en forma de primera persona, lo cual le otorga una supremacía al yo. Además, esto explica porque la figura del ego posee una propiedad autoverificativa.⁴⁰

³⁹ DAMASIO, Antonio “Pasión por el Razonamiento”. Barcelona, ED Critica, 2003. En: El Error de Descartes. Pág. 229

⁴⁰ WILLIAMS. Descartes : el proyecto. Op. cit. Págs. 76, 79,92.

En efecto, esta primacía de la conciencia conlleva según Damasio a la separación abismal del cuerpo. Es decir “entre el material del que está hecho el cuerpo medible, dimensionado por un lado, y la esencia de la conciencia que no se puede medir, y que no es divisible”. “la sugerencia de que el razonamiento y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separado del cuerpo. Mas específicamente que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico.”⁴¹ De esta forma, Damasio se inclina por un modelo mental donde la conciencia “no sólo deba moverse desde un cogitum no físico al ámbito del tejido biológico, sino que también debe relacionarse con un organismo completo formado por la integración del cuerpo propiamente dicho y el cerebro, y lo más importante, completamente interactivo con un ambiente físico y social”⁴².

Ya hemos comprendido la génesis por la cual Descartes inicia la penosa labor de desprenderse de lo corporal relegando a un segundo plano los datos sensitivos que son captados por la mediación de los órganos de los sentidos. Ya hemos entendido, además porque el filósofo imaginó que el pensar es una actividad muy separada del cuerpo y celebró la separación de la mente del cuerpo no pensante, el que tiene extensión y partes mecánicas. Sabiendo esto, entonces a continuación con la ayuda de algunos experimentos y casos documentados por la psicología clínica intentaremos reconstruir la “absurda

⁴¹ DAMASIO, *El error*. Op. cit. Pág. 230

⁴² *Ibid.* Pág. 231

experiencia del ego puro”, ese insoportable instante de “soledad cartesiana” en el que al parecer, se imagina al sujeto moderno⁴³.

Analizaremos por tanto, cuatro casos, a saber:

- a). el cubículo experimental de aislamiento perceptivo
- b). la dama desencarnada.
- c) síndrome de Guillain-Barre.
- d). el síndrome de ausencia de sensibilidad.

A). El cubículo experimental de aislamiento perceptivo.

En la universidad McGill, de Montreal, un grupo de sicólogos, trató de averiguar qué le ocurriría a una persona saludable si se le privará de la información que llega de sus sentidos.

Para llevar a cabo el experimento, los investigadores ofrecieron dinero a algunos estudiantes de la universidad, para que permaneciera durante las veinte y cuatro horas del día en un cubículo silencioso, acostados en una cama confortable, se les ponían unas gafas ahumadas que admitían la luz, pero esta era difusa y no podían reconocer las formas.

⁴³ Si bien estos cuatro casos de psicología citados a continuación, podrían ser considerados por el lector como una especie de digresión, empero, nosotros los incluimos por considerarlos vitales en la crítica llevada a cabo al solipsismo cartesiano, pues básicamente, estos cuatro ejemplos apuntan específicamente a mostrar lo trágicamente absurdo de la separación mente-cuerpo. Dado que un individuo con buena salud y por ende, en su sano juicio, tendría una visión del mundo encarnada en el cuerpo, es decir, tendría una experiencia del mundo sentida en el cuerpo, y no una experiencia desencarnada, en otras palabras, por fuera del mundo de la vida como en el solipsismo cartesiano. De manera que, mostramos por contraste como no se desempeñaría la mente de una persona saludable, lo cual nos mueve a preguntarnos: ¿cómo sería la existencia del sujeto cartesiano si la lleváramos a la existencia cotidiana?

Llevaban una especie de puños de cartón que restringían la percepción táctil. Además solo escuchaba el ruido de un ventilador y de un acondicionador de aires situado por encima del individuo. La comunicación entre el sujeto y el experimentador se hace posible gracias a un sistema de micrófonos y altavoces. La habitación siempre se encuentra iluminada y con excepción de breves interrupciones para comer y para ir al baño el sujeto yace sobre la cama durante las veinte y cuatro horas del día hasta que no pueda aguantar más.

Los estudiantes reaccionaron desde luego de diferentes modos, pero nadie, como es obvio disfrutó realmente del aislamiento. Una vez que el estudiante había dormido cuanto quería y pensado en algunos de sus problemas personales, el aislamiento se hacía extremadamente aburrido. Las pruebas mostraron que conforme pasaba el tiempo los estudiantes comunicaban que eran incapaces de concentrarse. También se presentaron alucinaciones. Al principio, los estudiantes notaban que su campo visual era claro y no oscuro. Pero cuanto más transcurría el tiempo más intensas se volvía las alucinaciones. Hasta el punto en que la viveza de las visiones impedía conciliar el sueño.

Cuando finalmente los estudiantes abandonaron el cubículo sufrían en ocasiones una moderada confusión y los resultados de sus pruebas de inteligencias eran temporalmente más bajos de lo normal.

Estos estudios de los efectos de la reducción de los estímulos ponen de relieve el doble papel de los hechos sensoriales. Nuestros sentidos no se limitan a proporcionarnos información específica del ambiente que nos rodea, tienen también la función inespecífica

de mantener la organización normal del cerebro en la vigilia. Si durante un cierto periodo de tiempo no hacemos uso de nuestros sistemas sensoriales, éstos no funcionan al nivel de rendimiento al que lo harían normalmente. Es como si la percepción fuese una habilidad adquirida que comienza a declinar en el momento en que no se ejerce.⁴⁴

B) La dama desencarnada.

Psicólogos como Juan Ignacio Pozo afirman que las representaciones con las cuales percibimos y sentimos el mundo tienen su origen en el cuerpo. Hasta tal punto está nuestra representación del mundo encarnada, que una pérdida de ese sentido del mundo en el cuerpo alteraría por completo nuestro mundo cognitivo. Aunque tal pérdida nos resulte inimaginable, puede suceder realmente. O al menos así lo describe Oliver Sacks en una de sus brillantes y dramáticas historias, significativamente titulada "la dama desencarnada" en la que narra cómo Christina, una joven paciente suya, perdió, de modo extraño y repentino, el "sentido del cuerpo," la propiocepción cuya función es proporcionarnos continuamente esas "representaciones primordiales" de nuestro cuerpo y los cambios que en él produce el mundo. En ese estado la paciente no podía sostenerse en pie, ni siquiera agarrar un objeto. Debía compensar con la vista esa pérdida del sentido táctil. Pues no sentía las manos, ni los pies, y por tanto, sólo recibía información de ellas a través de la vista, como si su cuerpo fuera un objeto más del mundo, y no como un cuerpo que siente el mundo. Esta "dama desencarnada," con terrible lucidez, decía, "es como si el cuerpo estuviese ciego". Ante este

⁴⁴ MILLER, George. "Niveles de conciencia". Madrid: Alianza EDT. 1979. Págs. 57, 58, 59. En: Introducción a la psicología.

desalentador panorama, Sacks sostiene que aquel sujeto está condenado a vivir en un mundo indescriptible... aunque quizá fuese mejor decir un “no-mundo,” “una nada”. Una persona desencarnada no tiene un mundo de experiencias que representar. De hecho, esta mujer podía vivir y moverse en el mundo en la medida en que se *veía* en el mundo, ya que no se sentía en él⁴⁵. Como consecuencia, sus movimientos resultaban artificiales, forzados, como los de un autómatas, como el del ego puro cartesiano. El caso de la dama desencarnada es el drama que arrastra la existencia del solipsismo cartesiano, que como consecuencia de su desencarnación, no reconoce otras mentes, otras personas de carne y hueso que están alrededor y por doquier, Aquella Otredad que llena de sentido y *sin sentido* mi propia experiencia interior.

C) El síndrome de Guillain-Barre.

Algunos pacientes que padecen el síndrome de Guillain-Barre llevan una vida interior conciente normal. Sin embargo tales pacientes son incapaces de expresar su conducta, pues están totalmente paralizados hasta el punto que los médicos pueden llegar a creer que éstos carecen de conciencia, y piensan por tanto, que están cerebralmente muertos. No obstante, el paciente aterrizado y paralizado, de estado avanzado de Guillain-Barre es plenamente conciente pero no puede manifestar su conciencia en su conducta⁴⁶. Es como si jamás pudieran despertarse de una pesadilla.

⁴⁵ SACKS, Oliver. “El hombre que confundió a su mujer con un sombrero”. Citado por POZO en: Humana Mente. El mundo, la conciencia, la carne. Madrid: EDT Morata. 2001. Pág. 116.

⁴⁶ SEARLE, John. El misterio de la conciencia. Barcelona: ED. Paidós. 2000. Pág. 140.

D) El síndrome de ausencia de sensibilidad.

Para ilustrar en qué consiste esta inusual afección el conocido filósofo de la mente, John Searle, hace referencia a las investigaciones realizadas por el Dr. Rosenfield, el cual se sirve de un sistemático registro clínico de casos para tratar de mostrar por contraste con los casos de anormalidad, de qué modo funciona la conciencia normal. En efecto, uno de los pacientes del Dr. Rosenfield afirma "que ha perdido su imagen corporal normal, pues no puede localizar la posición de sus brazos y sus piernas. Además se siente insensible al dolor y está tocándose por todas partes para asegurarse de que todavía existe. Aquí se reafirman la importancia entonces, del cuerpo y los sentidos en la existencia. Por otra parte, este paciente, es incapaz de recordar sus propias experiencias, lo cual significa que no vivencia el mundo en su cuerpo.

A partir de este caso, y de muchos mas semejantes a éste, el Dr. Rosenfield llega a la conclusión de que no hay recuerdos sin un sentido del yo, pues gracias a esas sensaciones corporales puede el individuo captar sus vivencias en el mundo⁴⁷. Asimismo, el cerebro forma una imagen de todo nuestro cuerpo, y cuando sentimos la experiencia real ocurre en la imagen del cuerpo que está en el cerebro. En este sentido, vemos como las operaciones de la mente están ligadas a la corporalidad. La coherencia y el normal desempeño de la conciencia están relacionados con la experiencia del cuerpo a través de la imagen corporal. Ya que sin memoria no habría conciencia coherente. El cuerpo entonces, es la memoria del mundo que nuestros antepasados nos heredaron y con ella, la forma como ellos

⁴⁷ Ibid. Pág. 167y ss.

representaban el mundo en el que vivían. Frente a esta situación Juan José Millas comenta irónicamente que: “yo siempre tuve cuerpo y mis padres también, y mis hermanos, así como la gente con la que fui al colegio, o a la universidad. Mas tarde en los sucesivos trabajos con los que me gane la vida, sólo conocí a individuos corporales, por eso me choca que hablemos del cuerpo como si se tratara de una adquisición reciente, cuando lo cierto es que ya en la antigüedad prehistórica nuestros abuelos se desenvolvían con cuerpos que en lo sustancial no eran muy distintos de los actuales”.⁴⁸

En suma, la memoria y el sentido del yo están articulados y específicamente interactúan en la imagen corporal. Por eso, toda conciencia empieza con la experiencia del cuerpo a través de su imagen corporal.

De esta forma, como vemos si partimos únicamente del punto de vista de la conciencia, no se puede obtener ninguna concepción objetiva de que haya muchos “yoes”-ni, consecuentemente, se puede llegar de manera objetiva de que haya por lo menos uno. Nuestros cerebros -sostiene el antropólogo Clifford Geertz- no están en una cubeta, sino en nuestros cuerpos. Nuestras mentes no están en nuestros cuerpos, sino en el mundo. Y por lo que respecta al mundo éste no se halla en nuestros cerebros, nuestros cuerpos o nuestras mentes: éstos están en él junto con dioses, verbos, rocas y política.⁴⁹

⁴⁸ Cfr. MILLAS, Juan José. “cuerpo y prótesis.” Citado por J.I. POZO En: Humana mente. Pág.107.

⁴⁹ GEERTZ, Clifford. “Cultura, mente, cerebro/cultura, mente, cultura”. Barcelona: ED Paidòs. 2002. Pág. 190. En: Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos.

En este sentido, si nos deshacemos de una concepción cartesiana del autoconocimiento, y del status de lo mental en el mundo, tendremos razón para abandonar también una idea conexas profundamente arraigada en nuestro pensamiento, de que lo mental determina todo. Descartes interpretó la certeza del ego la cual está formulada en primera persona, como una presencia íntima para el sujeto en determinadas circunstancias. Y también concibió que tales circunstancias estuvieran tan completamente determinadas como los hechos de la realidad física. Al rechazar tal concepción, debemos repensar toda la cuestión acerca de lo determinado de nuestra experiencia. Sobre todo hay que abrir la posibilidad de un discurso filosófico que se piense desde lo Otro. Hay que tener presente la originareidad del Otro en la donación y constitución de sentido en nuestro mundo subjetivo.

Si los diferentes tipos de consideraciones que hemos esbozado aquí sumariamente son correctos, entonces debemos abandonar no solo el dualismo sino también la creencia en la determinación de lo mental. Quizás con el tiempo, algún día podamos liberarnos de esa jaula de hierro en la que nos ha encerrado Descartes y la modernidad.

Repraesentatio, quiere decir en latín representación, copia, simulación. No obstante este término guarda semejanza con otro término griego φαντασματα, que traduce también representación, pero una representación fantasmiosa, ilusoria. Fantasma. Ya hemos visto como Descartes convierte a la res cogitans como fuente de representación, el pensamiento entonces al tiempo en que se representa a sí mismo, puede representar al mundo por otra parte en lo matemático. Pero representar es simular, es hacer abstracción del devenir del



mundo y de sus entes. Si el ego es representación y la representación es abstracción ¿Qué hay en el ego? Nada. Pues el ego parece un fantasma al que todo le es transparente. Tal como en un poema de Tennyson⁵⁰:

*Que es un fantasma un evento terrible condenado a repetirse
una y otra vez;
Un instante de dolor quizá;*

*Algo muerto que parece por momentos vivo aún. Un sentimiento
suspendido en el tiempo. Como una fotografía borrosa.
Como un insecto atrapado en ámbar.
Un fantasma ese soy yo.*

§ 3. La máquina como metáfora del cuerpo: una mirada crítica a la antropología mecánica cartesiana.

Previamente en los § 1 y § 2 vimos como los sentidos y toda referencia al cuerpo se convierte en signo de sospecha por el pensamiento cartesiano, mientras que en el § 2 tratamos de explicar en la medida de lo posible la naturaleza monadológica y, por ende la tendencia inmanente de la conciencia cartesiana al solipsismo. En esta ocasión echaremos una ojeada al paradigma antropo-mecánico cartesiano del cuerpo humano, es decir a la antropología mecánica cartesiana la cual ejerce una gran influencia sobre los modelos y los procedimientos de la medicina moderna.

⁵⁰ En realidad no estamos seguros si este poema pertenece a Tennyson o a Sor Juana Inés de la Cruz. Lo que sí estamos seguros es que fue uno de los poemas que un protagonista recitó en la película "El espinazo del Diablo".

Para comenzar, podemos decir que el modelo de la máquina alcanzó su más explícita expresión en la segunda parte del *Tratado del mundo*, titulada *Tratado del hombre*. Aquí Descartes acumuló las experiencias anatómicas y fisiológicas durante los primeros cuatro años en Holanda, las cuales tenían como trasfondo teórico la hipótesis mecanicista del organismo como una autómeta. Lo biológico, terminó entonces, reduciéndose a lo mecánico:⁵¹

Supongo que el *cuerpo* no es otra cosa que una *estatua* o *maquina de tierra* a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo mas semejante a nosotros, de modo que no solo confiere a la misma el color en su exterior y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone su interior toda las *piezas* requeridas para lograr que se mueva, respire y, en resumen, imite todas las funciones que no son propias, así como cuantas podemos imaginar que no proviene sino de la materia y que no depende sino de la *disposición de los órganos*.⁵²

Como vemos, la nueva ciencia pretende descomponer en sus partes más diminutas a la “máquina de nuestro organismo,” es una anatomía destinada a conseguir su plena realización mediante el acoplamiento del artificio anatómico con el empleo del microscopio. Lo cual nos da una idea de cómo poco a poco se fue introduciendo el modelo físico-matemático en la medicina moderna.

De este modo, el carácter hipotético de la medicina cartesiana, como el de la física, reduce todo el organismo vivo a puro mecanicismo. Los términos “estatua,” “máquina de tierra,” “piezas”, “disposición de órganos” remiten directamente según Salvio Turro a la tradición renacentista de los autómetas y los grandes tratado de mecánica de principio del siglo XVII

⁵¹ TURRO, Descartes. Del hermetismo. Op. cit. Pág. 318.

⁵² DESCARTES, Rene. Tratado del hombre. Madrid: ED. Nacional. 1980. Pág. 50.

en Francia. Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, Descartes compara el funcionamiento del cuerpo humano con el funcionamiento de relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que habiendo sido realizada por el hombre, sin embargo poseen fuerza para moverse de modos distintos en virtud de sus propios medios.⁵³

De esta forma, partiendo de los artefactos de relojería y de los artilugios Italianos que imitaban seres humanos, es posible concebir una estructura análoga al funcionamiento corporal. Con ello desaparece de los seres *vivos* todo carácter animista o vitalista como tal.

Para Descartes el cuerpo es ante todo lo que él ve cuando exteriormente se mira a sí mismo, más aún, lo que se disecciona en el anfiteatro anatómico, fábrica corporal humana, cuya estructura, ha hecho conocer Vesalio y cuyo movimiento espacial agudamente investiga William Harvey. No podía ser de otro modo: para un yo pensante que así aísla y sustantiva su propio pensamiento, el cuerpo propio es un flexible cadáver adosado a la *res cogitans*. Lo cual nos hace preguntarnos por la importancia del cuerpo ¿es para mí el cuerpo una mera estructura material, un hipotético cadáver perceptible y movable?⁵⁴

A partir, del carácter hipotético de la medicina cartesiana, es necesario suponer, que el organismo consiste tan sólo en un mecanismo semejante en su funcionamiento a los engranajes de un reloj o de un autómatas, prescindiendo por completo del animismo y las formas sustanciales del aristotelismo.⁵⁵

⁵³ *Ibíd.* Pág. 50.
⁵⁴ LAIN, Entralgo, Pedro. "El problema del Otro en el seno de la razón solitaria: Descartes". Madrid: Revista de occidente. 1980. Pág. 42. En: Teoría y realidad del Otro.
⁵⁵ TURRO: Descartes, Del hermetismo. Op. cit. Pág. 319

En esta máquina sucede lo mismo ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómeta, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitada por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados.⁵⁶

De esta forma, con el modelo de la máquina es posible describir el funcionamiento orgánico como un mecanismo de auto regulación automático. En este tratado, el filósofo describirá, los procesos digestivos de la alimentación, la circulación de la sangre y el movimiento del corazón, la respiración, de los órganos de los sentidos, del cerebro, y de la glándula pineal, ésta última situada en el centro del cerebro, es considerada por el propio pensador como el órgano donde se efectúa el encuentro de la mente (*res cogitans*) y del cuerpo (*res extensa*).

Por otro lado, habría que preguntarse, entonces ¿Por qué los modernos, en este caso Descartes imaginó el funcionamiento del cuerpo humano similar al de una máquina? ¿Qué razones tuvieron los modernos para idear y poner en marcha, algo así como una teoría mecánica del cuerpo humano? Frente a esto, filósofos como Gilbert Ryle, responden que “toda vez que una ciencia nueva obtiene sus primeros éxitos, sus acólitos entusiastas imaginan extendiendo los métodos empleados por ella. En determinado momento señala Ryle, los teóricos imaginaron que el mundo no era nada más que un complejo de figuras geométricas; más adelante, que el mundo podría ser descrito y explicado mediante las proposiciones de la aritmética pura. Cosmogonías químicas, eléctricas (...) han gozado

⁵⁶ DESCARTES. Tratado del. Op. cit. Pág. 117.

momentos brillantes, aunque breves; 'Por fin' dicen siempre los fanáticos, 'podemos brindar, o al menos sugerir, la solución de todas las dificultades; y una solución que es – indudablemente- científica. De manera que “las ciencias físicas desarrolladas por Copernico, Galileo, Newton y Boyle brindaron según Ryle a los constructores de cosmogonías un asidero más prolongado y poderoso que el ofrecido por cualquiera de sus antecesores y predecesores. La gente aun se inclina a considerar a las leyes de la mecánica, no solamente como el tipo ideal de leyes científicas, sino, en algún sentido, como las leyes últimas de la naturaleza.” “Los hombres no son máquinas; ni siquiera máquinas dirigidas por fantasmas. Son hombres, una tautología que a veces es digna de ser recordada.⁵⁷” Opinión que seguramente no compartiría un filósofo cartesiano como Malebranche.

Cuenta alguien cercano a Malebranche que una vez entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no les molestase a los presentes, Malebranche hizo que la expulsasen a palos. El pobre animal se alejo dando aullidos conmovedores que Malebranche, cartesiano escucho impasible. “no importa-decía- ¡es una máquina, es una máquina!⁵⁸

Ya hemos visto a grandes rasgos, en qué consiste el modelo hidráulico del cuerpo humano postulado por Descartes en el *Tratado del hombre* donde expone que todo cuerpo es una máquina, un mecanismo que funciona, en definitiva, de acuerdo con las leyes de la mecánica. Para explicar el funcionamiento del cuerpo, Descartes acude a la metáfora de la

⁵⁷ RYLE. El concepto de. Op. cit. Págs. 68-72

⁵⁸ LAÍN. Teoría y realidad del. Op. cit. Pág.46

fuente, pues según el filósofo, el cuerpo actúa siguiendo los mismos principios que regulan el funcionamiento de aquellos mecanismos hidráulicos que, en los jardines reales, ponen en movimiento el agua y las estatuas.

En este sentido, sólo una crítica al modelo antro-po-mecánico cartesiano de la corporalidad, lleva articulada una crítica a la máquina como metáfora del cuerpo. Quizás esto pueda despejar en parte muchas de las contradicciones que se presentan a la hora de plantear una reflexión en torno al problema de la intersubjetividad. El hombre es más que una cosa, aunque ha menudo las disciplinas científicas postulen que el cuerpo no es más que una cosa entre las cosas. Tal concepción de lo corpóreo, termina cosificando las relaciones que mantiene el individuo con su propio cuerpo. Por otra parte, si tomamos la noción de máquina y la comparamos con el concepto de cosa, nos daremos cuenta que hay ciertas similitudes, pues básicamente una *máquina* es ante todo una *cosa*. Tal como es el cuerpo para Descartes. Y no sólo el ámbito de lo corpóreo, el pensamiento también cae bajo la misma concepción cósmica. Pues recordemos que el pensamiento es algo completamente distinto de la cosa extensa. De ahí que las formas como la conciencia se relaciona con su propio cuerpo se vean reificadas. En efecto, el *modo* como nos relacionemos con nuestro propio cuerpo afectará la *forma* de vernos y comprendernos, al igual que la manera como vemos y comprendemos al Otro. Pues ¿no es acaso a través del cuerpo que descubrimos el sentido de toda forma de alteridad? Algo semejante piensa Husserl en su meditación quinta en las meditaciones cartesianas. Para Husserl el cuerpo es más que un organismo vivo o una pura entidad psico-física. Ya que gracias al cuerpo nos damos cuenta que estamos en el mundo, y con él la posibilidad de construirnos un mundo propio. El cuerpo es a la vez disponibilidad y disposición; conciencia de un algo inmediatamente vivido y memoria de

un futuro que se anticipa; no soy porque tengo un cuerpo, sino que es en el sentirme a mi mismo y desde el proyectarse de mi cuerpo que se estructura el mundo espacial que habito que, en cuanto tal, constituye el eje de todas mis acciones. De este modo Husserl concibe las relaciones con el cuerpo bajo dos formas fundamentales: en primer lugar, Como cuerpo mecánico (*korper*), mensurable, cuerpo-objeto de la experimentación médica, como cadáver susceptible de ser analizado racionalmente bajo una mirada clínica. Tal como lo ha puesto de manifiesto Descartes en su *Tratado del hombre*. En segundo lugar, como cuerpo vivo y sintiente, susceptible de experiencias subjetivas encarnadas en un cuerpo viviente y que esta en constante interrelación con el mundo de la vida. Sólo por medio de este cuerpo viviente (*leib*) deviene real el intercambio intersubjetivo de experiencias con la alteridad de lo Otro.

El mundo está ya ahí, abierto a nuestro cuerpo sintiente (*leib*), antes de todo juicio y de toda reflexión; del mismo modo que nuestro cuerpo está expuesto al mundo en aquel primer contacto ingenuo que constituye nuestra primaria y originaria reflexión. La experiencia de la corporalidad no es la experiencia de un objeto, sino de nuestro modo de habitar el mundo. Nuestra imagen corpórea expresa esa modificación continua que sufre en el mundo, expresa el estilo y el sentido de nuestra *biografía*. En este sentido, la corporalidad del hombre no se limita al cuerpo orgánico, sino que se extiende hasta todo aquello que se configura como "propio." De este modo la vestimenta y los adornos pasan a incorporarse como míos. Y así como existe una intimidad que no está dentro *de el* cuerpo, existe una imagen que es más que el reflejo de la luz en la superficie de la piel. Esta imagen está compuesta por el vestido, los gestos y los ademanes, el movimiento, la voz, el ritmo de la

respiración, el sudor y el temblor, el diámetro de las pupilas y en general todos los actos y los movimientos en los que se manifiesta la corporalidad.

Se dirá que hay un interior que el médico cotidianamente puede ver, palpar, escuchar para desentrañar los secretos de una patología, y que puede hasta recurrir a la inspección o a una auscultación a través de un instrumental (la medicina de la transparencia) o a la cirugía para exponer las vísceras a su mirada. Sin embargo esta manera de indagar no descubre el interior que antes de ser alcanzado se ha hecho ya exterior. No hay una psique detrás del cuerpo que se una al espíritu, el cuerpo no está junto-a mí tal como lo cree Descartes, sino que es siempre mío y conmigo, por eso no puedo distanciarme de él, ni es expropiable⁵⁹.

Por otra parte, pero sin dejar de lado lo anterior, enfoques como el de Jaime Escobar que combinan el ejercicio de la medicina con la reflexión filosófica, señalan que la práctica médica realizada sólo desde el punto de vista biológico o como ciencia natural, consagra una desviación epistemológica, y por lo tanto inadecuada a la concepción del cuerpo humano. La concepción dualista sostiene Escobar crea el conflicto en la relación médico-paciente en el ámbito sujeto-objeto que se resuelve al considerar al sujeto enfermo como algo desligado de su ser-en-el-mundo, y de la realidad humana, por tanto, en una acción médica deshumanizada. No pueden considerarse aisladamente, la conciencia y los fenómenos psíquicos, apartes del todo, objetivándolos científicamente, pues pierden sus características de pertenencia al mundo existente. Se requiere, pues, una formación médica holística, que considere al ser humano como una unidad inseparable cuerpo-conciencia,

⁵⁹ ROVALETTI. "Corporeidad disimulante, interioridad disimulada". Op. cit.

naturaleza y cultura, sin hacer abstracción de ninguno de estos componentes, incluyendo las dimensiones ontológicas del cuerpo como transdisciplina filosófica a lo largo del proceso formativo del médico⁶⁰.

El dualismo psicofísico cartesiano, nos hace perder el mundo, afirma Escobar, pues comete el error de estudiar al hombre, como una *cosa* más entre *cosas* error en el que incurre la posición dualista al naturalizar la conciencia o cosificar el alma. Lo cual trae como consecuencia, el desprendimiento del modelo del cuerpo biológico del entorno cultural y social, como algo objetivo y estándar para todas las sociedades humanas. Por otra parte, si en la cotidianidad, el cuerpo aparece en medio del mundo para Otros, por el contrario, para *nosotros*, es decir para el yo, el cuerpo no aparece en medio del mundo. Dado que no podemos percibirnos como fuera de nuestro cuerpo, sino captando el mundo desde nuestro cuerpo. En otras palabras, no vemos nuestro cuerpo en medio del mundo, como vemos a los Otros, pues percibimos el mundo *en* el cuerpo. No podemos salir de nuestro cuerpo y situarnos ante él como un observador externo. De modo que sólo puedo conocer mi cuerpo, a través del cuerpo del Otro por la disección del cadáver, la cirugía, los libros, los diferentes medios de identificar órganos o sistemas como rayos x, gammagrafías, resonancia magnética u otros. Se pueden ver las imágenes de los órganos internos, pero afuera en medio del mundo⁶¹. Aprehendo mi cuerpo a través de los objetos del mundo, como un esto entre estos y sólo por un razonamiento o una consideración de las vivencias en la que puedo

⁶⁰ ESCOBAR, Jaime. Dimensiones ontológicas del cuerpo. Santafé de Bogotá: ED El bosque. 1997. Pág.66.

⁶¹ *Ibíd.* Pág.66

decir que mi cuerpo es aquella propiedad que afirma lo que soy, como una especie de facticidad contingente que me define, a la vez que me muestra mis límites.

De hecho, para Sartre, que es el autor, en el que se apoya principalmente Jaime Escobar para llevar a cabo sus reflexiones sobre el cuerpo y sus relaciones con la medicina, sostiene que "el cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma."⁶²

En otras palabras, sólo existo en el mundo en la medida en que encarno un cuerpo, el cual está sometido a su vez por la ley de la contingencia.

Para terminar, volvamos de nuevo, sobre Descartes. A pesar de los siglos que separan a Descartes de nosotros, aún el modelo mecánico del cuerpo ejerce su influencia epistemológica sobre nuestra ciencia fisiológica. La gran innovación del pensamiento cartesiano es introducir por primera vez el modelo de la maquina en el cuerpo animado, en lugar de hacer del cuerpo algo mágico y extraordinario como en el renacimiento. Gracias a este modelo, se pone en marcha rápidamente "una hipótesis, paralelamente al mecanicismo físico que permite estructurar las experiencias anatómicas y fisiológicas en un todo coherente, abriendo de paso, el camino hacia una manipulación técnica del organismo"⁶³.

⁶² SARTRÉ, Jean- Paúl. "El Cuerpo". Barcelona: ED Altaya. 1993. Pág. 355. En: El ser y la nada. Para Sartre el cuerpo es una contingencia, una condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo, en este sentido la contingencia que es mi cuerpo surge como una estructura permanente y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro. Desde este punto de vista, debemos reconocer a la vez que es enteramente contingente y absurdo que yo sea enclenque, hijo de funcionario o de obrero, irascible o perezoso, y que sin embargo es necesario que sea eso u otra cosa: francés, alemán o inglés, burgués o proletario o aristócrata, enfermizo o vigoroso, irascible o de carácter conciliador. Págs. 354 y SS.

⁶³ TURRO, Descartes. Del hermetismo Op. cit. Pág.322

Partiendo del modelo de la máquina es posible según Salvio Turro, introducirse en lo real con un hilo conductor preciso, que permita tanto la sistematización teórica como la aplicación práctica. Entre Paracelso y los postcartesianos media el abismo del mecanicismo, lo cual significa que por un lado, el animismo natural ha sido sustituido por el modelo de los autómatas y, por el otro, que la aspiración a la operatividad técnica del Renacimiento ha sido asumida en la nueva ciencia. Figura, extensión y movimiento se convierten entonces, en las entidades que definen la hipótesis mecanicista en física y fisiología. De manera que la aplicación del modelo matemático en un caso y del mecánico en otro da razón de la marcha de los fenómenos y permite incidir técnicamente en lo real.⁶⁴

La idea de una mente separa del cuerpo parece asimismo haber modelado la manera peculiar en la que la medicina occidental enfoca el estudio y el tratamiento de las enfermedades. La escisión cartesiana impregna tanto la investigación como la práctica médica, como resultado de esto afirma Damasio las consecuencias psicológicas de las enfermedades del cuerpo suelen ser desatendidas, privilegiando lo que llamamos "enfermedades reales". Frente a esto, Damasio sostiene que existen varias razones tras este estado de cosas, las cuales se derivan de lo que él ha denominado *visión cartesiana de la humanidad*.

Durante los tres siglos, la finalidad de los estudios biológicos y de la medicina ha sido la comprensión de la fisiología y la patología del cuerpo propiamente dicho. La mente quedaba fuera, abandonada en gran parte como objeto de preocupación de la religión y la

⁶⁴ Ibid.

filosofía, e incluso después de haberse convertido en el foco de una disciplina específica, la psicología, no empezó a obtener en la biología y la medicina hasta hace muy poco. El resultado de esta lección de antropología mecánica cartesiana ha sido la amputación del concepto de humanidad con el que la medicina realiza su trabajo. No debería resultar sorprendente que, en gran medida, las consecuencias de las enfermedades del cuerpo propiamente dicho sobre la mente reciban una consideración secundaria o no reciban ninguna en absoluto.⁶⁵

Ya hemos visto entonces, como el cuerpo se convierte en ese despojo del naufragio que no sobrevive a la oscura noche de la duda. Si bien Descartes había señalado en cierta ocasión que no se siente en su cuerpo "como el marinero en su nave"⁶⁶, sin embargo, al momento de dirigir su crítica contra la escolástica, tuvo que saltar de la *nave*, dejando tras de sí su cuerpo vagando a la deriva junto a la tradición aristotélica, los cuales se hunden en los confines de la nada. Lo único que pudo conservar Descartes del naufragio fue su conciencia y los pensamientos que emanan de ella. La *res cogitans* se convierte de este modo, en el único sobreviviente del naufragio de la duda. Pero sin su cuerpo, Descartes no es más que una sombra, un fantasma. Pues no posee cuerpo (*leib*), éste último se hunde en el olvido del ser.

Con la noción de antropología que se deriva de la lectura del *Tratado del hombre*, puede darnos una idea general del tipo de hombre que está a la base del sujeto epistémico. En

⁶⁵ DAMASIO. *El error de*. Op. cit. Págs. 231 y 235.

⁶⁶ DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Op. cit. Pág. 73.

otras palabras el proyecto, antropológico y epistemológico cartesiano hacen parte de una misma visión científica del mundo.

Esta antropología pone a la luz, por ende un tipo de hombre, es decir, una forma de concebirse y mirarse el hombre a sí mismo. Pero, diríamos ¿sólo al sí mismo? ¿No esta también incluido el Otro dentro de este modelo mecánico? Hemos heredado un léxico cartesiano obsoleto y con él el conjunto de categorías y modelos, como el dualismo y su teoría mecánica del cuerpo. La aceptación nos dice Ryle de que todo está sujeto a leyes mecánicas tienta, a menudo, a afirma que la naturaleza es o bien una gran máquina o bien un conglomerado de máquinas. Pero, de hecho, hay muy pocas máquinas en la naturaleza. Las únicas que encontramos son las que hacen los seres humanos, tales como relojes, molinos de vientos y turbinas⁶⁷. Cabría preguntarse entonces ¿Por qué siempre se utiliza la metáfora de la máquina para explicar el funcionamiento del cuerpo y de las demás cosas en el universo?

Hace mucho que el cráneo del sujeto cartesiano ha estallado, sin embargo aún sus fragmentos nos siguen salpicando.

⁶⁷ RYLE, El concepto de, Op. cit. Pág. 72.

Parte segunda: fenomenología de la Otredad.

Lo Otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si a fin de cuentas, todo hubiera de ser absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo Otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer donde la razón deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional creía en lo Otro, en la esencial "heterogeneidad del ser" como si dijéramos en la incurable Otredad que padece lo uno.

Antonio Machado.

La mujer es el alimento corporal mas elevado.

Novalis.

El cuerpo no es una cosa entre cosas, es el camino de acceso a las cosas y a nosotros mismos.

Edmund Husserl.

Resumiendo, cabría decir que lo humano del hombre no consiste en su pertenencia a un mundo-o en "su existencia" - sino en estar permanente abocado al "afuera" más exterior, a ese que le anuncia lo Otro por excelencia: el Otro hombre el extraño inapropiable.

Levinas

El amor es la posibilidad de ser y de permitir que la otra persona sea.

Humberto maturana.

§ 4. Experiencia, extrañamiento y alteridad.

En la dialéctica de la alteridad se hace concreta de manera absoluta la desgarradora negatividad del ser. Pues, en esencia el Otro se me presenta como una especie de ruptura

radical, como algo que no soy ni puedo llegar a ser. En otras palabras, la experiencia de la Otredad es una realidad que se manifiesta como fundamentalmente extraña a la experiencia del ego. En una tónica semejante el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz escribe que “la extrañeza es asombro ante una realidad cotidiana que de pronto se revela como lo nunca visto¹”. La sensación de Otredad, dice Paz, se manifiesta como un misterio *tremendum*, un misterio que hace temblar. En su forma más pura y original la experiencia de la Otredad es extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: asombro. El misterio, esto es la inaccesibilidad absoluta, no es sino la expresión de la otredad. Lo cual se nos presenta por definición como algo ajeno o extraño a nosotros.

Lo Otro, señala Paz, es algo que no es como nosotros, un ser que es también el no ser. De esta forma lo primero que suscita la presencia de lo Otro es la estupefacción. Pues bien, la estupefacción ante el Otro no se manifiesta como terror o temor, como alegría o amor sino como horror. En el horror afirma Octavio Paz está incluido el terror y la fascinación que nos lleva a fundirnos con su presencia. El horror nos paraliza. Y no porque la presencia del Otro sea en sí misma amenazante, sino porque su visión es insoportable y fascinante al mismo tiempo.

Por otra parte, la presencia del Otro no se nos revela de modo transparente como los pensamientos a la conciencia, sino bajo un nebuloso velo de apariencia. Por eso, todo conocimiento que parte de lo real, es conocimiento dialéctico, pues debe reflejar e intentar

¹ PAZ, Octavio. “La otra orilla” México: fondo de cultura económica.1998. Págs. 128-129.En: El arco y la lira.

superar las contradicciones que lo envuelven dentro del proceso mismo del devenir del pensamiento.

No obstante, hay que hacer énfasis en algo: que la experiencia de lo Otro o del Otro se manifiesta en forma de irrupción, como algo que altera y perturba, que desencaja, que rompe con un esquema establecido, como si fuera una anomalía o una falla dentro del sistema de cosas. Lo otro nos repele dice nuevamente Paz: abismo, serpiente, delicia, monstruo bello y atroz. Y a esta repulsión sucede el movimiento contrario: no podemos quitar los ojos de la presencia, nos inclinamos hacia el fondo del precipicio. Repulsión y fascinación. Y luego, el vértigo: caer, perderse ser uno con lo otro. Vacíarse. Ser nada: ser todo: ser. Fuerza de gravedad de la muerte, olvido de sí, abdicación y, simultáneamente, instantáneo darse cuenta de que esa presencia extraña también nosotros. Esto que me repele, me atrae. Ese *Otro* es también *yo*. La fascinación sería inexplicable si el horror ante la Otredad no estuviese, desde su raíz, teñido por la sospecha de nuestra final identidad con aquello que de tal manera nos parece extraño y ajeno. La inmovilidad es también caída; la caída ascensión; la presencia, ausencia; el temor, profunda e invencible atracción. La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la unidad, pues necesitamos del Otro para aprender a re- conocernos a nosotros mismos. Sólo a través del Otro el ego se conquista a sí mismo. El precipitarse en el Otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados. *Cesa la dualidad* estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos.²

² Ibid. Pág. 133

De esta forma vemos que en el discurso de la alteridad se hace concreta la expresión de la diferencia. En lo que corresponde al uso semántico de los conceptos Otredad y alteridad, entenderemos por Otredad, la presencia física de lo Otro, o una circunstancia particular que se me aparece como no- familiar, es decir una situación ajena al flujo de experiencias de la subjetividad. En lo que atañe a la noción de alteridad definiremos alteridad como el carácter inmanente a la Otredad, es decir todo lo que se refiere a su carácter de excepcionalidad, todo lo relacionado con la diferencia, Rasgo que define la esencia de la Otredad, tales nociones están *imbricadas*: no se puede hablar de una sin hacer alusión a la otra.

En efecto, la experiencia de la alteridad es la experiencia del sufrimiento, de la negación, de la sin razón, del *deseo*, del erotismo, del goce, pues la carne es la voluptuosidad de la apariencia que devora al ser, de la enfermedad, de la angustia, de la muerte, de la violencia cotidiana, del estar perdido-en- medio-de-la-multitud-anónima, de vernos enfrentados contra las fuerzas hostiles de la naturaleza al igual que la destrucción del mundo natural por la mano del hombre, además la experiencia de lo otro se nos devela en la catarsis de la liberación, en la enajenación de la sociedad de masas, en la lejanía (pues estar en tierras extranjeras y conocer por primera vez a una persona también constituye el cúmulo de experiencias que definen la esencia de lo Otro). También el amor hace patente el misterio de la comunicación intermonádica pues nunca sabremos en realidad si el Otro nos ama en verdad o si sólo esta fingiendo, no hay manera pues de saber que sucede en la mente del ser amado.

En suma, la experiencia de la *diferencia* trasgrede los propios límites impuestos por la racionalidad instrumental y objetiva, dado que pone en tela de juicio la pretensión altiva del pensamiento racional de autoconstituirse como el único fundamento válido de todo lo existente. Pues ¿hasta qué punto lo real es racional y lo racional es real cómo lo expresaba, en su momento Hegel? Por tal motivo es necesario aclarar que la realidad donde se moverá la noción de alteridad será la existencia, es decir, ese ámbito de la realidad humana donde los hombres sufren, desean, construyen, destruyen y debaten ideas, ese universo multidimensional donde los Otros interactúan con los Otros, donde construyen sus propias interpretaciones e ideas sobre el mundo. Así, pues, el refrán popular que reza: “cada cabeza es un mundo” se ajusta correctamente a nuestra interpretación. Dado que cada conciencia es un fragmento de realidad escindida de otra realidad. En este sentido, toda otredad es una contraparte de un fragmento de realidad. “todos estamos solos, porque todos somos dos. El extraño, el Otro, es nuestro doble. Una y otra vez intentamos asirlo. Una y otra vez se nos escapa. No tiene rostro, ni nombre, pero esta allí siempre, agazapado. Cada noche, por unas cuantas horas, vuelve a fundirse con nosotros. Cada mañana se separa (...). El Otro esta siempre ausente y presente. Hay un hueco, un hoyo a nuestros pies. El hombre anda desaforado, angustiado, buscando a ese Otro que es él mismo³. Afirmar Paz. De este modo toda conciencia reclama otro pedazo de conciencia que le de sentido a su realidad particular. Lo cual evidencia que la conciencia siempre es conciencia de algo. Por eso toda conciencia remite a un afuera, a una exterioridad que le da o le dona su sentido originario.

³ *Ibíd.* Pág. 134

Ahora bien, la premisa husserliana de que toda conciencia es conciencia de algo no sólo es válida epistemológicamente, sino ontológicamente. Ya que las relaciones sociales se fundan en la interacción con la diferencia, y es sobre este trasfondo donde las relaciones intersubjetivas cobran sentido. Para Hegel, la esencia no es independiente de la existencia, lo que somos, lo somos gracias a que *existimos*. Lo cual tiene un trasfondo histórico, pues el hombre no *existe* por fuera de la historia. La fenomenología de Hegel es, entonces, “existencial” como la de Heidegger. Y debe servir de base a una ontología. Y no solamente con la filosofía existencial de Heidegger, pues, la *fenomenología* hegeliana ha revelado ser una descripción sistemática, completa y fenomenológica en el sentido husserliano del término pues ha intentado poner de manifiesto las actitudes existenciales del hombre haciendo un análisis ontológico del ser en tanto tal⁴.

Hay que señalar que la experiencia de la alteridad ha sido opacada por el discurso racional y cuando hablo del discurso racional me refiero a la tendencia de la metafísica occidental que se inicia desde Parménides. La experiencia científica no puede captar en su seno la aparición del fenómeno de la otredad. O ¿es que acaso podemos captar matemáticamente la existencia del prójimo? ¿Cómo podemos develar nuestro ser en medio de ecuaciones cuadráticas, matrices, líneas, puntos, signos y cruces? ¿Es la abstracción un medio adecuado para establecer vínculos originarios de sentido? Si fuéramos máquinas tal vez, pero somos humanos y por ende la articulación con la realidad sensible es una parte

⁴ KOJÉVE, Alexandre. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires: ED. La pleyade. 1971. Págs. 43 y 65. Esta relación también se encuentra en Sartre en el *Ser y la nada*, en un apartado llamado *Husserl, Heidegger, Hegel*.

constitutiva de nuestro ser. Por eso coexistencia y búsqueda de sentido están conectadas como el hombre con la realidad. Todo esta en movimiento, en constante interacción con el devenir del mundo y esa es la gran verdad que desde Parmènides se nos oculta. Ese ámbito donde se hace patente el devenir del ser es el mundo de la vida, ese trasfondo dinámico donde nacen las grandes aporías de la ciencia y la filosofía. La abstracción no es más que otro momento de la verdad, sin embargo, el mundo de la vida es aquella totalidad en donde el espíritu naufraga y se pierde hasta finalmente volver sobre sí. Pero esa aventura del pensamiento no sería posible sin la contradictoria facticidad del Otro. Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* trata de superar la tendencia al solipsismo de la conciencia trascendental para restaurar de este modo la intersubjetividad de las conciencias. Entretanto mi ego es ante todo cuerpo, por ende, no hay manera alguna para concebir al Otro por fuera de la corporalidad que lo hace mundo. El cuerpo presente del Otro es Otro yo, otra experiencia en el mundo, siendo que es otra experiencia radicalmente diferente a la mía. Por eso, la yoidad del Otro me resulta extraña e inaccesible debido a la profunda subjetividad del carácter del Otro. No obstante, en la dialéctica de la vida cotidiana reconocí la alteridad del prójimo a través del intercambio simultaneo de vivencias por medio del diálogo, el gesto y porque en últimas el Otro al igual que yo también es cuerpo. Tenemos, entonces que para Husserl el Otro se presenta como un misterio acompañado de una sensación de perplejidad debido al carácter impredecible inmanente a la conciencia. Por otro lado, el pensamiento husserliano sostiene que el mundo siempre está dado, preexistente a nosotros, y no como lo concibe el pensamiento moderno en el que el mundo es una reducción racional de mi subjetividad. Aquí Descartes se equivoca porque el mundo siempre ha existido antes que su ego. De esta forma, la única realidad vital es la del mundo

de la vida, donde el Otro se hace patente en su carnalidad, donde no es sólo algo sino parte constitutiva de mi existencia.

Dentro de este proceso el pensamiento se ha separado de lo que le concedía algún tipo de sentido, la realidad concreta, para situarse en un plano ideal y abstracto donde el pensamiento se *extraña* en su propia trascendencia. De ahí, que la pregunta por los fundamentos de la realidad sea, en esencia una pregunta esquizofrénica. Así, cuando la conciencia inicia- contrafácticamente su proceso de formalización en el que gradualmente se va desprendiendo de todo elemento material o sensible, la conciencia clara y evidente aniquila la sustancia trascendente que le confería algún sentido a la existencia del hombre en el mundo.

La corporalidad hace parte de los elementos con los que accedemos al mundo del Otro ésta ha sido negada, marginada, y alejada de la racionalidad pues tradicionalmente se había asociado el cuerpo con las pasiones y estas a su vez con la dimensión frágil e irracional del ser humano. El cuerpo del Otro nos hace una invitación, una invitación que esta más allá de nuestro ser. Es una experiencia que está más allá de la razón. Al Otro no lo podemos enredar entre esquemas, el yo y lo Otro no se deja dominar, no se deja totalizar mediante el concepto; y por ende no puede cerrarse sobre lo Otro, no puede comprenderlo. No hay pues conceptualidad del encuentro en el cara-a-cara, éste se hace posible por lo Otro, por lo imprevisible. El otro es refractario a la categoría⁵. La experiencia científica tiende a negar

⁵ DERRIDA, Jaques. "*Violencia y metafísica*". Barcelona: ED. Antrópos. 1989. En: Escritura y diferencia. Pág. 128 y ss.

las diferencias. Nos hace homogéneos, simples artefactos orgánicos, meras máquinas vivientes; carentes de espíritu. La ciencia cosifica las relaciones entre los cuerpos porque los contempla simplemente como *cosas entre cosas*. Por eso la experiencia entre la Otredad y la conciencia es una experiencia extraña que desata un choque de fuerzas, tensiones y un universo frágil de contradicciones.

Tenemos entonces que, el contexto propio de lo cotidiano mantiene al hombre inmerso en un constante actuar e interactuar con los Otros, interactuar que como tal denota cierta naturaleza social cuando se toma en cuenta al Otro como fundamento en nuestra constitución como sujetos, como cuerpos vivientes que experimentan el mundo en infinita relación con el Otro, en una insaciable intersubjetividad que nos aborda.

Así la experiencia de la alteridad es un reconocimiento carnal que hace el yo del Otro, reconozco que el Otro es *leib* (cuerpo viviente), y que su humanidad no es simplemente el reconocimiento de un *korper* (cuerpo físico o mecánico) en medio de las cosas, como si no portara una esencia humana. Desde esta perspectiva el Otro como carnalidad viviente se presenta ante mí como una conciencia encarnada, como un cuerpo receptor de experiencias y vivencias. El cuerpo visto como carnalidad viviente reviste de sentido a este mundo donde se ha reducido el cuerpo a mero *korper* a mera cosa. A veces olvidamos que gracias a este cuerpo, (como gesto, rostro expresión) el fundamento del mundo como realidad tiene un sentido. De manera que, el contacto con otros cuerpos resalta la importancia que tiene la alteridad para el reconocimiento.

El cuerpo como *leib* y como conciencia encarnada en este mundo, no evita el contacto con otros cuerpos, pues la misma naturaleza humana del hombre lo empuja a relacionarse con esos Otros, en el vasto mundo de la convivencia. El hombre no es un ser aislado de las cosas, ni de las relaciones humanas, es un ser que vive y se relaciona con Otros en una incesante búsqueda de sentido a su mundana humanidad.

En los párrafos siguientes trataremos de analizar la problemática del Otro a través de la visión de Husserl, de Heidegger y Hegel. En efecto tales autores al momento de ver el problema del otro partieron de la crítica al ego cartesiano al cual denunciaron de caer en un inevitable solipsismo⁶. Por eso, en lo que sigue trataremos de ver como cada autor desarrolla por su cuenta el problema de la otredad, sin perder de vista las conexiones entre uno y otro autor. Dado que cada autor aporta un elemento de comprensión nuevo al problema de la otredad. Por ejemplo en lo que atañe a la corporalidad hemos tomado como referencia al Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*, sin embargo, en el Hegel de la *Enciclopedia* esto también se haya tematizado pero muy someramente. Mientras que en Heidegger por otra parte, la noción de corporalidad es un concepto implícito pues Heidegger en *Ser y tiempo*, analiza al individuo desde la cotidianidad y para hacerlo debe partir del cuerpo, ámbito que Heidegger deja sentado sin ningún problema. Como vemos cada autor aporta desde su enfoque una luz al problema de la otredad filosófica, por eso nosotros no hemos tomado como referencia aun solo autor ya que de hacerlo estaríamos dejando de lado muchos elementos de juicios fundamentales para la comprensión del problema de la otredad filosófica. Así pues, cada autor parte de un contexto el cual varía en

⁶ Tal como lo vimos en el §1.

su contenido, sin embargo, a pesar, de las diferencias los autores coinciden en la crítica al solipsismo cartesiano y al hecho de que el proceso de identidad individual no es un proceso solitario sino un proceso mediado precisamente por la otredad.

§ 5. La fenomenología de Husserl en la experiencia del Otro.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl hace análisis exhaustivamente crítico de las *meditaciones metafísicas* de Descartes, en este texto el filósofo alemán sostiene que la constitución de la experiencia del ego no se da en solitario sino que es un proceso que tiene su horizonte de sentido en el contexto de la intersubjetividad.

El problema del Otro como tal, tuvo inicio con Husserl en sus meditaciones cartesianas. El filósofo alemán se chocó con este problema justamente cuando intentaba fundar las bases de su proyecto fenomenológico. Al notar que tal empresa lo estaba conllevando a un inevitable solipsismo, de repente, se le atravesó el otro. Así es, Husserl no tuvo más salida que acoger al Otro y abordarlo en su infinita alteridad, para fundamentar las bases del yo en constitución.

Ahora bien, fenomenológicamente hablando la experiencia de lo Otro, (no-yo) se me revela, en cierta forma, como experiencia de un mundo objetivo y como experiencia de Otros⁷. Solo en la experiencia del Otro, se me exterioriza el mundo como objetivo, así, el

⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Paulinas. Citado por: Luis Sáez Rueda en su texto Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta. 2003. Pág. 61.

mundo es como tal gracias a que existen los Otros, investidos por una inevitable reciprocidad con el entorno. En efecto, hay mundo porque hay hombres que invierten sus vivencias y experiencias en una insaciable interacción y recreación con ese mundo, creación que como tal, siempre ha estado presente y desde antaño; frecuentando los cuerpos de nuestros antepasados, está en el presente de nuestro cuerpo y estará presente en el futuro carnal de nuestra vida. De manera que, y correspondiendo lo dicho, en el contacto e interacción con los Otros voy descubriendo el mundo como objetivo, real, preexistente y presente ante mi cuerpo como conciencia encarnada. En este sentido, el mundo como realidad objetiva, es posible solo por la existencia de seres en mutua relación. En la medida que se trasciende al Otro se va constituyendo el sentido del mundo como existente:

El mundo es el espacio en el que los cuerpos mediante diferentes manifestaciones hacen posible que haya hombre. Solo en el mundo puede haber cuerpos y si hay mundo es por que hay cuerpos que son trascendidos. Por consiguiente si existe el hombre es por que existe el mundo, y si existe el mundo es porque esta dada la posibilidad de comunicación entre quienes formamos dicho mundo.⁸

Este párrafo describe perfectamente cómo el mundo se legitima en su naturaleza exterior, a partir de su correspondencia con el hombre. En este sentido, el mundo, en tanto que existente, esta dado ante mí, gracias a esa posibilidad de interacción (ya sea en el lenguaje o en el gesto) con Otros seres que, en la naturaleza misma del contacto, me revelan el mundo como realmente existente. Ciertamente el mundo se me deja ver en el contacto y comunicación con Otros hablantes que, por la misma esencia del lenguaje, me comunican la verdad material del mundo. En efecto el hombre existe en un mundo donde esta dada la

⁸SARTRE, J.P, *El Ser y la Nada*. ED. Losada, Bs. As., 1972. Citado por Marta Bayarres en la "relevancia del otro en la filosofía sartreana". En: <http://www.i-services.net/membres/forum/messages>.

posibilidad de interacción con Otros seres, en un horizonte abierto de sentidos y significados. De cualquier modo, ver el rostro del Otro es hablar del mundo⁹. Por lo tanto, si existe, el mundo es porque es compartido por una comunidad de hombres en una insaciable reciprocidad.

Lo que nos evidencia el pensamiento Husserliano del Otro es que, el ego en tanto que yo, no es una esencia aislada de los Otros. El ego constituido en el seno de cada vivencia no solo tiene experiencia de si mismo como *Leib* (cuerpo vivo) sino también de los Otros que se constituyen en mi como otros cuerpos vivos experimentando el mundo desde una inevitable particularidad. En esa medida, el ego como experiencia en un mundo común y compartido no sólo se siente así mismo, también siente a los Otros que a su vez se constituyen como el fundamento y el sentido de mi existencia en este mundo terrenal. Cierto es que, la relación con el Otro no se produce fuera de este mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído. La relación con el Otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al Otro¹⁰. En este sentido, *experimento*¹¹ al Otro en cada vivencia, me constituyo en él y él se constituye en mí en un proceso vivo de interacciones. De manera que, el ego como vivencia pura en el mundo, experimenta al Otro como particularmente ajeno, como algo que escapa ineludiblemente a su esencia y se le plantea como otro cuerpo (*Leib*), como otra experiencia viva de este mundo:

⁹ LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca: ED Sígueme.2002.Pág. 192.

¹⁰ *Ibid.* Pág. 191.

¹¹ Aquí experimentar significa el contacto de vivencias con los Otros en el mundo de la vida, algo muy diferente al término experimentar, el cual hace alusión a la experiencia científica que lleva a cabo el científico cuando realiza algún experimento o intenta desarrollar una teoría.

Yo en mi experiencia propia no sólo tengo experiencia de mi mismo, sino también en la forma especial de la endopatía del Otro. Se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial, como capta también, en la forma de su endopatía trascendental, a Otros, a Otros egos trascendentales (aunque éstos ya no están dados en originalidad y evidencia apodíctica simple, sino en una evidencia de experiencia externa). <<En >> mi tengo experiencia del Otro, lo conozco; en mí el se constituye, reflejado apresentativamente, y no en tanto que original.¹²

Husserl nos deja claro que, el ego como tal, también tiene experiencia de otros yoes en tanto que otras vidas intencionales. Esta verdad Husserliana nos evidencia además, que en el devenir cotidiano siempre estamos con otros experimentándolos en cada vivencia diaria. Pues esa contingencia que nos abraza como cuerpos en el mundo de la vida nos hace seres en relación, debido a que esta misma contingencia nos avisa que no podemos vivir sin el Otro. Me relaciono con el Otro en un incesante juego lingüístico donde intercambiamos ideas, anécdotas, valores, experiencias diarias que en cierta forma llenan de sentido y de significados a ese mundo de la vida donde, la interacción y el diálogo son constructores de un infinito universo de sentidos y significados. Es como si a través de ese intercambio reciproco de vivencias se enlazaran dos mundos (el del ego y el alter) aunque en realidad es uno solo. Es como si la palabra y el gesto del Otro nos asegurara la existencia de todo cuanto existe ya que esta es “una exterioridad que transmuta lo vivido en algo que le es ajeno”.¹³ En este sentido “el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad”¹⁴. En el lenguaje interactuamos con lo extraño, con lo ajeno, de ahí que “el discurso sea experiencia

¹² HUSSERL, Edmund. Meditaciones Cartesianas. *Quinta meditación*. México. ED Fondo de Cultura Económica. 1986. Págs. 218-219

¹³ SCWARTZMANN, Félix. Teoría de la Expresión. Chile. ED Universidad de Chile. 1967. Pág. 116-117.

¹⁴ LEVINAS. Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 96.

de algo absolutamente extraño, <<conocimiento>> o <<experiencia>> *pura, traumatismo del asombro*"¹⁵.

Pareciese que, el canal comunicativo que instauro con el Otro funcionara como especie de puente entre dos mundos donde, a su vez se entrecruzan y chocan ideas, revelándose así una naturaleza contradictoria que diferencia al ego del alter. De modo que, la experiencia de la alteridad se nos revela como una inevitable interacción verbal con el Otro en el mundo de la vida, pues, todo lo que podamos llegar a saber del mundo y de nosotros mismos lo sabremos gracias a la insaciable comunicación que mantengo con el Otro en la vida diaria. De tal forma que, en el lenguaje como experiencia originaria con la alteridad puedo llegar alcanzar el conocimiento de mi mismo y del entorno que me rodea. En efecto, uno nunca termina de conocerse hasta que encuentra al Otro. Así es, si queremos llegar a un conocimiento amplio de nosotros mismos, debemos resignarnos a vernos por los ojos ajenos. El Otro, en la reciprocidad del contacto diario, llega a ver en mí cosas que ni yo mismo conocía. Es como si me impulsara a hacer cosas que en el frío aislamiento yo no haría, por su influencia logro conocer aptitudes que en solitario nunca hubiera podido conocer. Así el Otro va introduciendo lo que no estaba en mí.¹⁶En este sentido nos descubrimos encontrando al Otro porque "sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir"¹⁷.

El lenguaje es invitación y apertura al rostro del Otro, oigo su voz desde fuera, su rostro siempre esta en relación conmigo en cada diálogo, en cada tertulia, en cada anécdota de la

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 97.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 277.

¹⁷ *Ibíd.* Pág.97.

vida, pues, el rostro es en cierta forma facilitador del contacto. El Otro es relación en la vida diaria donde siempre experimentamos el cara a cara con ese Otro que me interpela, me cuestiona, me confiesa, y me comunica, en una inevitable interacción verbal. Ese cara a cara que se da en la exterioridad denota cierto vínculo verbal con el Otro. Así, el Otro se me revela cotidianamente en el lenguaje, como si en el mismo acto de hablar se reflejara una petición por el Otro:

Hablar, en lugar de dejar ser, solicita al Otro. La palabra resalta sobre la visión... El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no alinea en el mismo. Permanece absoluto en la relación.¹⁸

En efecto, la significación de las cosas y de Otros seres con vida, surge con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje como tal es la relación con el Otro¹⁹. El habla como materia prima del lenguaje, revele la espontaneidad de los poderes del cuerpo viviente²⁰. El lenguaje denota cierta naturaleza común entre seres que comparten un mundo común. La palabra es relación, apertura y contacto con el Otro en ese mundo cotidianamente compartido. Hablar es aceptar esa naturaleza común que nos hace seres en relación:

El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de la individualidad a lo general, porque ofrece mis cosas al Otro. Hablar es volver al mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posición en común.²¹

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 208 y ss.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 220

²⁰ MERLEAU, Ponty. *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964. Pág. 121. Citado por Luis Sáez Rueda en: *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. ED Trotta. 2003. Pág. 109.

²¹ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. Op. cit. Pág. 99.

De manera que en el lenguaje el Otro me descubre y de cierta manera configura mis experiencias. Porque siempre hay algo que falta en mi cuerpo, y el Otro como exterioridad es el complemento que llena *de sentido* la precaria constitución de mi existencia. "Solo al abordar al Otro asisto a mí mismo"²². Pues "sin el Otro, el yo tampoco puede ser sí mismo, y sin su presencia no puede existir significado alguno"²³. De ahí, que "la significación es lo infinito, es decir, el Otro"²⁴.

Vemos claramente como el Otro se constituye en mí como otra experiencia en el mundo, como un ser que se regocija en la experiencia viva de este mundo tal como yo me regocijo en él:

Experimento a los Otros- y como realmente existente-en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; y, por un lado, como objetos del mundo- no como meras cosas de la naturaleza, aunque, en un aspecto, también así. Están también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece²⁵.

De modo, tal que en cada vivencia *experimentó* al Otro como parte de un mundo común y compartido, lo constituyo en mi vivencia como un Otro que le da sentido a mi experiencia en este mundo²⁶. Me experimentó frente a Otros egos que experimentan el mismo mundo pero de manera distinta. En esa dinámica el yo se constituye en cada vivencia mientras que

²² *Ibíd.* Pág. 195

²³ GUILLOT, Daniel. Ensayo sobre Dussel y Levinas. ED Sígueme. Salamanca.1987. Pág. 15. Citado por George González González en La filosofía de la Liberación de Dussel en "Para una ética de la Liberación en Latinoamérica. En: <http://serbal.pntic.mec.es/ApartelRei>.

²⁴ LEVINAS. Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 226.

²⁵ Husserl. Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pág. 151

²⁶ Téngase en cuenta que el ego como parte de este mundo cobra presencia a partir de cada vivencia. Sólo a través de las vivencias el ego cobra presencia en el mundo para ser objeto de la mirada del Otro. De manera que a través de la experiencia la realidad hace acto de presencia. Así tanto el ego como el alter se patentizan en el seno de cada vivencia.

el Otro como tal es el sentido constitutivo de esa vivencia. Luego entonces, el mundo como campo de experiencias se devela cuando el yo crea, habla, actúa y se relaciona con lo Otro, con lo externo, con ese Otro que abocado en el afuera afirma mi sentido de ser en el mundo. De manera que, el mundo adquiere significado sólo por la presencia del Otro que está conmigo en cada relación:

Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema con una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas.²⁷

En suma, los Otros no están en el mundo como meras cosas u objetos aunque las relaciones cotidianas parezcan revestirlas de cierto matiz instrumental²⁸. El Otro es también sujeto de actos y autor de su propia vida intencional. De manera que el Otro como exterioridad es correlato de mi realidad, testigo fiel de mi vida intencional, de mi experiencia como *leib*, cuerpo vivo en el mundo. Por lo tanto, no hay razón alguna que justifique la negación total del Otro pues siempre está allí presente ante mí como otro campo de vivencias, como otra conciencia que se recrea e interacciona con el mundo a partir de su *leib*. Después de todo tengo experiencia de mí mismo al igual que la tengo de los otros:

Los otros entrelazados con cuerpo vivos, como cuerpos psicofísicos están en el mundo, los experimento como sujetos de este mundo; como experimentando este

²⁷ LEVINAS, Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 222.

²⁸ Un ejemplo claro de esto son las imágenes presentadas por la pornografía, el *gore* (imágenes violentas y sangrientas) que se pueden encontrar por Internet las cuales hacen una representación deshumanizada y grotesca del cuerpo donde éste se convierte en blanco de una violencia infinita. Nosotros *reconocemos* el cuerpo como *carnalidad* pero esta interpretación no debe reducirse al simple reconocimiento del cuerpo como sólo *carne sin ningún tipo de expresión*. Por el contrario el cuerpo al que aludimos a lo largo del texto es el cuerpo vivo (*leib*) como la expresión natural y humana del hombre.

mundo, este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los Otros²⁹.

Entonces teniendo experiencia de mí tal como la tengo del mundo, también tengo experiencia del Otro como parte esencial de este mundo que nos es común a todos. En este sentido, al tener experiencia del mundo también tengo experiencia de los Otros que constituyen este mundo a partir de un universo infinito de experiencias particulares. El Otro en su singular forma de ser aprehende el mundo desde su peculiar círculo de sentido.

Ahora bien, ¿qué es lo que le permite al ego experimentar la realidad de lo ajeno? ¿Qué conlleva al ego a reconocer que hay otros *leib*, cuerpos vivos, que aparecen en el mundo como experiencia de lo ajeno? ¿Qué es lo que, dentro de la esfera privada del ego, remite por su esencia al cuerpo del Otro inmerso en la realidad exterior del mundo? En suma, ¿Qué es lo que nos permite hablar, desde Husserl, de un alter ego que remite por su esencia a mí mismo?

La conciencia (el ego) es en esencia intencional. Dicha intencionalidad está referida a lo externo, a la realidad del mundo de la vida, y se constituye como el suelo nutricio del cual se alimenta esta intencionalidad. En este sentido, la conciencia logra consolidar sus

²⁹ HUSSERL Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pág. 151

contenidos gracias a esta intencionalidad (que la legitima como tal) que remite por su esencia a lo ajeno, al mundo como realidad exterior³⁰.

La dimensión de lo mío propio como ego, tal como lo denomina Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, comprende la intencionalidad, que, como lo mencionamos anteriormente, esta dirigida a la realidad de lo ajeno, al Otro como realidad exterior. Gracias a esta intencionalidad y a este cuerpo vivo *me es* posible la aprehensión carnal de los contextos de sentido. En esta intencionalidad (que puede ser interpretada en Husserl como cuerpo ya que ésta en esencia remite al mundo como realidad exterior y al cuerpo del Otro como inmerso en esa realidad) se constituye el sentido de un ser que, en cierta forma puede llegar irrumpir mi ser concreto como *monada*, pues el Otro con su intencionalidad trasciende lo mío propio y mi subjetividad. En esa medida, la conciencia es en esencia intencional, esta esencia intencional arrastra al ego a algo ajeno que escapa de su esencia, de su ser, esto ajeno es el Otro que se refleja en mí como cuerpo dotado de unas capacidades iguales a las mías. Gracias a esa naturaleza intencional me es posible captar al mundo y a los Otros que lo constituyen como tal. Asimismo esta intencionalidad, en continuo dinamismo, me lleva a la dimensión de lo extraño, de lo ajeno, pues su esencia está dirigida allí. No obstante, el mundo como experiencia, y los Otros que viven este mundo en una inevitable particularidad, llenan de contenido y de sentido a mi conciencia. Pues, el mundo se configura en mi intencionalidad ya que todo ser es contenido de la conciencia.

³⁰ Podemos decir que Husserl logra acceder a la realidad gracias a esa intencionalidad que constituye los contenidos que legitiman a la conciencia. De manera que, en la intencionalidad yo me conecto con el mundo, como si fuese un puente que facilitara la conexión entre mi ego y el mundo propiamente dicho.

Evidentemente conciencia es <<conciencia de>> gracias a esa intencionalidad que la constituye como tal. La conciencia es efectivamente conciencia de algo y el <<de>> en <<conciencia de>> es el <<de>> de intencionalidad.³¹ De esta manera, conciencia es <<conciencia de>> de algo que esta afuera, exterior, es la presencia del Otro, es su voz que traspasa lo mismo y es el Otro. La intencionalidad de <<conciencia de>> es atención a la palabra o recibimiento del rostro del Otro.³²

La conciencia está condenada al mundo y no tiene más salida que manifestarse en un cuerpo: “La conciencia no es una entidad espiritual, sino una intencionalidad que no es nada <<en sí>> misma, pero tiene que habérselas con el mundo en el cual está y que se expresa en un cuerpo, esto es, en una facticidad”³³.

Como se ha dejado notar, la subjetividad, en tanto que creadora de sentidos, sólo es posible por la presencia del Otro. Pues sólo en la presencia viva de la alteridad esta dada la posibilidad de una subjetividad que llene de sentido mi ser y mí estar en el mundo. Podemos hablar propiamente de subjetividad, sólo cuando el Otro se presenta ante mi conciencia, pues, ésta surge en el momento que captamos a este Otro en la exterioridad del mundo. De manera que la subjetividad brota solo cuando el Otro es abordado en su infinita

³¹ SEARLE, Jhon. El Redescubrimiento de la Mente. Barcelona. ED Crítica. 1996. Pág. 96

³² LEVINAS. Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 303.

³³ FERRATER, Mora, José. Diccionario de filosofía. Barcelona. ED Ariel. 2001. Pág. 3171. En el artículo referente a la conciencia.

alteridad! Empero, sin el Otro no hay subjetividad, pues, esta se funda en el Otro propiamente dicho.

Cierto es que Husserl logra captar al Otro a través de esa esencia intencional de la conciencia. Evidentemente, esta intencionalidad, sedienta de realidades, encuentra al Alter ego que; en el devenir cotidiano se me presenta como un ser ajeno que constituye mi realidad. Un Alter que como tal, posee las mismas características que tiene el ego para aprehender el mundo. Así, el Otro es como yo, capaz de actuar y de pensar, su capacidad de pensamiento y reflexión es igual a la mía en su totalidad. Mi existencia al igual que la del Otro muestra la misma forma intencional, posee un mismo campo de experiencias y un universo frágil de sentidos. Percibo al Otro como cuerpo viviente, como otro modo de ser, como otra esencia, como *soma* o cuerpo sensible que siente, vive y sufre la realidad del mundo exterior. Este Otro posee al igual que yo un campo de vivencias y una vida subjetiva que configura el mundo como contexto de sentido. En efecto, es un alter que, como yo, puede, en cierta forma, proyectarse sobre sus actos y pensamientos, puede aprehender al mundo desde distintos ángulos, representar el mundo a la luz de sus propias percepciones, a la luz de sus propias convicciones. El Otro al igual yo es movimiento, rostro, expresión, gesto, huella carnal en el mundo. En este contexto podemos ver como el Otro es constituido en mí por analogía. Pues, este Otro con su cuerpo físico, como cuerpo orgánico es percibido en mí de forma *analógica*, desde mi propio cuerpo orgánico, a razón, de que este Otro posee un cuerpo con las mismas afecciones, pasiones y *capacidades cinestésicas* y de *aparición* que yo poseo para aprehender el mundo. De manera que, no hay razón alguna para negar al Otro, pues, sencillamente lo que veo en el Otro se ve en mí, de la misma

manera por el Otro. Yo me veo en el Otro y el Otro se ve en mí. Así, lo extraño, lo ajeno solo me es accesible por vía de analogía, analogía de mi propio mundo primordial. Alter quiere decir, en este sentido, alter ego y el ego implicado soy yo mismo.³⁴ Lo extraño en este sentido tiene cabida en mí aunque sea como análogo de mi mismo. Es claro que, el Otro, dentro del esquema Husserliano, aparece como *analogon*³⁵ de mi propiedad primordial, como modificación intencional. Así lo deja notar el pensador alemán cuando alude:

Pero el segundo ego no está ahí sin más, dado propiamente el mismo sino que está constituido como alter ego, en donde el ego aludido como parte de esta expresión (<<alter ego>>) soy yo mismo en lo mío propio. <<El Otro>> remite por su sentido constitutivo a mí mismo; el Otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual.³⁶

Mirando las cosas desde esta óptica podemos decir que el ego, en tanto que ser de mundo, no puede existir, sino, constituyendo al Otro por analogía. El ego reconociéndose así mismo como cuerpo vivo logra constituir un legítimo nosotros en tanto que comunidad trascendental. En cierto sentido tanto el ego como el Alter son constituidos por procedimientos análogos y, aunque en cierta forma extraños entre sí, son vulnerables a aquella reciprocidad que da cuenta de su ser y su estar en el mundo. Con todo y lo anterior decimos que: el ego es y puede llegar a ser solo por el otro. Soy y me establezco en el mundo solo por la presencia viva del Otro revelado diariamente en la vida cotidiana. Lo conozco por empatía como otro ser que posee las mismas capacidades que yo tengo para

³⁴ HUSSERL. Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pág. 173.

³⁵ HUSSERL. Meditaciones cartesianas. Madrid. Paulinas. 1979. § 52. Citado por Luis Sáez Rueda en su texto Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta. 2003. Pág. 62

³⁶ HUSSERL. Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pág. 154.

vivir el mundo, es alguien que soy yo mismo y es el Otro. Es una relación entre el Otro como sí mismo y el sí mismo como Otro.

La experiencia de lo ajeno manifestado como un Alter ego, remite por su sentido constitutivo, por su esencia, a mí mismo pues, este a su vez es reflejo fiel de mí mismo. Este Otro como extraño, como experiencia ajena que no pertenece a mi esencia propia me sirve de referente para mi verificación como ser real, como ser de vivencias en este mundo. Sólo por el Otro puedo verificar el sentido real de mi existencia, es como si en la opacidad de su rostro se me revelara mi ser real en el mundo. Es Como si en la interacción con ese Otro abocado en el afuera, radicara el fundamento y el complemento real de mi existencia. De manera que, la totalidad de mi existencia está dada gracias a que hay otros rostros paseándose por el mundo.

El ego, abocado en la exterioridad, en medio de una gran multiplicidad, constituye el mundo a partir de la subjetividad. De modo que la experiencia del mundo en Husserl esta mediada intersubjetivamente. Tal como lo señala cuando dice:

Yo como hombre reducido al yo psicofísico, me constituyo como miembro de este mundo, como ser activo en este mundo junto con lo múltiple, exterior a mí. Yo mismo desde mi alma, desde mi conciencia constituyo particularmente el mundo, el sentido real de las cosas de este mundo y lo llevo intencionalmente en mí³⁷.

³⁷ *Ibíd.* Pág. 159. Sin embargo esto no debe entenderse como si el yo fuera una especie de residuo fenomenológico, es decir como si el ego fuera una cosa propiamente del mundo, pues de ser así no habría identidad individual, pues esto equivaldría a decir que la misma experiencia del mundo sería la misma experiencia subjetiva del ego. El ego como tal hace parte del mundo en tanto que interactúa con él sin embargo se diferencia de la experiencia del mundo porque el ego tiene sus propias vivencias. El mundo del otro ayuda a realizarme pero no me define como tal.

El Otro es el yo que yo no soy, aquel Otro del que tengo conciencia en cada vivencia diaria pues siempre esta ahí presente con su singular corporalidad que lo hace persona. Así, la experiencia de la alteridad se me revela, como la existencia de un sujeto distinto de mi yo o como diría Sartre un <<un yo que no soy yo>>. “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 fisonomía o por su psicología sino en razón de su alteridad misma”³⁸. Evidentemente el ego se encuentra inmerso en un mundo donde hay otros objetos con vida(los Otros). A estos Otros por cierta analogía los experimento como yoes que gobiernan psíquicamente en sus propios cuerpos orgánicos. De manera que, estar inserto en esa esfera mundana de la experiencia, es hallarse en el horizonte de esos otros yoes que son percibidos por mí a partir de esa experiencia exterior que es el mundo en su máxima expresión. Precisamente ahí donde percibo todo desde mi conciencia intencional me doy cuenta que no estoy sólo en el mundo, de que hay otras vivencias, Otras-realidades, otras vidas intencionales que atribuyen su singular sentido al mundo y a mí mismo. Es así como el individuo yo, en el horizonte del mundo de la vida, se encuentra con otros entes, con otros yoes que, con otros egos que al igual que yo piensan, reflexionan, crean, inventan, hablan, actúan sobre ese mundo que, en ciertas ocasiones de la vida puede tornarse como fuente de vida, inspirador de sentimientos humanos o puede ser en el peor de los casos el germen causante de tipo de sufrimientos, sufrimiento que como tal pone en tela de juicio el sentido humano del hombre.

El Otro está en el mundo y se convierte en correlato de mi vida intencional pues en el intercambio con Otros hablantes, da cuenta de mi vida y de mis acciones hechas con este

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. El tiempo y el otro. Barcelona: Ediciones Paidós. 1993. Pág.133

cuerpo vivo que se constituye como la memoria del mundo, cuando va dejando su huella carnal en este. En esa medida siempre estoy en presencia del Otro que se refleja en el mundo como rostro interpretando el mundo buscando su particular sentido en el.

Ahora bien, no podemos prescindir del mundo, pues, éste, se constituye como campo para mis múltiples experiencias como sujeto. El mundo no es una invención reciente, ya que, como se dejó ver en primeras líneas, ha estado frecuentando nuestros cuerpos desde tiempos inmemoriales: "El mundo objetivo está ahí para mí siempre ya preparado; es dato de mi ininterrumpida experiencia objetiva viva, y sigue en vigencia habitual también después del <<no estar ya teniendo experiencia de él>>".³⁹ Ese mundo como campo de experiencias, es donde pertenecemos todos y yo mismo. Este mundo que toco, camino, veo y siento con este cuerpo, permanece ante mí, es testigo inseparable de mis vivencias, de mi presente, mi pasado y lo será siempre en el futuro carnal de nuestra humanidad. No obstante, mi cuerpo como receptor de experiencias no tiene más salida que tomar como base ese mundo objetivo. Pues todo vivenciar concreto, todo acto concreto implica el mundo.⁴⁰ En cierta forma, el mundo ha sido testigo de catástrofes, violentado por el hombre de ciencia que, reduciendo todo a cosa, a objeto de estudio, se ha desprendido de este como entorno carnal, y lo ha reducido a mero metabolismo mecánico, simple materia prima. Lastima que esta visión del mundo de al cuerpo vivo (*leib*) cierto matiz mecánico, *korper* en su sentido más instrumental. Pero no hay que llegar a tal reduccionismo del mundo, pues, éste también se constituye como el mundo de la vida, el terreno de las vivencias, de la

³⁹HUSSERL *Meditaciones cartesianas*. Op. cit. Pág. 168.

⁴⁰ LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. Pág. 34- 43. Citado por Luis Sáez Rueda en su texto *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. ED. Trotta. 2003. Pág. 64

intersubjetividad y la interacción con el Otro en el diálogo y el trabajo en común. En suma, el mundo es un universo rico de experiencias que resaltan mi ser y el ser del Otro. “Es correlato de la subjetividad, que le confiere su sentido ontológico, y en virtud de la cual <<es>>. La subjetividad, en definitiva se presenta predonante del mundo”⁴¹.

Se ha venido argumentando, que el ego tiene experiencia de Otros cada experiencia real de este mundo. Pero ¿cómo se yo, que con respecto al Otro, también soy un alter ego? O ¿Cómo saber si el ego en relación con el Otro es un alter ego?

Teniendo en cuenta de que poseo un cuerpo orgánico en donde gobierno Psíquicamente y en el cual ejerzo mis *capacidades cinestésicas*⁴², se nos manifiesta en estas circunstancias que mi cuerpo orgánico vivo tiene diversos modos de darse en el mundo, uno de estos modos es el del aquí. Este modo de darse para el Otro (yo estoy aquí para ti) es característico en el ego en tanto que yo. Como cuerpo vivo me presento ante el mundo

⁴¹ HUSSERL, Edmund. La crisis de las ciencias europeas. Citado por Luís Sáenz rueda en: movimientos filosóficos actuales. Barcelona, ED Trotta, 2003. Pág. 53.

⁴² En Husserl todo acto realizado en el plano del mundo de la vida, viene acompañado de un “yo” que resalta y representa la particular presencia del ego como *Leib*. Gracias a las capacidades cenestésicas que me brindá este cuerpo vivo, yo como ego puedo proyectarme en el mundo a través de mis actos, actos que llevan en sí una autoría y una esencia particular. De ahí, que estas *cenestesias* incorporadas en el cuerpo vivo, como cuerpo sintiente, sean la que nos permitan decir: yo hago, yo puedo, yo muevo. En este sentido, en Husserl las cenestesias que comporta el cuerpo vivo, remiten a un “yo”, pues, con estas cenestesias, que transcurren en el <<lo hago yo>> y sometidas a mi yo puedo, logro empujar, trasladar, actuar con el cuerpo inmediata y mediatamente. Cfr. Meditaciones Cartesianas. Pág. 157. Así, la experiencia objetiva del estar en movimiento está sometida a la experiencia subjetiva del moverse (en lo que se incluye las experiencias del yo me muevo y del yo muevo algo). En este sentido, el moverse, es la experiencia constitutiva del cuerpo, como órgano de sensaciones o cuerpo somático, y al estar en movimiento (en tanto que hecho objetivo) el cuerpo se auto constituye a sí mismo como corporalidad espacial. En esa medida, para Husserl, si el yo me muevo hace parte de la experiencia subjetiva del moverse es precisamente porque se realiza en virtud de sensaciones cinéticas (cenestesia). De manera que, todo acto revelado en la exterioridad del mundo, remite en su esencia particular a un “yo” que habita este mundo en presencia carnal. Por lo tanto, cenestesia como capacidad y sensación de movimiento es un atributo que posee mi cuerpo vivo y me permite proyectarme y desarrollarme en la exterioridad del mundo.

como estando aquí y el cuerpo del Otro como estando allí (yo aquí y tu allí). Pero teniendo conciencia de mis capacidades cinestésicas (capacidad de movimiento en el tiempo y el espacio) y de aparición, yo puedo cambiar mi posición y situarme en el modo del ser allí del Otro, lo que implica que con respecto a mi posición yo puedo llegar a ser un alter ego para el Otro⁴³. Al experimentar semejante giro con respecto a mi posición (pasar del aquí al allí) me colocó en el lugar del Otro en donde lo percibo con esta capacidad de tener modos de aparición iguales a los que yo tendría en su lugar. Es decir yo puedo colocarme en el lugar del Otro y darme cuenta de sus cualidades *cinestésicas* y de *aparición*. De manera que el Otro al igual que yo posee las mismas capacidades de percibir y darse en el mundo. Con el modo de ser del allí yo logro percibir al Otro como centro de su propio mundo primordial, como aquel que gobierna su propio mundo (en donde le encuentra sentido a las cosas) en el cual yo me aparezco con el modo de darse allí. Por consiguiente el ego experimentando ese modo de darse allí toma conciencia de que con respecto al Otro, es un alter ego.⁴⁴ Es como si dejara de ser por un momento yo para ponerme en los zapatos del Otro, en donde me doy cuenta que él es también cuerpo vivo, que siente, vive y sufre la belleza y el terror de afuera.

⁴³ En esta posición del ego en el modo del ser allí tiene conciencia de que también para el Otro es un extraño. En este sentido, el ego reconoce, en este cambio de posición, que es un ser extraño para Otros egos (auto extrañamiento). Con ello supone que ese efecto de auto extrañamiento tiene lugar en cualquier Otro.

⁴⁴ Ciertamente el argumento por analogía implica que el Otro como alter ego reconozca al propio ego como alter. Pues, el reconocimiento de facultades es recíproco, tanto el ego como el alter poseen las mismas capacidades para aprehender el mundo, entonces, si el ego reconoce al Otro como alter, análogo de su propio *leib*, este alter, por la misma transferencia analogizante, también debe ver al ego como un análogo suyo. Por ende el alter teniendo las mismas facultades que tiene el ego para verlo, oírlo tocarlo, percibirlo, reconoce también que ese ego es un alter con sus mismas capacidades. Claro, ese alter como otro ego se va sentir como un aquí y va a ver al ego como un allí. Pues de eso se trata que ambos se reconozcan entre sí y no se nieguen en su alteridad. Después de todo son egos en insaciable reciprocidad.

El Otro se me presenta en múltiples y variadas experiencias, lo percibo, lo capto con mi mirada y con este rostro. Este Otro con su cuerpo estando allí, su cuerpo frente a mi cuerpo, se me da como realmente existente y con respecto a él yo también existo. El Otro puede llegar a alterar mi subjetividad, con su mundo puede llegar a afectar mi intimidad, puede causarme curiosidad y hasta deseos de cualquier índole. Con su intencionalidad trasciende lo mío propio, pues, a través del Otro es que constituyo el sentido de mi existencia y mi conciencia en este mundo. A partir de la relación con el Otro, como enlace originario con la realidad, es que podemos hablar del sentido del mundo como realidad objetiva. Sólo en la interacción con el Otro se hace posible el ser de un mundo de hombres y de cosas. En este sentido, decimos que, la experiencia es conciencia originaria porque siempre está dirigida a lo ajeno, a lo externo, a los Otros que como hombres, se me dan estando allí (y yo aquí) en persona ante los demás rostros, ante los demás hombres. El Otro es mundo, es presencia viva, cuerpo vivo que se recrea en la experiencia viva de este mundo, lo capto, lo toco, lo oigo, lo veo justamente desde mi sitio, con esta cara, con este rostro. Ejecutando un enlace de sentido con él le otorgo a mi vida, a mi existencia un valor significativo en este mundo terrenal.

El Otro es constituido por mí como *Leib* (cuerpo vivo), cuerpo viviente con subjetividad, pero ese carácter subjetivo del Otro, esa corriente subjetiva, en tanto que vida interior, no la logro percibir de la misma manera que percibo su *Korper* (cuerpo físico)⁴⁵. Esa vida interna, esa esfera donde el Otro gobierna y da su singular sentido al mundo, no la logré aprehender

⁴⁵ Cfr. § 3 de nuestro trabajo. Pero es decisivo que insistamos en la aclaración. El cuerpo como *Leib* es el cuerpo vivo, somático o sintiente, es el cuerpo animado y despierto para el mundo. Entiéndase como *Korper* el cuerpo físico, material objetivo.

de la misma manera que aprehendo su cuerpo físico. Es como lo plantea Searle cuando dice:

Pero cuando visualizamos el mundo con este ojo interior no podemos ver la conciencia. De hecho es la misma subjetividad de la conciencia la que la hace invisible de modo relevante. Si tratamos de dibujar la imagen de la conciencia de Otro, acabamos dibujando a la otra persona (quizás con una especie de globo saliendo de su cabeza). Si tratamos de dibujar nuestra propia conciencia, acabamos dibujando aquello de lo que somos conscientes. Si la conciencia es la base epistémica más fundamental para capturar la realidad, no podemos alcanzar de ese mundo la realidad de la conciencia. Por lo tanto no podemos capturar la realidad de la conciencia de modo en que, usando la conciencia, podemos capturar la realidad de otros fenómenos.⁴⁶

De manera que, aunque puedo observar fácilmente a otra persona, esta capacidad de visión no llega hasta los terrenos misteriosos de la conciencia. Conozco el rostro del Otro pero no su subjetividad, veo su cuerpo pero no sus pretensiones, miro sus ojos pero no lo que piensa. En esta dinámica es como decimos que el Otro es misterio, es extrañamiento o que el Otro es otra corriente de conciencia, es otro mundo, otra subjetividad, sólo puedo captar su presencia a través del cuerpo, puedo ver sus intenciones a través de sus actos en el mundo, puedo saber qué piensa a través del diálogo con él, pero aún así sigue siendo misterio. Es como si la conciencia fuera una habitación a la cual el ego y sólo el ego está autorizado a entrar. Sólo yo puedo penetrar en el interior del espacio de mi propia conciencia.⁴⁷ Sólo puedo darme cuenta que el Otro es otra conciencia, otro mundo, porque al igual que yo tiene un *Leib* (cuerpo vivo), soy consciente de que el Otro como carnalidad viviente, piensa y crea su propio mundo primordial en donde crea sus propias relaciones de sentido! Por eso, el conocimiento del Otro no es un conocimiento directo ya que el Otro no está dado originariamente, sino mediante una evidencia de experiencia externa. De tal

⁴⁶ SEARLE. El redescubrimiento de la .Op. cit. Pág. 108

⁴⁷ Ibid. Pág. 110

forma que al ego no le queda más salida que constituir al Otro por analogía. Entonces vemos que, no puedo percibir la subjetividad del Otro al igual que lo hago con su cuerpo físico, no tengo acceso directo a su conciencia, sólo reconociendo que es otra conciencia, que es otro mundo, puedo darme cuenta que no es tan fácil adentrarme en su vida interior. Pues el rostro del Otro, como manifestación desnuda ante el mundo, no es más que una mera apariencia. El misterio de su ser sólo me es revelado en el diálogo exterior con su rostro:

El Otro, entonces es exterioridad, y la manera de manifestarse, por su rostro, no es en verdad una manifestación de su ser, sino mera apariencia. Sólo la palabra expresa el misterio siempre de una manera exterior, y jamás interiorizado en mi mundo, del Otro.⁴⁸

A través del rostro se exteriorizan todo tipo de sentimientos, algunas veces nos ponemos a analizar las facciones, actos y gestos de un ser querido con el propósito de conocer sus pensamientos y afectos hacia nosotros. Tal es el caso de Poe que:

Deseoso de conocer los pensamientos y afectos de un amigo, dispone de su semblante, gestos y ademanes como un reflejo mímico de lo contemplado en el Otro. Intenta por esta vía, reconstruir la forma interior de la experiencia del prójimo, merced a un arreglo exterior. Lo cual es posible por cierta correspondencia expresiva, tal que el hecho de adoptar actitudes y muecas extrañas, contribuye a iluminar el conocimiento de la interioridad ajena.⁴⁹

De manera que, la expresividad del rostro del Otro nos puede brindar un conocimiento de su ser interior, pues, una lágrima puede significar que el Otro sufre una pena o que una cara sonriente es signo de alegría. De ahí que los pensamientos del Otro se revelen en su

⁴⁸ LEVINAS. Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 172.

⁴⁹ POE, Edgar A. La carta robada. Citado por: Félix Schwartzmann en: Teoría de la expresión. ED Universidad de Chile. 1967. Pág. 428

rostro como emociones.⁵⁰ Por tanto “en la resonancia luminosa de una mirada descubrimos las imágenes del mundo interior y exterior”⁵¹.

Como se ha dejado notar, el Otro es fundamentalmente exterioridad, y su carácter subjetivo no me es *patente* como su cuerpo. De ahí que el Otro se me muestre como misterio, provocando en mí una sensación de extrañeza, su rostro se me presenta como una realidad demasiado compleja revestido por una mezcla de signos y símbolos, un rostro que como tal muestra lo que es y lo que no es. En este sentido, me doy al Otro y el Otro se da en mí, por medio del diálogo y la interacción corporal que implica la recreación y el trabajo en la vida cotidiana. Pues “la relación con el Otro comporta algo más que relaciones con el misterio, es porque se aborda al Otro en la vida corriente, en la que su soledad y su alteridad...uno es para el Otro lo que el Otro es para uno. Se conoce al Otro por empatía, como a otro -yo-mismo, como alter ego”⁵². Pero, para expresar lo que hay en mí interior, y por ende comunicarme con el mundo necesito de un vehículo que me facilite dicha interacción. Así es, necesito del cuerpo para poder interactuar con el entorno y con los demás seres con vida. Necesitamos de una corporalidad que nos conecte con el mundo y con nosotros mismos pues, sólo a través del cuerpo podemos revelar el misterio que nos aborda en el interior. Así el cuerpo es como es, la representación viva, encarnada de la conciencia.

⁵⁰ Es como una hermenéutica aplicada al rostro para saber los pensamientos y sentimientos del otro hacia nosotros. Tratamos de estudiar la fisonomía del otro para tratar de entender que quiere decir ese otro en cada gesto facial. Esto es posible pero complicado ya que el rostro del otro siempre se torna traslúcido y misterioso.

⁵¹ SCWARTZMANN. Teoría de la. Op. cit. Pág. 227

⁵² LEVINAS. El tiempo y el Otro. Op. cit. Pág. 26.

§ 6. Corporalidad y mundanidad

El cuerpo ha sido tratado por fuera de su esencia humana, como si fuera una cosa aislada del carácter humano del hombre. A veces olvidamos que, gracias a este cuerpo, es posible la realización de un sin número de actividades que llenan de sentido nuestro ser y habitar este mundo. Es como si olvidáramos que:

El mediador con el entorno es nuestro propio cuerpo; más aún, es el que define el límite entre lo exterior y lo propiamente interior, corporal o personal. Sin embargo y extrañamente actuamos como si el cuerpo no existiese, pensamos como si la razón careciera de un sustrato físico, valoramos las experiencias en base a la emocionalidad o al intelecto, obviando frecuentemente lo corporal.⁵³

El cuerpo como manifestación carnal en el mundo, es considerado a veces como una cosa entre las cosas, pasando por alto que: “Es el propio cuerpo, en la existencia, el centro de engarce de la relación con el Otro, con el mundo y consigo mismo”⁵⁴ El cuerpo es el que ha sufrido todo el yugo de la opresión y la injusticia en la historia. Dejo de ser, el objeto de un discurso sagrado de la carne y paso a ser un objeto en un discurso médico donde este cuerpo es una máquina que debe ser controlado a través de apropiados regímenes científicos⁵⁵. Pero aunque el cuerpo vivo esté ausente de toda teoría, siempre estará en todas partes encarnado⁵⁶.

⁵³SERRANO, Claudio, A. “Modelos Interpretativos del Cuerpo”. En: <http://www.efdeportes.com/efd89/cuerpo.htm>.

⁵⁴ RICOEUR, P. Fenomenología de la Existencia, Enciclopedia francesa XIX, 19.10.8-19-10.12. Citado por Luís Sáez Rueda en su texto Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED. Trotta. 2003. Pág. 80

⁵⁵ TURNER, Bryan. El cuerpo y la sociedad. México, ED FCE. 1989. Pág. 64

⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 31

De este hecho, surge la necesidad de echar un vistazo al cuerpo para mostrar, desde la fenomenología de Husserl en cuestión y teorías allegadas, que no es sólo un pedazo de carne arrojado entre las cosas, sino que con toda su expresión reviste al hombre de vitalidad. Estoy en el mundo a título de cuerpo en relación con Otros cuerpos, estoy abordando este mundo donde no sólo me constituyo yo con mi cuerpo, sino que también soy constituido por muchos cuerpos abocados en esa exterioridad mundana. El contacto con Otros cuerpos es indispensable para la formación de la humanidad, pues, es en la interacción con otras corporalidades, donde se va constituyendo el sentido y el significado del hombre como realidad humana. Reconocer al Otro, en el contacto, como cuerpo, es reconocernos como parte de una misma humanidad. De manera que, en el contacto se va revelando el carácter humano del mundo donde, trágicamente se ha reducido el cuerpo a mero *Körper*. Un mundo donde la carne está tristemente enjaulada en las frías celdas del mecanicismo.

Ahora bien, el contacto con otros cuerpos es inevitable en el mundo de la vida pues, siempre estamos rodeados de cosas y seres con las que mantenemos relación. El cuerpo es vulnerable al contacto, este último se da en todas las esferas de la vida pues, gracias a él podemos expresar todo lo que se quiere y lo que se siente. Porque el cuerpo es la manifestación encarnada de la conciencia:

Reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, el encuentro ligado a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no es más que una con mi

existencia como cuerpo y con la existencia del mundo, y que, finalmente, el sujeto que soy yo, concretamente tomado, es inseparable de este cuerpo y de este mundo.⁵⁷

El cuerpo es indispensable para el conocimiento del mundo como tal, ya que este se constituye como el canal comunicativo entre el mundo y yo y él mismo habita este mundo; siente, vive, sufre, crea, inventa. Sin la certeza de mí estar afuera en cuanto cuerpo en el espacio de las cosas corporales, no hay ninguna certeza de mí estar dentro en mi organismo⁵⁸. Por este cuerpo estoy condenado al contacto, desde el creamos cultura, el es a su vez territorio y escenario de lo humano, el cual recorremos en cada caricia, lo aprieto en cada abrazo, lo pruebo en cada beso. Ese el cuerpo vivo, lleno de signos y significados, ese es el cuerpo que deseamos y anhelamos, el que en cada vivencia diaria veo, toco, oigo. Somos espectadores de aquellos cuerpos que constituyen el quehacer diario, sin los cuales no podríamos hablar propiamente de una vivencia pues, el cuerpo del Otro se me da originariamente en forma de vivencia. Es en el cuerpo y en el contacto donde experimentamos odio, pasión, rabia, amor, indignación, sentimientos que en cierta forma, resaltan las diversas manifestaciones del cuerpo en relación con el Otro y consigo mismo. Es el cuerpo el que desea y se deja seducir por el misterio y la voluptuosidad de otros cuerpos. Gestos, miradas y palabras que estimulan el deseo y el conocimiento del Otro. Mi cuerpo es carne: es el sitio corruptor del deseo pecaminoso y la irracionalidad privada.⁵⁹ El cuerpo es el refugio de secretos y sentimientos que a veces nos abstenemos a revelar por el temor o la timidez que provoca el afuera. A veces sentimos vergüenza de mostrar lo que

⁵⁷ MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Citado por Schwartzmann en Teoría de la Expresión. Chile, ED Universidad de Chile. 1967. Pág. 119.

⁵⁸ SCWARTZMANN. Teoría de la. Op. cit. Pág. 220.

⁵⁹ TURNER. El cuerpo y la. Op. cit. Pág. 33.

somos y optamos por usar mascararas, sumergiendo al cuerpo en un juego donde se miente, se finge y se oculta, es esa presencia inmediata y latente del Otro que a menudo nos causa vergüenza. Esta corporalidad es muy misteriosa a veces es y no es, a veces es una cosa y es otra, es ahí donde radica el verdadero juego del cuerpo, un juego donde entramos pero nunca salimos, un juego que se constituye en una forma de contacto donde no hay revelación, pero sí comunicación desde el gesto, el movimiento, y el habla. Este el cuerpo vivo, vitalizado, vulnerable al contacto, a cualquier hora, en cualquier lugar, él no elige el contexto. Es el cuerpo, sensible al sufrimiento y a la alegría, pues, el contacto encierra una ambigüedad, a veces puede ser una experiencia dolorosa y otras veces es una vivencia que llena de sentido nuestro ser. El contacto puede ser vida o sufrimiento ya que las relaciones humanas en cierta forma son ambiguas, nunca se sabe qué hay detrás de todo acto, es el rostro quien se encarga de ocultar o descubrir lo que son las cosas ya que, el rostro exhibe un exterior ambiguo.

El cuerpo está en el mundo y define su suerte, con sus pies elige el camino, con sus ojos mira el paisaje, con su boca expresa lo que siente, con sus oídos escucha las voces de afuera, con sus manos toca lo deseado y en su cabeza un revoltijo de emociones que, como bomba de tiempo, no tarda en estallar. Ese es el cuerpo en el devenir cotidiano, a veces dispuesto a vivir la vida y otras veces condenado al intolerable dolor del sufrimiento. Es en el cuerpo donde está la marca de la vida y el sufrimiento, es como si la experiencia dejara huella en cada parte viva de nuestro cuerpo pues, es esta corporalidad la que sufre el maltrato injustificado y vive la ternura que expresa la caricia de la mano que le viene del exterior. Así es el hombre en el mundo de la vida "cae en la risa y se deja caer en el

llanto”⁶⁰. Es como si el placer y el dolor nos poseyera y devorara pues, en cierta forma, somos su presa.

El cuerpo hace parte de la labor cotidiana ya que posee un lenguaje común, el lenguaje del mundo de la vida en donde todos, gracias a este cuerpo, estamos inmersos. El cuerpo es vivencia, puente sensibilizado para el conocimiento del mundo, un conocimiento que como tal es posible por la vulnerabilidad del contacto con otros cuerpos. En este sentido, mi cuerpo es un receptor de experiencias, que existe en la medida que otros cuerpos existen. Yo existo para mí por que soy conocido por Otro a título de cuerpo. Soy cuerpo y tengo un cuerpo, en la medida que hay Otros cuerpos compartiendo una naturaleza común, un mundo cultural que sólo es posible gracias al contacto. Por lo tanto, el cuerpo es para sí en relación con el Otro.

En el cuerpo se dejan marcas, huellas que en cierta forma, muestran la forma de vivir del Otro. Por eso, “como cuerpo comprendo el cuerpo del Otro como expresión de su vida.”⁶¹ De esta forma, el cuerpo es fundamental para el conocimiento del mundo, de mí ser en este mundo que camina con Otros cuerpos y que, no evito rozar en el contacto. De forma que, la relación con las cosas es impensable sin una carnalidad pues la afección de las cosas apunta al cuerpo como centro de referencia.⁶² Sería absurdo pensar el mundo sin sentir el cuerpo pues “el mundo existe para mí, en el sentido riguroso del termino existir, en la

⁶⁰ SCWARTZMANN. *Teoría de la*. Op. cit. Pág. 220

⁶¹ SAN MARTIN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona. Anthròpos. Citado por Luís Sáez Rueda en su texto *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. ED. Trotta. 2003. Pág. 67.

⁶² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias Europeas*. Citado por Luís Sáez Rueda en su texto *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. ED. Trotta. 2003. Pág. 65

medida que mantengo con él relaciones del tipo de las que mantengo con mi cuerpo; es decir, en tanto que estoy encarnado⁶³. Así, nuestras representaciones no responden sólo a la estructura física del mundo, sino a la proyección de ese mundo en nuestro cuerpo⁶⁴. De manera que, el hombre va constituyendo el sentido de su ser por su compromiso carnal con el mundo.

Todos poseemos un cuerpo en común, compartimos una misma naturaleza humana, por eso el Otro como cuerpo experimenta las mismas afecciones que yo experimento al exponerme a la exterioridad del mundo. El Otro como cuerpo, seducido por el deseo de afuera, también sufre, vive, llora, siente, su vulnerabilidad al mundo de la vida y del sufrimiento es la expresión más significativa de su ser como cuerpo sintiente. A veces experimentamos diversos estados de ánimo, hay momentos en que estamos tristes, alegres, angustiados, nerviosos, aterrados, deseosos, impotentes ante cualquier situación adversa, manifestaciones corporales que evidencian que no estamos desligados del contexto del mundo de la vida, donde estas expresiones son estimuladas por los Otros que son el blanco de nuestros deseos, apetitos y en donde, por negación a la alteridad de su cuerpo, descargamos nuestra rabia y odio. ¿Quién no lo sabe? De ahí que en el devenir cotidiano nos encontramos con una gran diversidad de cuerpos; cuerpos poseídos por odio, otros por deseo, otros por ambición, otros por rabia, otros por afán de poder, otros por tristeza, en fin cuerpos condenados a resistir los cambios que genera el conflicto en cada relación con la exterioridad. Estos cuerpos cotidianos son tan frágiles, tan sensibles. Si, pero hay un lado

⁶³ FERRATER, Mora, José. Diccionario de filosofía. Barcelona. ED Ariel. 2001. Pág. 758. En el artículo del cuerpo.

⁶⁴ POZO, Juan, Ignacio. Humana mente. El mundo, la conciencia, la carne. Madrid. ED Morata. 2001 Pág. 27.

de la carne que no viste ningún ropaje y es tan blanda y vulnerable que, como armadura al cuerpo, se le cubre con una máscara de hierro. Este es el rostro delicado, carnoso, inaccesible y vulnerable que, por más que le intentemos poner máscaras son las miradas que, como espadas filosas, traspasan ese duro metal. De ahí que la desnudez sea blanda y muestre la indigencia de cualquier rostro; rostros sucios y mal olientes, rostros tristes y decepcionados, rostros llenos de miedo, rostros llenos de hambre, rostros desnutridos, rostros golpeados, rostros avergonzados, rostros explotados, rostros que, cansados siguen en la lucha. Estos rostros son duros de enmascarar porque es muy difícil simular la dura realidad que, como puños de boxeo, golpea muy fuerte y nos tumba como si, en la promesa de tirarnos al suelo, nos advirtiera no levantarnos. Estos rostros hablan en silencio y se levantan con la esperanza de un tibio reconocimiento.

El conocimiento del mundo es algo que me viene de afuera, por eso el contacto con otros cuerpos es fundamental para estar al tanto de lo que me rodea. Interactuar con otros cuerpos me brinda el conocimiento del mundo pues, el cuerpo como receptor de experiencias está constantemente recibiendo y enviando mensajes. Es por la existencia viva del Otro que podemos hablar propiamente del contacto ya que el Otro estando ahí con su cuerpo, se me aparece como algo que puedo percibir, tocar, desear, conocer, su carnalidad se hace patente ante el mundo por eso lo puedo ver desde este cuerpo con este rostro. En efecto el contacto es posible por la presencia viva del Otro que está ante mí y el mundo como cuerpo vivo portador de sentidos y significados. En el contacto nos sentimos parte del mundo, en la interacción nos sentimos más vivos que nunca. De ahí que sea en el contacto donde mostremos cada parte de nuestro cuerpo como algo vivo, que no se deja

reducir sólo a la visión corporal, como algo que está allí carente de toda expresión. Es el cuerpo vivo que se revela en cada relación con el afuera, es el cuerpo vivo del Otro que se revela en el contacto como algo que está vivo y lleno de expresividad. Es desde este cuerpo que sentimos frío, calor, dolor entre otras sensaciones. Que experimentemos miedos, angustias, emociones, tristezas pues, el contacto no se reduce sólo al tocar, también tiene parte del sentir, este cuerpo porta una gran variedad de sensaciones que resaltan mi existencia viva como siendo un cuerpo y teniendo un cuerpo. Es en el contacto donde se suscitan y se perciben todo tipo de sensaciones:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es una cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento "en" él y "dentro" de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, la sensación de toque en las puntas de los dedos; difundidas sobre la superficie de segmentos más vastos del cuerpo, siento la presión y la tirantez de la ropa, al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento, y con ello la propagación de las sensaciones pasa de manera cambiante sobre la superficie de los dedos, pero a la vez un componente que tiene su localización en el interior del espacio del dedo.⁶⁵

Husserl nos muestra claramente que el contacto que tiene el cuerpo con el afuera encierra un propósito y es revelar al mundo que estamos vivos y que cada parte de nuestro cuerpo está vivamente conectado con la realidad. Somos cuerpos sintientes poseídos por una expresividad que le da sentido al mundo como espacio de lo humano⁶⁶. De ahí que sea en el contacto donde nos sintamos como una corporalidad llena de vida, con un montón de cosas para dar en el mundo. Husserl lo concibió así en *Ideas* e igualmente en *Meditaciones*:

⁶⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología Pura*. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Pág. 135. FCF México 1962.

⁶⁶ Las vivencias se dan gracias a que el hombre se regocija en la experiencia del mundo como cuerpo sintiente.

Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, 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 (campos de sensaciones táctiles, campos de sensaciones de calor y frío etc.); el único < en > el que <<orden 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, etc.; y puedo percibir así en cualquier momento⁶⁷.

Así, el fenomenólogo Alemán en sus dos versiones confirma la presencia viva del cuerpo, como algo que nos conecta con la realidad exterior del mundo, como una carnalidad viva que no se deja reducir a la mera representación material de la existencia, sino que es también el teatro para las pasiones, los deseos y las emociones. El cuerpo es vivencia, es sentido y significado, es la expresividad de su rostro la manifestación más vulnerable del ser humano.

El contacto permite despertar a los hombres del letargo en el que se encuentra pues, el trato con el mundo es necesario para la existencia; cuando se mira se está conectado con la realidad, de ahí que los sentidos se despierten para el mundo como enlace entre el yo y los otros. El cuerpo es invitación al contacto con el otro, este último se me presenta como algo con sentidos y significados propios como un ser que ocupa mis espacios y que es indispensable para la formación de la humanidad ya que, cuando aparece el cuerpo del otro surge la admiración y el interrogante, pues, este me causa curiosidad, intriga, llega a mi vista envuelto en un mar de misterios, es incertidumbre y certeza a la vez, es algo que llega y se escapa, es presencia y

⁶⁷HUSSERL. Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pág. 157.

ausencia, es exilio e invitación, odio y amor, rabia y paciencia, mentira y verdad, misterio y revelación, belleza y terror, luz y oscuridad, vida y muerte. Este es el otro, un cuerpo con un mar de sentimientos ocultos, con una superficie, con un rostro profundo y misterioso que se erige como su esencia. Pues “el encuentro fisonómico con el otro se envuelve a sí mismo en el misterio de algo invisible y sólo enigmáticamente indicado en la apariencia expresiva”⁶⁸. Sólo por la expresividad del rostro se me revela, aunque en apariencia, el misterio del otro, ya que a esta alteridad nunca la terminamos de conocer pues, su rostro es a la vez misterio y revelación. El rostro con toda su expresividad hace parte de la intimidad de todo ser humano, en él se refleja todo lo que se siente y se vive en el interior, de ahí que el otro se me presente en la expresividad, y la vivacidad expresiva de su rostro. Hay situaciones en donde tratamos de ocultar y disimular ciertos sentimientos que nos embargan por dentro, pero a veces es difícil pues, es este rostro el que está expuesto a todas las señales que le vienen del exterior. Al tener otro rostro al frente, nos adentramos en un juego donde se pretende saber qué es lo que quiere la cara del otro. Con este cuerpo creamos varias personalidades, ocultamos un yo interior y sacamos un yo aparente que se exterioriza en la expresividad del rostro. Sentimos miedo o vergüenza de manifestar lo que somos realmente, de ahí que usemos máscaras para poder vivir entre otros. Es por ello que a diario se intente enmascarar lo que es realmente el rostro por miedo o vergüenza al desnudo del verdadero ser. Es el miedo al señalamiento y al juicio de otros cuerpos, de otros rostros que hasta con la boca

⁶⁸ SCWARTZMANN, Teoría de la. Op. cit. Pág. 426.

señala⁶⁹. El individuo se esconde detrás de las máscaras para ocultar miedos, pensamientos y necesidades. El miedo y la vergüenza están patentes en el ser humano por eso las máscaras suelen estar presentes en cada ocasión, como el escondite de las pasiones, secretos, verdades, revelaciones que en algún momento dejan caer la máscara. Lo trágico sería morir con la máscara puesta. En este sentido el rostro como reflejo de la intimidad, como desnudez, se va perdiendo en la medida que disfrazamos eso que sentimos, usando máscaras negamos lo que somos por temor al no reconocimiento de nuestro ser verdadero. Un juego de máscaras, un juego de cuerpos, ocultando y sacando sentimientos al desnudo, ese es el ser humano vulnerable al contacto, a lo que se dice y se hace en este mundo de lo ambiguo. El misterio del rostro, en su ambigüedad hace más intrigante, y por qué no, más interesante el encuentro pues, retorcer la boca, mover una ceja, arrugar la frente y

⁶⁹ La vida es una comedia humana donde el hombre se torna vulnerable al enmascaramiento del rostro como escondite de la intimidad. La sociedad es un baile de disfraces donde hay máscaras por todos lados, no se sabe que esperar si un insulto o un halago, un golpe o una caricia, un abrazo o un desprecio, una mala cara o un mal gesto, desprecio o reconocimiento, revelación o misterio. En fin la vida es como una comedia llena de máscaras y disfraces, de ahí, la locura y el anhelo de descubrir lo que está detrás de todas esas infames máscaras. El desnudo, sí, hay está el desnudo como miedo, temor a que se nos caiga la máscara y seamos señalados, condenados, acusados, amados o deseados. Es como si en mitad del baile pisáramos el disfraz, cayendo lentamente y en el impacto de la caída, se nos cayera la máscara, dejando al desnudo el rostro que se trata de ocultar. Es el cuerpo el que está sujeto a las exigencias del baile como presión social, debe actuar y fingir, pues esta corporalidad es la que carga con todo el peso de la cotidianidad. Al estar revestidos por pasión, intuición y sentimientos empieza a jugar en la realidad como escenario de lo erótico, social, cultural y político. Somos cuerpos vulnerables al disfraz y también vulnerables al miedo como desnudo, seguimos bailando, llevando un ritmo suave y cauteloso para no caer en vergüenza ni ser blanco de burlas y condenas.

Tapamos el rostro, cubriéndolo de una sombra oscura que expone la máscara a la luz. De ahí que el rostro posea el significado de superficie mediadora y limítrofe de lo propio frente a lo externo, constituyendo el ocultamiento posible frente a cualquier abertura al mundo. En este sentido, lo único que ve el hombre es la sombra oscura de un rostro que no se deja proyectar hacia la luz.

La máscara seduce y engaña vilmente, es aquí donde nos hallamos entre la espada y la pared. Por un lado nos refugiarnos en el cuarto frío de la soledad para no ser engañados por nosotros mismos en el engaño del Otro. Por otro lado, nos dejamos seducir de esa máscara que nos inyecta el deseo y la curiosidad en cada mirada. Dos polos, dos extremos; uno negativo y otro positivo.

101

voltar los ojos, producen en el Otro una interpretación diferente a lo que se quiere expresar, creando así; un círculo de lo que puede o no puede pasar. Es un juego donde el rostro con sus gestos y movimientos estimulan el deseo y la curiosidad de conocer a ese Otro. Un juego donde el cuerpo seduce al Otro, lo llama, lo invita, seducción por ese cuerpo extraño a mi esencia ¿Quién es esa alteridad que me mira y me invita a conocerlo? De manera que el cuerpo en la esfera de lo cotidiano se presenta como el blanco de las miradas, invitando al contacto pues, en cada gesto, en cada pose nos dejamos llevar por el deseo y la curiosidad de saber quien es esa otredad que me aborda en cada mirada.

El rostro me percibe, me mira y me cuestiona, es esa *rostridad* tan compleja que me invita al contacto, al diálogo, a la caricia, al beso y al abrazo. Rostros, todos tenemos uno, es parte de nuestro cuerpo vivo, con sus gestos llenos de expresividad surten de vitalidad al hombre.

El rostro devela al otro lo percibe y lo cuestiona en un juego donde el cuerpo insiste en la exploración y el descubrimiento de aquello que está frente a nosotros siendo lo mismo pero diferente. Así el cuerpo debe reconocer en otros cuerpos lo que le falta y necesita sumergiéndose de esta manera, en un juego donde hay incertidumbre, misterio al igual que conocimiento y necesidad.

Algunas veces tratamos de mostrar la mejor pose, la mejor cara ante los demás como también el peor gesto facial para demostrar nuestro odio y repudio hacia el Otro. Con este

rostro manejamos un juego donde revelar y ocultar hacen más intrigante el proceder del cuerpo, nunca sabemos con certeza lo que pasara. Este rostro me dice una cosa y el cuerpo hace otra. Es esa ambigüedad gestual un juego donde el cuerpo es impredecible en su proceder y accionar, siempre estamos sujetos a lo que el rostro nos revele. De ahí que miremos el rostro del Otro para saber que es lo que quiere, o en el común de los casos, analizar sus gestos y muecas para saber si ese Otro nos quiere o nos odia. Muchas veces, es difícil saberlo porque el *fantasma* de la mascara siempre esta presente aunque algunas veces no la veamos. En sociedad, siempre estamos mirando muchos rostros, para saber que quieren ver los Otros en nuestro cuerpo y accionar. Entonces, usamos mascaras para ocultar sentimientos, pensamientos, secretos, necesidades e intereses individuales. Tenemos rostros para expresar alegrías y sufrimientos, rostros lleno de expresión, sentidos y significados. Rostros desnudos mostrando la intimidad de su ser o mascaras poseídas por la apariencia y la ficción ¿rostros o mascaras? Esa es la cuestión ¿tenemos en el contexto actual un rostro? Todo es un juego corporal que inicia con el cara-a-cara en la vida cotidiana, ahí se presenta el rostro que sin palabra consigue lo que desea, es este rostro desnudo, desprovisto de engaños, desprotegido a cualquier ataque. Desnudez que hace del rostro el reflejo de la intimidad, es esta parte de mi cuerpo vivo la que revela el desnudo de un ser que se quiere proyectar hacia fuera pero por reservas subjetivas se le frena con la mascara. Somos cuerpos en una naturaleza humana que nos hace seres al desnudo, la desnudez esta presente como secreto y revelación. Usamos vestidos para cubrir este cuerpo, pero por mas que busquemos cubrirlo siempre será el rostro el que este al desnudo, visible, vulnerable y totalmente abierto a expresar y recibir los signos y señales que le vienen de afuera. El rostro desnudo como reflejo de la intimidad ha desaparecido en medio del juego de las mascaras,

de las apariencias, la magia de la desnudez colapsa cuando la angustia, el cansancio, la desolación, el miedo, la vergüenza y sobre todo los intereses individuales cubren el rostro de muchos volviéndose una cualidad constante donde el abrazo la sonrisa y la búsqueda de relaciones cercanas con el Otro, se ocultan bajo una impenetrable mascara. En este sentido el enmascaramiento del rostro, denota ciertos aspectos negativos en la convivencia con los Otros. El hombre estando en convivencia se debate impotente ante la ineludible conversión del rostro en disfraz de lo íntimo, este apunta unilateralmente a los aspectos negativos de la convivencia.⁷⁰ Tenemos que el Otro posa ante mí cubierto en una sabana de misterio, su rostro se introduce en un juego donde el ocultarse, mentir, fingir y seducir con todo su lenguaje facial, genera curiosidad y deseos de conocer a ese Otro. Este juego que inicia en el contacto con Otros cuerpos, tiene sus aspectos negativos en la relación con los Otros. Es muy típico acudir a la mascara para lograr ciertos fines individuales. En ese enmascaramiento se finge reconocer al Otro en sus cualidades, pero este no es más que un medio para alcanzar dichos fines. Falsos reconocimientos, engaños en favor de unos intereses individuales, así es como trabaja la mascara, no sabemos que hay detrás de un buen gesto o un buen halago. En este contexto la mascara contaminada de aspectos negativos lo que hace es volver al ser humano algo calculador y maquinico pues no hay que olvidar que el rostro habla en la medida en que es él quien hace posible cualquier contacto. De manera que, en la mascara no hay una experiencia originaria de la alteridad ya que no se mira abiertamente al Otro como humanamente diferente, sino que se le convierte en un medio subordinándolo a nuestros intereses. Lo que ocasiona esto es una imagen

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 472.

distorsionada de la alteridad⁷¹. No existe enmascaramiento más sutil e inescrutable que el aplicado al rostro por la mediatización de las relaciones con los demás⁷². Sin duda alguna el sujeto moderno padece de un aislamiento subjetivo que solo puede superar quitándose la máscara procurando desarrollar mutuas referencias con los Otro, entablando relaciones sinceras con este Otro realizando su alteridad. Nos escondemos bajo la máscara del hermetismo para ocultar sentimientos e intereses. La máscara cae del rostro cuando resplandece la referencia inmediata al prójimo, no sentimos miedo de mostrarnos como somos porque el Otro me reconoce y yo lo reconozco en su ser verdadero. Ya no hay máscaras sino rostros al desnudo en un reconocimiento mutuo donde la intimidad no se disfraza para ser aceptado sino que se acepta al Otro en su desnudez subjetiva. De ahí que se reafirme la alteridad en el reconocimiento desnudo de la diferencia, sin máscaras, sin mirar al Otro como medio engañándolo bajo el aspecto de la máscara, sino reconociéndolo bajo el aspecto desnudo del rostro desprovisto de engaño. Rostros desnudos reconociéndose unos a otros develando alteridad⁷³. Es como un ritual donde sólo hay desnudez y reconocimiento, cuerpos hablando y actuando entre sí en un juego intersubjetivo que se instaura como lo humano del contacto con otros cuerpos. El cuerpo del Otro se presenta como subjetivamente diferente en forma de misterio, su presencia es asumir el desafío frente al miedo de descubrir lo que no soy y lo que le hace falta a mi cuerpo pues, la intimidad, como tal, significa ver en el Otro lo que no es uno y a veces lo que es uno

⁷¹ Esto se tratara mas adelante ya que la alteridad se funda en el recocimiento intersubjetivo de la diferencia.

⁷² Ibid. Pág. 475

⁷³ La intimidad de mi propio vivir se hace intimidad del ser-uno-en-el-otro y uno-para-el-otro y el cuerpo adquiere una significación ética.

105

mismo.⁷⁴ Estamos con Otros en un temor que esta presente en el cara-a-cara, temor de que aquello que esta allí descubra lo que no hay en mí.

Es evidente que en la vida cotidiana no existe ni el total disimulo ni la absoluta transparencia. Tales extremos se presentan como formas del conocimiento reciproco en la convivencia. Siempre hay en el Otro una opacidad psicológica que nos inspira a ser clarividentes, pero por más que intentemos comprender y analizar el rostro del Otro, este se torna traslucido⁷⁵. Tenemos entonces que el misterio recreado en un juego de mascararas tiene dos caras de una misma moneda. Por un lado, esta el enmascaramiento de pensamientos, verdades y secretos. Este último esta en el juego del cuerpo como una cualidad seductora de lo que no puede ser dicho, de lo que no es dicho y sin embargo circula. Es el secreto algo que nos seduce, engaña y provoca, es el deseo de descubrir que hay detrás de ese rostro inyectando miradas ¿Qué revelaciones hay detrás de ese cuerpo que me seduce y me invita al misterio? Es desde el secreto y el apetito de revelación, donde se instaura el deseo, de ahí que se desee lo que hace falta, porque lo no poseído es lo mas amado y deseado. Es el sabor de lo prohibido lo que mas nos seduce ya que es un néctar que inevitablemente nos exige el cuerpo. De ahí que los cuerpos sean el apetito del deseo y la curiosidad de otros cuerpos. Es por el deseo contingente de aquello que me seduce con miradas, palabras, gestos, que se da el contacto con otros cuerpos que, extraños entre sí se desean mutuamente. En este sentido, se trata de buscar lo que nos hace falta, en algo

⁷⁴ El misterio y la incertidumbre se da en el Otro como deseo, como anhelo de aquello que es lo mismo pero diferente. El deseo y la curiosidad por el misterio es posible gracias a que existe la diferencia subjetiva entre seres que son igualmente corporales.

⁷⁵ Traslúcido: cuerpo a través del cual pasa la luz, pero que no deja ver sino confusamente lo que hay detrás.

106

diferente a nuestra esencia pues sólo lo absolutamente extraño puede excitar el encuentro entre seres que se asimilan en el deseo. Somos seres humanos y en la vulnerabilidad de nuestro cuerpo nos dejamos seducir por el misterio, la incertidumbre, la belleza, la fascinación y el encanto que envuelve al cuerpo del Otro.

En el juego del cuerpo hay un trasfondo pues, detrás de toda mirada y caricia hay un contenido que se desea pero que se mantiene lejos de la revelación para seguir excitando el encuentro. Se desea lo que hace falta y para mantener aquella magia que se produce en el encuentro se trata de no alcanzar aquello que se desea ya que si ocurriera lo contrario la pasión y el encanto se perdería⁷⁶. El trasfondo de toda expresión humana implica un significado con una interpretación diferente pues, todo lo que pueda ser revelado queda al margen del secreto. Secreto y revelación, un juego donde se sumerge el cuerpo e incita al contacto con Otros. La seducción aparece en el juego como algo implícito en el gesto y el habla, como algo invisible de signo en signo en una circulación secreta. No se puede dejar de seducir pues lo que nos muestra la misma cotidianidad es que se seduce para conseguir lo que necesitamos. La seducción es invitación a aquello que se escapa, es inaccesible, misterioso, extraño siempre extraño pero me llama y me excita en cada palabra, en cada gesto, es deseo carnal y anhelo de aquello que se esconde detrás de esa carnalidad que me mira, me toca y me besa. La seducción es un ritual que no va en busca de la verdad de los signos y gestos, sino que se detiene en el engaño y el secreto, ingredientes que, como tal,

⁷⁶ El Otro trae consigo incertidumbre y misterio, es algo que se escapa y se escurre dándose en cierta forma la alteridad pues si lo conociera o lo poseyera del todo, la relación dejaría de ser intersubjetividad y conocimiento, para convertirse en una relación de poder que con su esencia tiránica anularía cualquier tipo de comunicación y reconocimiento del Otro. De ahí, que la posesión y la aprehensión de lo deseado aniquile la magia que segrega el cuerpo como deseo, en el mundo de la vida. Magia que se da en el cuerpo, nos hechiza y nos envuelve en un juego donde la contingencia carnal no se resiste al contacto.

107

hacen del juego algo intrigante, como algo que esta por venir y se esta a la expectativa , como eso que es y es otra cosa. El juego no se detiene en verdades ya que no tiene como objetivo develar la verdad del Otro, al contrario, a esta alteridad se le aparta de su verdad, verdad que la constituye un secreto que se le escapa. Es como si la verdad del Otro fuese una porción de arena que se desvanece en las manos a causa de una suave brisa de verano. Así es la verdad del Otro, un secreto que se escapa, se desvanece y se pierde en el misterio del rostro que, con sus gestos seductores mantienen en suspenso lo que es y no es. Se trata de un juego que se instaura como ausencia y presencia, donde solo hay descubrimiento y secreto, misterio y revelación, es en este juego donde nos dejamos seducir por aquello que esta afuera como deseo, como el blanco de las miradas, se oculta y se desnuda, es claro y oscuro. Es un baile corporal, en el que el Otro se revela y se oculta en un mundo donde los secretos y las revelaciones estimulan y excitan el contacto y el conocimiento del Otro. Eso por un lado. Por el otro el fantasma de la mascara esta presente en un aspecto negativo de la convivencia. Se usan mascaras para engañar al Otro, utilizándolo como un medio para conseguir un fin propiamente individual. Los intereses individuales priman bajo el aspecto de la mascara que, con su velo de apariencia recrea un falso reconocimiento del Otro, pasando por alto su alteridad, convirtiéndolo en una ficha dentro del juego de los intereses. Es evidente que, en este proceso se crea una imagen distorsionada de la alteridad pues no se mira al Otro como un fin en sí mismo, como alteridad humanamente diferente. En este sentido la conversión del rostro en disfraz de lo íntimo, subordina la búsqueda de relaciones ingenuas con el Otro, a puras metamorfosis falaces⁷⁷. Actuar y fingir crean lazos falaces con el Otro, allí no hay alteridad, lo que aparece en este contexto es una racionalidad

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 60

instrumental que, con mascarar abordo, vuelven al hombre un ser calculador y maquinico que atropella a la alteridad en esa carrera de intereses. Este es el aspecto negativo que arroja la mascara en su accionar.

Como se ha dejado notar, el contacto con otros cuerpos genera un juego donde el ocultarse, fingir, mentir y desnudarse revelan el carácter vivo del cuerpo como algo que se deja seducir por el deseo y la curiosidad que implica estar expuesto al mundo exterior. Un juego donde nos vemos vulnerables al baile, a las miradas y palabras que emanan del cuerpo del Otro. Es inevitable pues, la danza de ese cuerpo me seduce y me invita al encuentro con lo extraño. Por eso el juego del cuerpo es una invitación a lo extraño, a lo ajeno, a lo misterioso, al Otro que siempre esta ahí ante la subjetividad presente de mi cuerpo. Esta alteridad que esta en el mundo como conciencia encarnada se me presenta como posibilidad de nuevos horizontes de sentido.

Es claro que el cuerpo, como ente que vivencia el mundo, no esta sólo, se encuentra caminando con otros cuerpos, pero allí no hay un contacto directo con el cuerpo del Otro, se observa pero no se le mira. La mirada aparece en el juego del cara a cara donde, pueden haber mascarar que temen al desnudo o rostros que no temen desnudarse (entiéndase como desnudo subjetivo) frente al Otro. Así, me encuentro con otros cuerpos que viven este mundo en su singular manera de ser⁷⁸. Conozco el mundo, lo vivo, lo siento y lo veo gracias a que tengo contacto con otros cuerpos que están conmigo en este mundo. El cuerpo

⁷⁸ Lo que se ha venido insistiendo a lo largo de este texto es que la presencia del Otro se me presenta como experiencia de un mundo objetivo. Precisamente por que en Husserl la experiencia es ante todo, experiencia de entes.

109

es mundo y el mundo es cuerpo pues, "mi cuerpo esta hecho de la misma carne que el mundo(es un ser percibido) y que además el mundo participa de la carne, la refleja, se superpone a ella y ella a el"⁷⁹. En este sentido, el cuerpo es condición necesaria para el contacto con el mundo como realidad exterior, también es la representación carnal de una subjetividad que muchas veces se torna traslucida y escurridiza:

El cuerpo es nuestra experiencia más inmediata y omnipresente de la realidad y de su solidez, puede ser asimismo subjetivamente elusiva. El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante; un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad.⁸⁰

El cuerpo es a la vez subjetividad y carnalidad, dos elementos que se complementan el uno al otro para representar en el hombre, esa esencia humana que lo reviste de sentido como un ser de vivencias y relaciones. Un ser que, en medio de la trama social, emprende una búsqueda incesante de sentido a su mundana humanidad. Un sentido que como tal subyace en el contacto incesante con otros cuerpos investidos por el mundano entorno de la convivencia.

Tenemos entonces que, soy cuerpo porque hay cuerpos, soy mundo porque hay mundos. En esa medida la experiencia del Otro se da gracias a que poseo un cuerpo que, vive y sufre al igual que otros cuerpos que también experimentan la cruda realidad del mundo. Es en ese contacto con otros cuerpos, en ese reconocimiento de múltiples y variadas realidades, donde se gesta el sentido y la conciencia de la alteridad, un contacto en el que el hombre se da cuenta que no puede vivir sin el Otro.

⁷⁹ MERLEAU, Ponty, Maurice. Lo visible y lo invisible. Barcelona. ED Seix Barral. 1986. Pág. 299.

⁸⁰ TURNER. El cuerpo y la. Op. cit. Pág. 33.

110

§ 7. El mundo de la vida como escenario de la Intersubjetividad

El contacto con otros cuerpos en el mundo de la vida encierra en sí, una naturaleza intersubjetiva pues, la interacción con el Otro en el diálogo y el trabajo en común contribuyen a la formación de los sentidos y los significados del mundo como espacio intersubjetivo. Por supuesto el mundo de la vida es el escenario vivo de la intersubjetividad, es en esa esfera de lo cotidiano donde la interacción es el fundamento del mundo como espacio de sentido. De manera que, si queremos comprender la realidad compleja de la convivencia debemos tomar en cuenta el problema filosófico de la intersubjetividad. A esta última la podemos comprender como la conciencia que se tienen de las cosas desde el punto de vista propio y que se comparte colectivamente en la vida diaria. En este sentido, la intersubjetividad vendría siendo el proceso mediante el cual compartimos nuestro conocimiento con Otros en el mundo de la vida.

El mundo, como tal, es un mundo de significados, un mundo cuyo sentido y significación es construido por nosotros mismos en ese proceso vivo de interacciones. Es a través del diálogo con el Otro donde se va constituyendo el significado del mundo como espacio intersubjetivo donde, la comprensión de dichos significados se va convirtiendo en nuestra manera de vivir en el mundo. En el contexto del mundo de la vida nuestros actos y experiencias tienen un sentido que, además de ser propio, es compartido con otros semejantes, de ahí que sea en esta esfera de lo cotidiano donde podamos ser comprendidos por nuestros semejantes. En este mundo de la vida compartimos y actuamos

colectivamente con nuestro prójimo, con este Otro que esta conmigo participando en cada una de mis vivencias. La intersubjetividad, en este contexto, se puede comprender como un fenómeno que pone al claro de la luz, el universo de significaciones construido colectivamente a partir de la interacción, interacción, que como tal, se funda en las construcciones referentes a la comprensión del Otro. Este último es indispensable en la formación de los sentidos y significados que compartimos en cada vivencia diaria. La intersubjetividad revela el modo de vivir del ser humano pues, al ser constructores de unos sentidos y unos significados, compartimos un mundo cultural que solo es posible por el proceso vivo de la interacción. Es el cuerpo vivo sumergido en esa cotidianidad, el que esta en contacto con otros cuerpos gestando en ese proceso interactivo el sentido y el significado del mundo como espacio humano e intersubjetivo.

La interacción sólo es posible en un espacio intersubjetivo donde todos estando con cuerpos vivos, nos vemos, hablamos y oímos en una relación que va formando el sentido del espacio en que vivimos. En esa medida el diálogo como forma de interacción con el Otro, va constituyendo el sentido de mi existencia como miembro de un mundo común y compartido. En interacción con otras conciencias mi mundo y mis ideas va adquiriendo un valor significativo, lo que implica que la intersubjetividad sea el medio en el cual vamos constituyendo el sentido de nuestro ser y estar en el mundo. De ahí, que sea en la interacción donde se le otorguen sentidos compartidos al mundo y al hombre como realidad social.

112

El mundo desde esta perspectiva se nos revela como intersubjetivo, un mundo de interacción, de diálogo, un mundo que involucra a seres que se corresponden unos a otros, que concuerdan, que se aprehenden y se observan como semejantes. Los Otros, en este sentido, respecto de mí, se constituyen como una comunidad de yoes que me involucra a mí mismo, una comunidad de yoes que existen y conviven unos con otros y unos para otros. Reconozco que el Otro al igual que yo posee un cuerpo vivo y una vida subjetiva. Es así como reconozco una comunidad de sujetos mutuamente Otros o recíprocamente, extraños entre sí. Dada la constitución de una comunidad de yoes, de una comunidad donde existen unos con Otros, se vislumbra en este contexto lo que conocemos como convivencia. Este término denota algo muy relevante en cuanto al discurso del Otro, a saber, que en la convivencia con Otros hablantes es que las verdades relativas de mi conciencia y mi vida intencional cobran algún tipo de sentido. Sólo en el diálogo con Otros sujetos pueden mis verdades acerca del mundo y la vida tener un valor significativo. En este sentido podemos decir que: “lo social llega a ser visto como un proceso en marcha de interacciones entre el ego y el alter, de tal manera que la sociedad es una realidad emergente y el producto de incesantes interacciones”⁸¹. Gracias a la experiencia, a la interacción viva con el Otro es que se puede hablar de una verdadera comunicación personal humana, tal como lo expresa Husserl: “gracias al medio de la experiencia presentadora del Otro, alcanzo al Otro yo; e incluso la posibilidad de actos específicamente yoico –personales, que poseen el carácter de yo-tu-actos sociales, gracias a los cuales se produce toda comunicación humana”⁸².

⁸¹ *Ibíd.* Pág. 59.

⁸² HUSSERL. Meditaciones cartesianas. Op. cit. Pag199.

MB

Efectivamente no sólo tengo experiencia de mi mismo, también tengo experiencia del Otro, me reconozco en él como ego, me veo en él como cuerpo vivo, me contemplo en él como mundo, llegó a ser en él y él llega a ser en mí. En el mundo de la vida siempre estoy en contacto con él por medio de las vivencias, siempre chocó con él en la contradicción, veo en sus ojos lo que no soy pero también veo en él, lo que realmente le da sentido a mi existencia. De manera que el Otro es la esencia que da razón a mi existencia, es mi fuente de sentido y con su presencia viva puede llegar a alumbrar la oscuridad de mi ego.

De manera que, el mundo de la vida como espacio de lo intersubjetivo, sólo es posible si existe un universo simbólico de sentidos compartidos, construidos colectivamente. La esencia de estos sentidos que construimos socialmente en el mundo de la vida deben permitir la interacción entre subjetividades diferentes. Pues, es en esta última donde se legitima el mundo como espacio intersubjetivo, precisamente porque en el encuentro entre conciencias diferentes se genera la contradicción que llena de ideas y sentidos nuevos al mundo. De acuerdo con esto, la intersubjetividad se da gracias a que somos seres en interacción en la comunicación con Otros hablantes, es en esta reciprocidad comunicativa donde nos percibimos unos a otros como semejantes, como seres que estamos en el mundo constituyendo el sentido y el significado de nuestra humanidad.

Sin embargo a pesar de la crítica llevada a cabo por Husserl al solipsismo cartesiano, Husserl siempre mantuvo una posición filosófica ambigua dentro de su fenomenología en lo que respecta al proceso de constitución de la subjetividad en la interacción con la

114

intersubjetividad. Pues a nuestro juicio no logró hallar la conexión entre otredad, mundo de la vida e intersubjetividad, sin embargo a pesar de ello estuvo muy cerca de hallar una solución; pues Husserl a través del largo camino recorrido incitó a otros autores como en el caso de Heidegger a pensar el problema y por ende a tratar de ofrecer una respuesta que aclare aún más el velo de misterio que cubre el problema del Otro.

115

§8. Tedio, Otredad y Desesperación: Una lectura de la noción de lo Otro en Heidegger.

El sufrimiento es condición para la actividad del genio, ¿Creéis que Shakespeare y Goethe hubieran escrito poemas o qué Platón hubiera filosofado y Kant criticado la razón si hubiesen hallado en el mundo real que los rodeaba satisfacción y contentamiento y en todo les hubiese ido bien? Sólo al discrepar y estar insatisfechos en este mundo real nos volvemos, en procura de satisfacción hacia el mundo del pensamiento. Sólo el sufrimiento te eleva sobre ti.

Schopenhauer.

La carne esta triste y todo libro he leído.

Stephan Mallarmé

Dichoso el árbol que es apenas sensitivo y más la piedra dura, porque esa ya no siente pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Rubén Darío

En primer lugar, debemos aprender a reconocer que una de las cosas más frágiles y delicadas que existen son las relaciones humanas. Si bien la esfera de lo social dota de sentido el mundo interno de la conciencia en el proceso de identidad, no significa por ello, que tal proceso de identidad no esté atravesado por ciertas vicisitudes y complejidades inmanentes a la facticidad del estar-en-el-mundo. Para llevar a cabo esta exploración en el mundo de la intersubjetividad hemos tomado como referencia el análisis que hace Heidegger de lo uno. Aquí Heidegger se propone a mostrar la tensa relación existente entre el dasein y los otros. Dentro de esta investigación Heidegger se encontrará en el camino, con algunas nociones tales como la noción de caída, angustia y de cuidado entre otras.

El mundo del otro es ante todo misterio, un misterio que se diluye en medio de la rutina de nuestras ocupaciones, el otro siempre está presente aunque adopte una actitud de hostilidad o de indiferencia frente a él. La realidad social no hace otra cosa que confirmar este hecho: Que el otro existe, así quiera librarme o escapar de su presencia. El hombre para Heidegger no es más que un ser arrojado en medio de las cosas y en medio del mundo del otro. En otras palabras, el *dasein* no es más que un ser arrojado en medio de sus posibilidades.

En esta medida vemos que el *dasein* se encuentra desnudo frente al mundo y propenso inevitablemente al sufrimiento. Por ende, desde que nacemos, nuestro vivir es un permanente estar en lo extraño y lo inhospitalario, un radical malestar. Estamos mal porque nos proyectamos en la nada, en el no-ser. Nuestra falta o deuda es original: No procede de un hecho posterior a nuestro nacimiento y constituye nuestra manera propia de ser: La falta es nuestra condición original porque originariamente somos carencia de ser. Deuda impagable, mancha imborrable⁸³. Pareciera entonces, que la vida se empeñara en recordarnos todos los días que nuestro mayor crimen fue haber nacido. Algo similar piensa Freud en el *Malestar de la Cultura* cuando sostiene que:

El sufrimiento nos amenaza por tres lados: Desde el propio cuerpo que condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con *Otros* seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizás no sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen⁸⁴.

⁸³ PAZ, Eljarcó y la. Op. cit. Pág. 149

⁸⁴ FREUD, Sigmund. "El malestar en la cultura". En: obras completas. Madrid: ED. Biblioteca Nueva. 1973. Pág. 3025.

MF

Se trata entonces, de comprender al hombre en sus propios límites, en el corazón mismo de la convivencia cotidiana, ahí donde el hombre lucha y se envilece. Nada se nos da tan fácil en la vida como el sufrimiento. "La vida-nos dice Schopenhauer no se presentan de manera alguna como un regalo que debemos disfrutar, sino como un deber, una tarea que tenemos que cumplir a fuerza de trabajo. De aquí, en las grandes y en las pequeñas cosas, una miseria general, una labor sin descanso, una competencia sin tregua, un combate sin términos, una actividad impuesta con la extremada tensión de todas las fuerzas del cuerpo y del espíritu⁸⁵". En consecuencia, la vida en convivencia se torna de un momento a otro en algo insoportable, sin embargo al tratar de escapar de la dictadura del Otro, al intentar escapar de la violencia con que nos envuelve, constatamos el hecho, de que no podemos huir del mundo porque estamos absorbidos completamente en él⁸⁶. Y por si fuera poco, nos damos cuenta en medio de nuestra desesperación de que precisamente existe un mundo gracias a que existen los Otros. El infierno como diría Sartre son los Otros. De igual forma, en un tono similar de amargura, Schopenhauer se pregunta ¿De dónde ha ido Dante a buscar el modelo y el asunto del infierno de su Divina Comedia, sino en nuestro mundo real? No obstante, el infierno del mundo supera el infierno de Dante en el que cada cual es diablo para su prójimo⁸⁷. Cuasi infierno en la tierra. El desarraigo extremo en la desgracia. Por lo común la injusticia humana fabrica, no mártires, sino cuasi perversos, hombres cuasi

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. "Dolores del mundo". En: La sabiduría de la vida, en torno a la filosofía, el amor, las mujeres, la muerte y otros temas. México: ED. Porrúa. 1998. Pág. 297

⁸⁶ HEIDEGGER, Martín. "El estar-en-el-mundo como coestar y ser-si-mismo". En: Ser y tiempo. Santiago de Chile: Ed. Universitaria. 1997. Pág. 139

⁸⁷ SCHOPENHAUER. La sabiduría de la. Op. cit. Pág. 300

malditos. Los seres caídos en el cuasi infierno son como el hombre humillado y herido por los ladrones. Han perdido el ropaje de su carácter⁸⁸.

Este mundo es campo de matanza, donde seres ansiosos y atormentado no pueden subsistir más que devorándose los unos a los Otros; donde todo animal de rapiña es tumba viva de otros mil, y no sostiene su vida sino a expensas de una larga serie de martirios; donde la capacidad de sufrir crece en proporción de la inteligencia y alcanza, por consiguiente, en el hombre su grado máximo⁸⁹. Pareciera, entonces que se viviera de la miseria de los demás.

Ya hemos observado cómo el mundo real se convierte para la experiencia de la conciencia en sinónimo de penuria, de angustia, de penitencia. En resumen, el mundo, es un viacrucis, un valle de lágrimas, una pesada cruz que la existencia debe cargar en medio del aburrimiento y la miseria.

Ahora bien, en medio del sufrimiento del mundo nos encontramos con el Otro. En efecto tanto el otro como el dasein son seres arrojados en medio de la contingencia del mundo. De igual forma aquello que llamamos exterioridad no es más que un constructo histórico producto de la dialéctica entre el yo y el Otro. En otras palabras, todo eso que denominamos cultura, civilización, o contexto de sentido hacen parte de la trama de lo social y del juego de lo intersubjetivo.

⁸⁸ WEIL, Simone. "El yo". En: *La gravedad y la gracia*. Madrid: Ed. Trotta. 1994. Pág. 77

⁸⁹ SCHOPENHAUER. *La sabiduría de la*. Op. cit. Pág. 300

119

Detengámonos un poco en aquello, que Heidegger ha denominado lo uno. Para Heidegger la convivencia es el espacio mundano en el que nos encontramos con el uno, el cual también podemos entender por masa, gente o los Otros que no reconocemos y que por ende, coexisten anónimamente.

La convivencia nos dice Heidegger está caracterizada por el modo de la distancialidad⁹⁰. En efecto, cuando el filósofo alude a ésta noción no hace sino poner de relieve que el dasein en su cotidianidad se encuentra sumergido en el mundo de sus ocupaciones. Cada quien se haya sumergido en el rol social que ha elegido. Y como cada quien se haya absorbido por el quehacer de sus ocupaciones nadie se percató en la praxis cotidiana y anónima de que existe el otro. Es como el albañil que ha sido empleado en la edificación de una casa que ignora o no recuerda totalmente el plano de ésta. De igual forma sucede con el hombre, que mientras trabaja a lo largo de los días y las horas de su vida, piensa muy poco en el carácter de ésta como totalidad.

En la totalidad del mundo se encuentran arrojados los Otros y en medio de los Otros se encuentra arrojado el dasein. Ni los Otros, ni el dasein se encuentran en una posición privilegiada, tanto el dasein puede ser blanco de violencia del Otro, como el Otro puede ser objeto de violencia del dasein. El mundo de lo uno, es el mundo del desarraigo y de la indiferencia.

⁹⁰ HEIDEGGER. Ser y tiempo. Op. cit. Pág. 150

Para Heidegger en la facticidad de la convivencia cotidiana el dasein está sujeto al dominio de los Otros. De modo, que en el convivir cotidiano el dasein, no es él mismo quien es: los Otros le han tomado el ser. El arbitrio de los Otros dispone de las posibilidades cotidianas del dasein. Pero estos otros no son determinados Otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los Otros, que el dasein ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los Otros y refuerza su poder. De forma que “Los Otros” son los que inmediata y regularmente existen en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos⁹¹. El “quién” es el impersonal uno, que podemos entender como habíamos dicho como la masa, la gente o los Otros que nos encontramos cuando salimos a la calle. Y puesto que el Otro también es otro dasein, uno mismo es para el Otro, extrañamiento, es decir, otra otredad. En este sentido, el uno representa todas las posibilidades del mundo del dasein en tanto mundo colectivo. El uno consiste de otros dasein cuya presencia crea el mundo en que actúa un dasein individual.

El Otro en Heidegger, hace parte constitutiva de la función normativa de la cultura. El Otro entonces, regula el comportamiento del dasein en público. En otras palabras, Heidegger creía que las prácticas sociales que forman el mundo del dasein son establecidas por el uno. El uno es la concreción, la corporización del mundo del dasein y, en consecuencia, de las posibilidades y aspiraciones personales de lo que el dasein puede llegar a ser. El Otro, entonces podría servir de modelo a las expectativas y anhelos del propio dasein. De esta

⁹¹ Ibid. Pág. 151

manera, el uno cumple una función normativa en tanto que moldea el comportamiento del dasein.

Siguiendo en este orden de ideas, el uno o los Otros constituyen el entorno en que un individuo puede y debe actuar. El otro, es lo que da un horizonte inteligible a la existencia de cada dasein. Por el uno nos explicamos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea, y aprendemos de igual forma cómo uno mismo vive. En lugar de explicar el mundo mediante las leyes de la ciencia, los individuos en el mundo de la vida dan cuenta de éste participando en un contexto social, un mundo, que posee costumbres corporizadas y expresadas en el uno. Las normas de comportamiento son sólo elementos contingentes de diversas culturas.

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada dasein de su responsabilidad. El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente se recurra a él⁹². De manera, que el uno al tiempo que moldea la experiencia individual sobre los hábitos sociales del hombre, también ejerce un poder anónimo sobre su existencia especialmente sobre su capacidad crítica de decisión. La mayor parte de las veces, el individuo en su cotidianidad no afronta sus problemas sino que le deja la responsabilidad a Otro. El hombre de la multitud; el hombre-masa padece de minoría de edad. Frente a esta cuestión Heidegger ha dicho que nadie puede decidir por otro porque en esencia el dasein es posibilidad, por lo

⁹² Ibid. Pág: 152

122

tanto nadie puede pretender ocupar mi lugar al momento de tomar una decisión. Yo no puedo, por así decirlo de una manera, aplazar mi muerte y dejársela a otro. En suma, la individualidad se forma en cada acto, en cada acción con que interactuamos sobre el mundo. De allí, que el dasein no pueda dejarle a los Otros las responsabilidades que le corresponde, pues para Heidegger el dasein es en últimas, posibilidad arrojada. Posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser⁹³.

No obstante, el dasein al dejarse llevar por lo que se opina, y se dice, no hace sino mantener y reforzar el dominio del otro. De esta forma, el uno alivia al dasein en su cotidianidad, dado que satisface los deseos del dasein a tender a tomar todo a la ligera y hacer las cosas en forma fácil. De modo que el uno, o la sociedad despliegan una auténtica dictadura sobre los modos de ser del dasein⁹⁴.

De esta forma, el uno responde a la pregunta por el quién del dasein cotidiano, es lo anónimo, que como hemos observado, ya se ha entregado siempre en su estar con nosotros⁹⁵.

El uno, es decir, el Otro al igual que el dasein, es también un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura del dasein. Sin embargo, no hay que pasar por alto que cada dasein está disperso en el uno y que su proyecto consiste en poder llegar a encontrarse

⁹³ Ibid. Pág. 168

⁹⁴ Ibid. Pág. 151

⁹⁵ Ibid. Pág. 153

a sí mismo. Esta dispersión que caracteriza al individuo. No hace otra cosa que mostrarnos que cada individuo está sumergido en la medianía de sus ocupaciones cotidianas.

De modo, que en la convivencia cotidiana yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio ser sí mismo, sino que soy los Otros a la manera del uno. El dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso.⁹⁶ En efecto, en la rutina diaria no hacemos sino reforzar por medio de nuestros prejuicios el poder opresivo de la sociedad sobre aquellos que son diferentes a uno: los negros, los indígenas, los indigentes, las prostitutas, los desplazados, la gente que escucha rock... la “gente” tiende a pasar por encima y a marginar todo aquello que no sea como ellos. De igual forma, los prejuicios sociales tienden a liquidar todo aquello que tenga por signo lo diferente. De igual forma sucede con la ciencia y con el arte cuando se masifica. Así, “toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza”⁹⁷. Es como si el sentido mismo de la existencia perdiera su impulso vital al enredarse en la convivencia. Lo cual nos lleva a analizar otra estructura fundamental para comprender la noción del Otro en Heidegger. Se trata del movimiento de caída y la condición de arrojado.

En el movimiento de caída, el dasein está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en el mundo de los útiles, tiene ordinariamente el carácter

⁹⁶ *Ibíd.* Pág. 151

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 151

124

de un estar perdido en lo público de lo uno⁹⁸. En el movimiento de caída entonces, el dasein ha desertado siempre de sí mismo en tanto poder-ser-sí-mismo-propio, es decir ha renunciado a la realización de su propio proyecto existencial. De esta forma el estado de caída es el movimiento en el cual el dasein cae en lo impropio. Sin embargo lo impropio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación como si en éste modo de ser el dasein perdiera pura y simplemente su ser. Por tanto, la impropiedad no se refiere a una especie de no estar-en-el-mundo, sino que ella constituye un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el dasein queda enteramente absorto por el mundo y por la coexistencia de los otros en el uno⁹⁹.

De manera, que en el fondo, lo que le falta al hombre en su vivir inmerso en su medio, es justamente su ser mismo, le falta precisamente lo que lo hace ser. El hombre necesita preguntarse entonces, por el sentido de su existencia. Lo cual no hace porque rutinariamente le deja su responsabilidad, y el cuidado de su propia vida, a una especie de sujeto impersonal, el Otro, que es cualquiera y todos. Un ejemplo de esta situación lo podemos ver reflejado en el hombre que acepta sin más lo que se dice, lo que se opina y que se contenta con entender todo a medias. Un hombre así huye de la posibilidad de tomar su propia vida como proyecto. De modo que el hombre en su convivencia cotidiana huye de percibir y aceptar su singularidad¹⁰⁰.

⁹⁸ Ibid. Pág. 198

⁹⁹ Ibid. Pág. 198

¹⁰⁰ GANDOLFO, Rafael. De Aristóteles a Heidegger. Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica de Chile. 1995. Pág.218

De esta manera vemos que la caída es el modo de ser inmediato del dasein, en el que se mueve ordinariamente. El estado de caída le revela al dasein la condición de ser arrojado en el mundo, en el que se encuentra como una criatura huérfana en medio de la más terrible tempestad. De igual forma, la convivencia con los Otros le muestra el carácter absurdo y trágico de las relaciones humanas. Gracias a la inercia del movimiento de caída el dasein se desplaza por el mundo con un sentimiento de vacío absoluto, de desarraigo, de extrañamiento total. Este descenso al infierno de la cotidianidad, nos recuerda a Schopenhauer cuando dice que la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío. En la vida civil el domingo representa el aburrimiento y los seis días de la semana la miseria¹⁰¹.

Por otra parte, para Heidegger el tedio se manifiesta cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos. En efecto, el tedio nos sobreviene cuando estamos aburridos. De modo, que el tedio profundo va de aquí para allá en los abismos del dasein como una niebla callada que reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad¹⁰².

Hemos visto, entonces como el tedio aparece revistiendo todas las cosas y con ello se vislumbra la posibilidad de entrar en contacto con la nada. Sin embargo esta posibilidad

¹⁰¹ SCHOPENHAUER. La sabiduría de la. Op. cit. Pág. 298

¹⁰² HEIDEGGER, Martín. ¿Qué es metafísica? Medid: Ed. Alianza. 2003. Pág.24

sólo sucede bajo ciertas condiciones especiales, bajo cierta disposición afectiva, en un estado de ánimo particular.

En el estado de ánimo, el dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo¹⁰³. De manera que el hombre no sería sólo una máquina lógica, sino también un organismo susceptible de sensaciones y sentimientos. Sin embargo, en la modernidad el hombre se vuelve pura razón, relegando la emotividad y los estados de ánimo a un segundo plano. De modo que frente a las pasiones se imponen las razones. Con esto, no queremos decir, que debemos dejarnos llevar todas las veces por las pasiones. Tal interpretación sería un error. Por el contrario, se trata de mirar cómo a través de ciertos estados de ánimo se devela la totalidad de lo ente. Pues, por medio de la disposición afectiva nos damos cuenta de nuestra condición de arrojado.

En suma, la disposición afectiva no sólo abre al dasein en su condición de arrojado y en su estar consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el dasein se entrega constantemente al "mundo" y se deja afectar de tal modo por él. Pero que en cierta forma se esquivo a sí-mismo¹⁰⁴. En las ocupaciones cotidianas el dasein trata de desentenderse de todas esas cosas que apremian su ser en la intimidad. Pre-ocupaciones que van desde su propia muerte física hasta la muerte de sus seres queridos. Lo cual nos muestra que dentro del dasein hay un miedo a dejar de

¹⁰³ HEIDEGGER. Ser y tiempo. Op. cit. Pág. 159

¹⁰⁴ Ibid. Pág. 163

127

ser-con. Al dasein le atemoriza la posibilidad de que el Otro deje de “ser-conmigo”¹⁰⁵. Nos da temor sentirnos solos en un mundo que se nos ha hecho insoportable, no por constituir una carga, sino todo lo contrario por su irrelevancia, su falta de sentido.

Para Heidegger la angustia es la tonalidad afectiva fundamental, es la raíz misma de la praxis humana. En la angustia el mundo se diluye como una fantasmagoría, al tiempo que se desliza y se derrite como un flujo viscoso. La angustia se nos devela precisamente allí donde uno vuelca todo su afán en el trabajo, en actividades, en todo lo que implique no tener tiempo por estar ocupado¹⁰⁶. Comercio monótono con un mundo que impide que el dasein se percate lo que es él en el fondo. Una imagen similar nos la ofrece Simone Weil cuando sostiene que:

La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso si es indicio de una perpetuidad sin cambios. Tiempo superado y tiempo esterilizado.
El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía¹⁰⁷.

Sin embargo, la angustia no hace desaparecer al mundo, ni mucho menos nos lleva a “otra” región. Se limita a dejarnos a solas no con el mundo, sino ante nosotros mismos. Analicemos más de fondo este fenómeno.

¹⁰⁵ DUQUE, Félix. “Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas”. *Revista Archipiélago* No.49. 2001. Pág. 116.

¹⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 117

¹⁰⁷ WEIL, La gravedad y la. Op. cit. Pág. 208

128

En la angustia el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. El mundo de las ocupaciones rutinarias y la coexistencia con los Otros se hunden y se desploman. La angustia le quita al *dasein* la posibilidad de comprenderse desde el estado de caída, lo arranca de la impropiedad en la que está sumergida la cotidianidad de lo uno. La angustia arroja al *dasein* devuelta hacia aquello por lo que se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo¹⁰⁸. En otras palabras, la angustia abre al *dasein* sobre sus propias posibilidades. Y por ende, lo empuja a que medite sobre su propio proyecto de vida.

De esta forma, la angustia aísla al *dasein* en su propio estar-en-el-mundo. Que en cuanto ente que se comprende, se proyecta esencialmente en posibilidades. En efecto, la angustia le revela al *dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser. Es decir, le revela su ser-libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos¹⁰⁹. De manera que la angustia tiene como cualidad primordial despertar al individuo del sopor cotidiano. Por medio de ella la realidad se hace patente de otro modo. Es como si el hombre se desconectara por un momento del tedioso engranaje de la maquinaria social. Para Heidegger la angustia aísla y abre al *dasein* como un *solus ipse*. Pero “este solipsismo existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”.¹¹⁰

¹⁰⁸ HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. Op. cit. Pág. 210.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

129

Sin embargo, no debemos confundirnos, el "solipsismo" existencial no es el solipsismo cartesiano. El *dasein* no es una *res cogitans* desprovista de mundo. Tampoco representa la realidad del mundo bajo la sombra de la idealidad matemática, tampoco es una entidad autosuficiente, ni mucho menos se cree el centro racional del universo. Además, no hace una separación tajante de la mente del cuerpo y tampoco depende de Dios para existir. El *dasein*, para decirlo en términos heideggerianos, no es una cosa-sujeto como lo sería el *ego cogito* cartesiano. Así que pues no nos confundamos.

Volviendo al tema de la angustia Heidegger señala que cuando ésta se manifiesta uno se siente desazonado, intranquilo, inquieto y desesperado. No era para menos: la abrupta indeterminación de la nada cuando nos mira cara a cara simplemente nos confunde, es entonces cuando dejamos todo a la deriva y comenzamos a meditar sobre las cosas que realmente nos importan en el transcurso de la existencia. De igual manera, en el fenómeno de la angustia al *dasein* se le abre la posibilidad de su *ser-para-la-muerte*.

De modo, que todo aquel que encara el fenómeno de la angustia, se angustia precisamente porque tiene que algún día morir. En este sentido, en la comprensión de su realidad mortal y finita, el hombre comprende sus posibilidades en la totalidad de lo real. En otras palabras:

Sólo aquel que experimenta su *tener-que-morir*, sabe de la soledad profunda e intocable en la que yace, pues nadie puede morir por nosotros, ni nadie siquiera puede entrar a participar de verdad en lo que allí acontece. Esta soledad que descubrimos no es, por tanto, una falta de amigos, de afecto o de simpatía. Es más bien la falta de sustento o de apoyo que yace en el fondo de nosotros. Es entonces, cuando nos percatamos que las cosas o personas que componen al mundo no nos sirven para nada. Nos sentimos extraño frente a las cosas, pues sabemos que en el fondo no podemos contar con ellas. La angustia pone de manifiesto de forma aguda

aquello que Heidegger denomina la inhospitalidad de nuestro ser en el mundo. Es cierto que por un lado la convivencia social todas las formas de la vida civilizada tratan de ser habitable al mundo de una forma afable, cómoda y benigna. Sin embargo, apenas enfrentamos con decisión nuestra angustia se derrumba esa sensación de familiaridad que nos procura el modo cotidiano de ser en el mundo. Descubrimos la soledad del yo mismo y la responsabilidad que se ha descargado sobre él y ya no nos sentimos en el mundo como en nuestra casa.¹¹¹

Ahora bien, en la disposición afectiva de la angustia se nos hace patente la experiencia misma de la nada. Para Heidegger esta experiencia es de capital importancia, “pues en ella y sólo en ella se nos da, si bien de un modo ambiguo la pregunta por el ser”¹¹². En la angustia, la nada se nos manifiesta como dispersión y distanciamiento de los entes. Como aquello que nos saca de raíz de la impropiedad e insignificancia de lo uno. No obstante, es en la nada que la pregunta por el sentido del ser se nos abre camino.

En resumen, “la nada así entendida lejos de expresar la negación total o parcial de la realidad, no es más que el velo con que se oculta el ser a nuestro pensar y a nuestro existir.”¹¹³ Es el modo sigiloso como el ser se nos hace patente.

Ya hemos dicho que el dasein se mueve en la cotidianidad de su ser, en dos ámbitos primordiales que se copertencen. Tales ámbitos son el mundo de la ocupación y el trato con los otros. Todo este entramado de relaciones hace parte constitutiva de lo que Heidegger denomina como la noción de cuidado. Bajo la noción de cuidado se entiende entonces, el trato o la forma como nos relacionamos con los entes intramundanos

¹¹¹ GANDOLFO. De Aristóteles a. Op. cit. Pág.220

¹¹² *Ibid.* Pág. 221

¹¹³ *Ibid.*

(ocupaciones) y la forma como interactuamos con el otro (pre-ocupación, o solicitud). Todo este cúmulo de relaciones se desarrolla en el interior del mundo de la vida. De modo, que gracias al cuidado se logra explicar satisfactoriamente el plexo de relaciones que vincula al hombre con su realidad inmediata. De modo que:

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como *ocupación* (Besorgen) el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* (fürsorge) el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparecen en el mundo. El estar-en-medio-de-los (entes) es ocupación porque, como modo del estar-en, queda determinado por la estructura fundamental (...) del cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino, que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser.¹¹⁴

De esta forma vemos que “el sentido de la actividad fáctica de la vida es el cuidado. En el estar ocupado en algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida. La actividad del cuidado se mueve por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos”.¹¹⁵ De hecho, la noción de cuidado permite la articulación de la realidad a través de tres dimensiones que constantemente interactúan entre sí: mundo circundante (mundo de la vida); mundo compartido (mundo intersubjetivo), mundo de sí mismo (la experiencia íntima del *dasein*).¹¹⁶

¹¹⁴ HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. Op. cit. Pág. 214.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martín. “interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles”. Madrid: ED. Trotta, 2002. Pág.35.

¹¹⁶ *Ibid.*

Si bien el asunto del cuidado nos parece complicado, Michael Foucault lo ha explicado de manera mucho más sencilla en el conjunto de conferencia que lleva por título *La Hermenéutica del sujeto* aquí Foucault afirma que la noción de cuidado se refiere a una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La noción de cuidado se refiere entonces, a una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. De igual forma, el cuidado de sí está relacionado con la noción de meditación y ejercicio y espiritual. En resumen, la noción de inquietud o de cuidado de sí no es algo introducido subrepticamente por Heidegger, sino una formulación filosófica que atravesó toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana.¹¹⁷

Con la noción de cuidado tenemos todo un cuerpo de saberes que definen una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómenos extremadamente importantes no solo en la historia de las ideas o teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad.¹¹⁸ Lejos de ser una preocupación solitaria y egoísta, el cuidado de sí designa una práctica social¹¹⁹.

De manera que, el cuidado es un a priori existencial que nos permite mirar al hombre en medio de sus ocupaciones y su relación con el otro, es decir, *en* todo fáctico

¹¹⁷ FOUCAULT, Michael. "clase del 6 de enero de 1982". En: *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de cultura económico, 2003. Pág.29.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ GAGIN, François. *¿una ética en tiempos de crisis?*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.2003. Pág.185

“comportamiento” y “situación” del *dasein*.¹²⁰ Por eso no debe entenderse al cuidado como una estructura artificial y abstracta dentro de la existencia del individuo, pues, “la actividad del cuidado no es un proceso de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente”.¹²¹

Por otro lado, la noción de solicitud nos permite vislumbrar cómo el *dasein* entra en contacto con el otro en la cotidianidad. En el trato solícito el *dasein* mantiene una relación de cercanía con el otro, este tipo de cuidado difiere del modo de ser del útil a la mano. Pues el otro no es ni una cosa ni un instrumento del cual debemos “ocuparnos”. El otro es según Heidegger objeto de pre-ocupación o de solicitud.

De esta manera, el otro es un modo de ser, radicalmente diferente de mi experiencia fáctica. El otro es, pues, otra experiencia encarnada en el mundo al igual que la mía. Así mi interpretación del mundo se distancia de la del otro, de la cual nada sé. Frente a esta situación hermenéutica podemos decir que la noción del otro en Heidegger es *confusa*. Ahora bien, por *confusa* no queremos decir, que no podamos comprenderlo en su facticidad. El uno es el otro, es la totalidad en la que el *dasein* históricamente ha estado sumergido. Lo difícil es tematizarlo debido a su condición anónima de ser en el mundo. Pues el otro puede ser cualquiera.

Para finalizar, ya hemos visto como a través de esta lectura el otro se abre a la experiencia del *dasein* en la figura compacta y sin forma del uno. El uno representa las tradiciones las

¹²⁰ HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. Op.cit.Pág.215.

¹²¹ HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas*. Op. cit. Pág. 38.

costumbres y los hábitos de la gente en la cotidianidad, este fenómeno lo denomina Heidegger como la caída en la impropiedad. Aquí el hombre se deja llevar por masa, por lo que dicta el sentido común (no es que el sentido común este equivocado lo que sucede es que interfiere con el proyecto existencial del dasein en el que nadie puede decidir por otro). La angustia entonces viene a despojarnos de la tranquilidad y la certeza en la que reposa la vida misma, la posibilidad de la nada nos deja a solas con nuestros pensamientos. La muerte entonces en cualquier momento puede sobrevenir y acabar con nuestros proyectos. La muerte nos dice Schopenhauer “es el genio inspirado, la musa trágica de la filosofía...sin ella difícilmente se hubiera filosofado”¹²². Sin embargo, en la vida cotidiana, el hombre absorto en sus ocupaciones mundanas fácilmente se olvida del sentido que su vida misma puede tener. Ocurre así, un olvido de sí y un olvido de su propio ser. Pascal mismo lo reafirma cuando dice que “es más fácil soportar la muerte sin pensar en ella, que el pensamiento de la muerte sin peligro.”¹²³ En efecto, el hombre no se enfrenta a la posibilidad de la muerte, sino que huye de ella entregándose a la banalidad del mundo, absorbiéndose en la “mística del trabajo” y en la efímera felicidad de los placeres. De nuevo estamos de acuerdo con Pascal cuando que:

La sola cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión, y sin embargo, ésta es la mayor de nuestras miserias. Porque es ella principalmente la que nos impide pensar en nosotros. Sin ella caeríamos en el fastidio, y este fastidio nos conduciría a buscar el medio más sólido para salir de él. Pero la diversión nos distrae, y nos hace llegar insensiblemente a la muerte¹²⁴.

¹²² SCHOPENHAUER. La sabiduría de la. Op. cit. Pág.27.

¹²³ PASCAL, Blaise. Pensamientos. Buenos Aires :ED .Losada.1964.Pág.193

¹²⁴ Ibíd.

Es aquí, cuando empezamos a entender el sentido preciso de la noción de *cuidado*, pues a través de esta estructura constitutiva del *dasein* podemos *comprendernos* como seres-en-el-mundo. Al tiempo que nos muestra al Otro en su contexto de significatividad. De modo, que la noción de cuidado pone de manifiesto que el hombre no se *encuentra* solo en la sociedad, sino que por el contrario se *siente* solo en medio de ella. Ya Aristóteles en *La Política* había dicho que el hombre por fuera de la sociedad o es una bestia o un dios¹²⁵. De igual manera, Oscar Wilde ha dicho que formar parte de la sociedad es un fastidio pero estar excluido de ella es una tragedia. La vida terrena del hombre es un constante chocar con las realidades que constituyen su mundo propio. Sin embargo si el otro no existiera como un obstáculo, tal vez yo no podría ser "yo"¹²⁶.

En suma, el otro se convierte en una presencia polimorfa que no puedo reducir a mera coseidad. Su intencionalidad es opaca, pues no puedo simplificar su presencia a mero lenguaje. El Otro es más que un acto de habla, es más que un acto discursivo. En este sentido la expresividad corporal, la emotividad y la corporalidad forman parte de ese complejo mundo que constituye al otro. La presencia del Otro en la que estamos cotidianamente sumergidos hace que nos olvidemos de nuestros sueños y expectativas. Sólo la angustia de la muerte nos hace despertar, pues la vida deja de ser anodina y vacía hasta que la penuria del ser nos toca en nuestra intimidad.

¹²⁵ ARISTOTELES. *La Política*. Barcelona. ED Altaza. 1994. 1253ª.

¹²⁶ LAIN, Entralgo, Pedro. "El otro como objeto". En: *Teoría y realidad del otro*. tomo II. Madrid: revista de occidente. 1980. Pág. 202

Como vemos, la vida del hombre se haya mediada por los quebrantos de la existencia que lo martirizan diariamente. “La vida del hombre es un perpetuo combate, no sólo contra males abstractos, la miseria o el hastío, sino contra los demás hombres. En todas partes se encuentra un adversario. La vida es una guerra sin treguas, y se muere con las armas en la mano”¹²⁷.

Cuando la desesperación de la angustia va menguando sus efectos, el hombre finalmente se levanta en medio del sudor y las lágrimas derramadas y es cuando dice: “en realidad no fue nada”, fue todo.

¹²⁷ SCHOPENHAUER. La sabiduría de la. Op. cit. Pág. 291 y ss.

§9 .SANGRE, SUDOR Y LÁGRIMAS. (Verdad, Reconocimiento y Otredad en Hegel)

Por lo tanto, tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado nada grande en el mundo sin pasión.

Hegel.

Todas las grandes líneas filosóficas del siglo pasado, las de Marx, Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis, se iniciaron con Hegel...la tarea cultural más urgente es restablecer la conexión entre Hegel y las doctrinas desagradecidas que tratan de olvidar su origen hegeliano.

Maurice Merleau-Ponty.

Ya hemos vistos como en Husserl el otro es tematizado con una presencia extraña, el cual al igual que el ego es susceptible de sensaciones y emociones. En efecto, el otro, al igual que yo, esa experiencia, de la acción continúa con el mundo de la vida.

Por otra parte, Heidegger nos mostró como el otro se nos da en la facticidad del devenir cotidiano. Para llevar a cabo esto, se analizaron ciertas estructuras constitutivas del *dasein*, tales como, la noción de caída, de angustia y de cuidado. En resumen, para Heidegger, la realidad intersubjetiva está mediada por un proceso trágico, debido a que precisamente la convivencia con el otro se puede tomar de un momento a otro, en algo insoportable.

Si consultamos el concepto de otro (the other) en el *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* nos daremos cuentas que "los orígenes del concepto del otro son hegelianos, y pueden encontrarse específicamente en la influyente lectura de la *Fenomenología del espíritu* emprendida por Alexandre Kojève en la década de 1930 (...) Kojève inscribe la

relación 'sujeto-otro (amo-esclavo) dentro de un campo de conflicto dominado por el deseo; mutuo de reconocimiento puede decirse pues, que el deseo del hombre es deseo del otro'¹²⁸.

En el curso titulado "La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel" Kojève se centró en el drama intelectual que Hegel expone en la *Fenomenología*, en particular la lucha mortal de la dialéctica por el reconocimiento. De igual manera, podríamos caracterizar de esta forma, todo proceso de identidad individual. Para Hegel todo proceso implica contradicciones, paradojas, resistencias. Sin duda alguna todo proceso implica una lucha, una forma de resistir y forjarnos a nosotros mismo:

Quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí, la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida y, más aun, el poder del espíritu, consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, en soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad real y disgregación real de los términos forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como proceso.¹²⁹

Para Hegel, "el hombre sólo alcanza su autoconciencia, su autonomía racional al separarse de la naturaleza, de Dios y del destino, sólo conquista su libertad interna disciplinando el impulso natural que hay en sí mismo, rompiendo con la corriente no pensante de la costumbre social, desafiando la autoridad de Dios y del soberano, negándose a aceptar los decretos del destino"¹³⁰. De igual modo, Alexandre Kojève sostiene en sus lecciones de la dialéctica del amo y del esclavo, en la cual la conciencia servil a través del trabajo forzado

¹²⁸ Diccionario de teoría crítica y estudios culturales. Michael Payne (comp). Ed paidós 2002. Pág. 514.

¹²⁹ WERKE (obras completas de Hegel en alemán). Pasaje citado por: Ernst Bloch. En: sujeto-objeto. México: fondo de cultura económica. 1983. Pág. 145.

¹³⁰ TAYLOR, Charles. "libertad, la razón y la naturaleza". En: Hegel y la sociedad moderna. México: fondo de cultura económica. 1983. Pág. 39.

deviene en autoconciencia, en sujeto histórico al transformar el mundo objetivo donde el amo habita.

Kojève a través de Hegel, muestra como todo proceso social es producto de la interacción con otras autoconciencias. Por tanto, de la interacción intersubjetiva con el otro nace lo que conocemos como cultura y civilización.¹³¹ Si algo hay concreto en todo este proceso es que la realidad tal y como es, esta mediada por la contradicción y por la interacción del otro. Parece como si la realidad creciera en un espiral que al tratar de comprender terminaríamos siendo arrastrados por su fuerza.

Para Hegel el mundo objeto es el producto histórico de la interacción entre autoconciencias. Sin embargo, ese mundo objetivo que el esclavo ha transformado con sus manos se presenta como extraño. El mundo se manifiesta como extraño a la percepción del esclavo porque precisamente este no le pertenece. El mundo objetivo es propiedad del amo. Frente a esta situación Herbert Marcuse, afirma que “el mundo es un mundo extraño y falso en tanto el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida ‘detrás’ de las formas fijas de las cosas y las leyes. Cuando el hombre, finalmente, alcanza esta *autoconciencia*, está no sólo en el camino de la verdad sobre sí mismo, sino también sobre su mundo. Y con el reconocimiento viene el hacer. El hombre tratará de

¹³¹ Entendemos por cultura el conjunto de medios naturales y no naturales de que dispone el ser o una sociedad para controlar y manipular el medio ambiente físico y el mundo natural y social. También cultura según el creador de la etnografía Edward. B. Tylor definió cultura como ese complejo de conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras facultades y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Por otra parte, en este contexto utilizaremos como sinónimo de cultura la palabra civilización.

poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre¹³²”.

Por otra parte, Hegel sostiene que lo que mueve a la autoconciencia al reconocimiento es el deseo. En efecto, “la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica de una vida animal. Más si el deseo animal es la condición necesaria de la autoconciencia, no es la condición suficiente de ella. Por sí solo ese deseo no constituye más que el sentimiento de sí”¹³³. “Los hombres sostiene –Hyppolite- no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen, el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconciencia. La conciencia de la vida se eleva por encima de la vida y el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba en el riesgo de la vida animal¹³⁴”.

En otras palabras, Hegel reconoce que la realidad del hombre es ante todo una realidad biológica llena de necesidades y limitaciones. Sin embargo, si la conciencia servil *desea* devenir en autoconciencia debe trascender su animalidad, debe ir más allá del simple instinto de conservación. Debe arriesgar su existencia tal como lo hizo alguna vez su amo. Se trata entonces de afirmar la existencia arriesgándola para ser reconocida por el otro. “la

¹³² MARCUSE, Herbert.”La fenomenología del espíritu”.En: Razón y revolución. Barcelona: ED. Altaya.1994. Pág.115

¹³³ KOJÉVE, La dialéctica del amo y. Op. cit. Pág. 11 y SS.

¹³⁴ HYPOLITE, Jean.”autoconciencia y vida .La independencia de la autoconciencia” En: génesis y estructura de la “fenomenología del espíritu” de Hegel. Barcelona: ED. Península. 1991.Pág.153 y SS

ACA

autoconciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viviente como ella".¹³⁵

Como vemos, el deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo. Para que esto suceda, es indispensable que haya ante todo otras autoconciencias compitiendo en el mundo por algo de reconocimiento. Por tanto, el hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Para Hegel al igual que Aristóteles, la realidad humana sólo puede ser social. Mas para que el rebaño devenga en sociedad es necesario aun que los deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzca —o puedan conducir— a los deseos de los otros miembros.¹³⁶ Es decir, para Hegel sólo pasamos del estado de naturaleza a sociedad civil cuando los hombres suprimen dialécticamente sus deseos más inmediatos, es decir, su instinto de autoconservación, para pasar a una *idea* de organización superior, tal como lo es la sociedad civil.

Ahora bien, habría que distinguir entonces los dos tipos de deseos inherentes a la dialéctica de la autoconciencia. En primer lugar, está el deseo animal, el instinto de autoconservación propio de cada ser vivo o como lo denomina Hegel el sentimiento de sí. En segundo lugar, está el deseo humano de reconocimiento, o deseo antropògeno, que constituye un individuo libre e histórico conciente de su individualidad, de su libertad, de su historia, y finalmente de su historicidad. El deseo de reconocimiento difiere pues del deseo animal, (en el que el individuo está aferrado a su vida, a su ser dado natural) por el hecho de que se dirige no

¹³⁵ Ibid. Pág. 142

¹³⁶ KOJÉVE. La dialéctica del amo y. Op. cit. Pág. 13.

142

hacia un objeto real dado, sino sobre otro deseo.¹³⁷ Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el deseo es de reconocimiento si uno desea no el cuerpo, sino el deseo del otro. En efecto, el deseo de reconocimiento se ve reflejado cuando buscamos ser amado, estimado y deseados por el otro. De igual forma, sucede con el deseo que se dirige hacia un objeto natural, deseo que no es humano, sino en la medida en que está "mediatizado" por el deseo de otros, el cual se dirige sobre el mismo objeto. En otras palabras, "es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como una decoración, o la bandera del enemigo) puede ser deseado porque es objeto de otros deseos. Tal deseo sólo es un deseo humano y la realidad humana en tanto que diferente de la realidad animal no se crea si no por la acción que satisface tales deseos: la historia humana es la historia de los deseos deseados."¹³⁸

Por eso, para que "el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su deseo animal"¹³⁹. Sin embargo, Hegel sostiene que en el fondo de todo deseo subyace una idea de valor. "todo deseo es entonces, deseo de un valor"¹⁴⁰. En el caso del animal el valor supremo es su propia vida animal. Todos los deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiende a preservar su vida. No obstante, el deseo debe superar ese deseo de conservación. Pues de no hacerlo el hombre estaría condenado a ser considerado como mera coseidad, a ser tratado como una cosa entre cosas. Por tal razón el hombre arriesga su propia vida en la lucha por el reconocimiento, para poder ganar su

¹³⁷ *Ibid.* Pág. 14

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

libertad. Libertad y dignidad como sabemos son valores trascendentales que el hombre contempla cuando suprime dialécticamente su deseo animal. De esta forma, el hombre no se "considera" humano si no arriesga su vida (animal) en función del deseo de reconocimiento. De modo que es "por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad; es en y por eso riesgo que ella se 'reconoce', es decir, se muestra, se verifica, efectúa sus pruebas en tanto que esencialmente diferente de la realidad animal, natural. Y por eso hablar del 'origen' de la autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida"¹⁴¹, la cual el hombre arriesga para ser tratado con respeto y dignidad y para firmarse sobre su propia libertad. De hecho, la esencia de la realidad es la autoconciencia, la cual "tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente sólo tiene *para sí* y que no es aun algo que es; el ser se enfrenta a ella como una realidad otra que la suya"¹⁴². Como vemos, la esencia de lo real reside en la autoconciencia la cual lleva dentro de sí la negatividad dialéctica que pone en marcha todo proceso intersubjetivo de reconocimiento.

Para Hegel "el hombre sólo se 'reconoce' humano al arriesgar su vida para satisfacer su deseo humano, es decir, su deseo que se dirige sobre otro deseo". "desear el deseo del otro es, pues, en última instancia, desear el valor que soy porque 'represento' sea el valor deseado por ese otro: quiero que él 'reconozca' mi valor como su valor; quiero que él me 'reconozca' como un valor autónomo"¹⁴³. En otras palabras, para Hegel todo deseo

¹⁴¹ *Ibid.* Pág. 15

¹⁴² Hegel, G. w. f. Fenomenología del espíritu. Santa fe de Bogotá: fondo de cultura económica. 1993. Pág. 214.

¹⁴³ KOJÈVE. La dialéctica del amo y Op. cit. Pág. 15

144

humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de 'reconocimiento'. Y el riesgo de la vida por el cual se 'reconoce' la realidad humana es un riesgo en función del deseo. Hablar del 'origen' de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el 'reconocimiento'.¹⁴⁴

Hegel sostiene que sin esa lucha a muerte por el respeto, la dignidad y la libertad no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra, sin la lucha por el respeto y la dignidad no habría relaciones humanas sino relaciones entre animales. "En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un deseo dirigido sobre otro deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento".¹⁴⁵ Es una lucha donde una autoconciencia se enfrenta a muerte con la alteridad:

El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos deseos no se enfrenta. Y puesto que cada uno de los seres dotados del mismo deseo está dispuesto a llegar hasta el fin de la búsqueda de su satisfacción, esto es, está presto a arriesgar su vida y por consiguiente a poner en peligro la del otro, con el objeto de hacerse "reconocer" por él, de imponerse al otro en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte. Y es sólo en y por tal lucha que se engendra la realidad humana, se constituye, se realiza y se revela a sí misma en los otros. No se realiza pues y no se revela si no en tanto que realidad reconocida.¹⁴⁶

Siguiendo este orden, de ideas el filósofo canadiense Charles Taylor sostiene que "Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud." De modo que, entonces "la lucha por el reconocimiento sólo puede

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*

encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales¹⁴⁷.

Ahora bien, en el marco de la lucha por el reconocimiento de su ser- para- sí, la autoconciencia debe pues “provocar” al Otro, forzarlo a comprometerse en una lucha a muerte por el respeto, por la dignidad y la libertad. Y habiendo desencadenado esta lucha la autoconciencia está obligada a matar el Otro para no ser aniquilada. “en esas condiciones la lucha por el reconocimiento no puede por tanto terminarse, sino por la muerte de uno de los adversarios o de los dos a la vez. Pero este acto de reconocerse-por-la-muerte suprime la *verdad* que debía surgir de allí y, por eso mismo, suprime también la certeza-subjetiva de sí mismo en tanto que tal”¹⁴⁸. De manera, que así como la vida-animal es inmanente a la conciencia. La muerte anula el significado exigido por el reconocimiento. En este sentido,

Si los dos adversarios perecen en la lucha, la “conciencia” es suprimida completamente; porque el hombre después de la muerte no es ya más que un cuerpo inanimado. Y si uno de los adversarios queda con vida pero mata al otro, no puede ya ser reconocido por él; el vencido muerto no reconoce la victoria del vencedor. La certeza que el vencedor tiene de ser y de su valor permanece por tanto puramente subjetiva, y carece así de verdad.¹⁴⁹

De modo que con la anulación fáctica del otro se vuelve imposible el reconocimiento de mí diferencia. Pues con la muerte desaparece el deseo hacia el cual se dirige el reconocimiento. Así, “el sobreviviente al no poder ser ‘reconocido’ por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad”.¹⁵⁰ La identidad individual se construye en base a la diferencia.

¹⁴⁷ Taylor, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Fondo de cultura de económica. México. 1993. Pág. 76

¹⁴⁸ KŌJĪVE. La dialéctica del amo y Op. cit. Pág. 22.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.* Pág. 16

Sin ese elemento heterogéneo, sin esa lucha de contrarios seguramente no fuéramos lo que somos. Seríamos una tautología inerte: yo = yo. El movimiento de la autoconciencia depende de la alteridad de lo otro, el cual le da sentido teleológico a la conciencia, “así, pues, la autoconciencia no es la tautología sin movimiento del yo = yo, sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo.”¹⁵¹ En medio de la interacción dialéctica con el mundo, la autoconciencia encuentra como objeto opuesto a su deseo la alteridad. De manera, que “la lucha a muerte” es simbólica, es una metáfora que representa el dramático proceso de interacción social por el cual construimos nuestra identidad a partir de la diferencia. Como observamos con la muerte física del otro, la autoconciencia no alcanza la verdad del reconocimiento sino queda reducido a una mera abstracción del mundo.

De esta forma, “para que la realidad humana pueda constituirse en tanto realidad ‘reconocida’ hace parte que ambos adversario queden con vida después de la lucha. Más eso sólo es posible a condición de que ellos adopten comportamientos o puestos en esa lucha. Por actos de libertad irreductibles.”¹⁵² Las autoconciencias “deben constituirse en tanto que desiguales en y por esa misma lucha. Uno de ellos, ‘sin estar de ningún modo ‘predestinado’, debe tener miedo del otro, debe ceder al otro, debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su deseo de ‘reconocimiento’. Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe ‘reconocerlo’ sin ser ‘reconocido’ por él. Pero, ‘reconocer’ así implica ‘reconocerlo’ como su amo y reconocerse y hacerse reconocer

¹⁵¹ HYPOLITE. Génesis y estructura. Op. cit. Pág. 144.

¹⁵² KOJÉVE. La dialéctica del amo y. Op. cit. Pág. 16.

147

como esclavo del amo.”¹⁵³ Con lo anterior, Hegel nos quiere dar a entender que en la interacción de la realidad social o bien somos conciencia servil o bien encarnamos la conciencia del amo. De manera que las relaciones sociales no son humanas, sino a condición de implicar un elemento de dominio y un elemento de esclavitud, de autonomía y servidumbre. Por eso hablar de la génesis de la autoconciencia es necesariamente hablar de “autonomía de la dependencia de la autoconciencia de la tiranía y la esclavitud”.¹⁵⁴ En efecto, la realidad humana según Hegel es la historia de la interacción entre la tiranía y la esclavitud: “la ‘dialéctica’ histórica es la ‘dialéctica’ del amo y del esclavo.”¹⁵⁵

Para Hegel entonces “la realidad humana no puede engendrarse y mantenerse en la existencia sino en tanto que realidad ‘reconocida’. Solo siendo reconocido por Otro, por los Otros y, en su límite, por todos los Otros, un ser humano es realmente humano: tanto para él mismo como para los Otros”¹⁵⁶.

De modo que “el hombre no es real sino en la medida en que vive en un mundo natural”¹⁵⁷, es decir, en un mundo social. Mundo que por cierto se le presenta a la conciencia como extraño, por tal motivo debe negarlo dialécticamente transformándolo para realizarse él. Pues el hombre por fuera de la esfera social no es nada. La conciencia en su tránsito autoconciencia necesita suprimir dialécticamente al Otro para afirmarse como una conciencia autónoma, por eso “debe suprimirlo dialécticamente. Es decir debe dejarle la

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid. Pág. 17

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo, sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo¹⁵⁸, debe, pues, aprender a convivir con él. Ahora bien, a pesar de lo fuerte que pueden sonar las palabras de Hegel esto es lo que intentamos hacer todos los días cuando sobrevivimos al tedio y al drama de la convivencia cotidiana. Muchas veces lo Otro se nos presenta como un obstáculo o como alguien que simplemente nos irrespeta y nos reduce la dignidad a grado cero. La cotidianidad representa un campo encarnizado de fricciones y pasiones encontradas. Pero debemos resistir, debemos luchar, debemos pues trascender ese trance de "conciencia servil" que nos ha impuesto la Otredad y manifestarle todo nuestro descontento y todo nuestro dolor. Sólo después de ese momento podemos hablar como tal de un reconocimiento.

Para Hegel la autoconciencia como tal es el resultado de la interacción con los Otros; su yo y la idea que se forma de el mismo son mediatizado por el reconocimiento obtenido en función de su hacer. Su verdadera autonomía es la que el mantiene en la realidad social por el esfuerzo de esta acción. En base a esta experiencia se establece una autoconciencia pura o abstracta, que ha hecho abstracción de su vida animal por el riesgo de la lucha: el amo y una conciencia servil que por ser en realidad un cadáver viviente no existe puramente para sí, sino para otra conciencia, es decir, para la conciencia del amo. Es los dos elementos constitutivos son esenciales dado que:

¹⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 22

En primer termino son desiguales y opuestos uno al Otro (...) una es la conciencia autónoma, para la cual el ser-para-sí es la realidad esencial. La otra es la conciencia dependiente para la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir el ser dado para una entidad otra. Aquella es el amo; ésta, el esclavo. Es esclavo es el adversario que no ha ido hasta el final de la vida, que no ha optado el principio de los amos: vencer o morir. Ha aceptado la vida elegido por el Otro. Depende pues de ese Otro. Ha preferido la esclavitud a la muerte, y es por eso que permaneciendo con vida, vive como esclavo¹⁵⁹.

El amo es para Hegel la conciencia que existe *para sí*. Mientras que el esclavo representa la conciencia *desgraciada* por medio del trabajo transforma la naturaleza para que el amo la consuma. Como vemos la conciencia de sí, no es una cosa aislada del resto del mundo, sino que esta tiene su referente material en lo real. Toda conciencia es un fragmento de realidad escindida en búsqueda de otra realidad¹⁶⁰. La conciencia necesita extrañarse, necesita quedar en estado de alineación y estupefacción para encontrarse consigo mismo. Esta experiencia dialéctica refleja precisamente como la conciencia deviene en autoconciencia. La realidad de la vida no hace sino poner de manifiesto las desigualdades y obstáculos que existen en el proceso mismo de la interacción social.

De modo que bajo la noción de reconocimiento Hegel logra superar dialécticamente el solipsismo cartesiano. La filosofía moderna gracias a Descartes descubre el concepto de conciencia de sí. Sin embargo el cogito cartesiano nos deja a medio camino. Pues a través de él sólo llegamos a la mera certeza subjetiva, al simple sentimiento de sí. Con Descartes nos dimos cuenta en "abstracto" de que existimos gracias a que pensamos. Pero esto no es suficiente, pues Descartes, en este proceso, anuló de su proyecto filosófico la experiencia del mundo y de lo Otro. La realidad existe para Descartes en tanto esta pudiera ser

¹⁵⁹ Ibid. Pág. 24.

¹⁶⁰ Tal como lo dijimos en el § 4

subsumida bajo el juego de la abstracción matemática. Por otra parte, Descartes marginó a la alteridad de la experiencia de la conciencia. Por eso nunca pudo superar en su proyecto la sombra del solipsismo. En esas sombras se encontraba la presencia misteriosa de lo Otro a la que el filósofo siempre se empeñó en negar. De modo, que la identidad cartesiana no está fundada en la diferencia pues el ego está desprovisto de experiencia.

Con Hegel pasamos de la certeza subjetiva de mi propio ego a la verdad revelada por la presencia del Otro, en la lucha por el reconocimiento. El ego cogito se queda preso de su propia individualidad y, por tanto, no puede trascender dialécticamente a la experiencia de lo Otro. En la soledad cartesiana el individuo está reducido a su propio ego. Ahora bien en Descartes también hay noción de trascendencia mediante el cual "las cosas" de la naturaleza son transformadas en objetos a través de la racionalidad matemática. Sin embargo, este tipo de trascendencia no se eleva por encima de la mera objetualidad, pues no capta la alteridad de la interacción social.

De manera, que para Hegel la conciencia cartesiana no sería más que un momento el cual será superado en la confrontación dialéctica con la alteridad. Es en ese momento, cuando la certeza-subjetiva del ego entra en contacto con el afuera, con la verdad revelada del Otro.

De esta forma, podemos superar el ensimismamiento del ego cartesiano gracias a la noción de dialéctica, en la cual todo está en movimiento como lo decía en su momento Heráclito. Con Hegel nos damos cuenta, que la interioridad de la conciencia depende de la dinámica de la exterioridad. De hecho, podríamos decir que gracias a la exterioridad que existe el

ámbito subjetivo de la interioridad, el cual sea desarrollado por la mediación intersubjetiva entre la conciencia y la alteridad. De modo que:

Lo exterior es, por tanto, primeramente, el mismo contenido interior. Lo que es interno, existe también exteriormente y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado¹⁶¹.

Cada conciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esta verdad, sino la propia conciencia que por ella misma se desdobra y se opone así misma¹⁶². Para Hegel tanto la realidad de la conciencia, como la realidad concreta sufren una serie de transformaciones; así, pues, de la conciencia a la autoconciencia, de lo subjetivo a lo objetivo se ponen en movimiento un conjunto de procesos que implican transformaciones reales en todos los ámbitos antes mencionados.

Como hemos visto la conciencia servil no ha puesto su vida en riesgo, a permanecido fiel a la mismidad del orden establecido por su amo. De modo, “que el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia – su ideal ya que él mismo, en tanto que se reconocen como esclavo se humilla”¹⁶³. Así pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la verdad, empero, está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del amo absoluto, y todo lo que en él había de estable vaciló¹⁶⁴. Es en este momento cuando la conciencia servil *experimenta* la angustia primordial: el miedo a la

¹⁶¹ Hegel. G.W.F. § 139. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México: ED. Porrúa. 1990. pág. 77 y SS.

¹⁶² HYPPOLITE. Génesis y estructura. Op. cit. Pág. 149.

¹⁶³ *Ibíd.* Pág. 158.

¹⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 159.

muerte. En este punto podríamos ver una convergencia entre Heidegger y Hegel dado que “la autenticidad de la existencia y la aceptación de su constitutivo ser-para-la-muerte, tienen un claro y vigoroso precedente en esta sentencia de Hegel acerca del acceso a la libertad¹⁶⁵. En Hegel, al igual que Heidegger, “la conciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva al todo de su ser. Entonces desaparecen las vinculaciones particulares, la dispersión de la vida en formas más o menos estables y en ese temor el hombre toma conciencia de la totalidad de su ser, una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica”¹⁶⁶ o animal. Pues antes de la confrontación mortal con el amo la conciencia se muestra satisfecha con su modo de ser natural, pues “en la vida pura; en la vida que no es espíritu, la nada no existe como tal”¹⁶⁷ con el temor a la muerte se manifiesta la angustia, que recorre al ser en todo su estremecimiento y lo pone fuera de sí y lo impulsa al movimiento del reconocimiento. En esa angustia, la conciencia servil se ha diluido interiormente; se ha estremecido íntimamente en sí misma y todo lo que es fijo y estable ha temblado en ella¹⁶⁸, pues, sólo a través de la lucha puede ser adquirida la libertad; ya que la interna seguridad de ser libre no basta. Sólo siendo otro y poniéndose como tal otro en peligro de muerte, demuestra el hombre su capacidad para hacer real y efectiva la libertad en que su yo consiste.¹⁶⁹ Pues, en últimas, la razón de ser de la lucha es la autoafirmación de la libertad en medio del absoluto desgarramiento con la alteridad:

¹⁶⁵ LAIN, Entralgo. Pedro. “El otro en la dialéctica del espíritu y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx”. En teoría y realidad del otro. Madrid: Revista de Occidente. 1981. pág. 126.

¹⁶⁶ HYPOLITE. Génesis y estructura. Op. cit. Pág. 159.

¹⁶⁷ Ibíd.

¹⁶⁸ KOJÈVE. La dialéctica del amo y. Op. cit. Pág. 30.

¹⁶⁹ LAIN, Entralgo. Teoría y realidad. Op. cit. Pág. 126

La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse así mismo en el absoluto desgarramiento¹⁷⁰.

Sin embargo, el temor y el servicio al amo no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo del que transforma la servidumbre en señorío.

El esclavo transforma los productos de la naturaleza para que el amo los consuma en tanto que goce, el amo no tiene más que gozar de la cosa que el esclavo ha preparado para él, y negándola, destruyéndola., y consumiéndola. De manera, que a través de la conciencia servil, el amo consigue ir hasta el fin de la cosa y satisfacerse en el goce.

Pues, únicamente gracias al trabajo del otro, de su esclavo el amo es libre frente a la naturaleza y, por consiguiente, está satisfecho de sí mismo. No obstante, en la servidumbre, “en el trabajo forzado ejecutado al servicio de otro (del amo), la conciencia servil suprime dialécticamente su nexo con la existencia natural en todos los elementos constitutivos particulares y aislados; y elimina, por el trabajo,”¹⁷¹ la dependencia a su ser dado natural. Ahora bien “el amo obliga al esclavo a trabajar. Y trabajando, el esclavo deviene amo de la naturaleza”.¹⁷² Por mediación del trabajo, el esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el esclavo del amo. Al liberar al esclavo de la naturaleza, el trabajo lo libera de sí mismo, de su naturaleza de

¹⁷⁰ Hegel. Fenomenología del Espíritu. Op. cit Pág. 24

¹⁷¹ KOJÈVE. La dialéctica del amo y. Op. cit. Pág. 31.

¹⁷² Ibíd.

esclavo y, en consecuencia *lo libera del amo*. En el mundo natural dado, elemental, el esclavo es esclavo del amo, en el mundo técnico, transformado por su trabajo el reina – o por lo menos un día reinará como amo absoluto.

Por tanto, “ese dominio que nace del trabajo de la transformación progresiva del mundo dado y del hombre dado en ese mundo será completamente distinto del dominio inmediato del amo. El porvenir pertenece, por tanto, no al amo guerrero, sino al esclavo trabajador”¹⁷³. La conciencia servil al transformar el mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que está determinado en él mismo por lo dado; “el esclavo se supera, entonces y supera, también al amo quien está ligado a lo dado”, pues el amo deja intacta la realidad para que se ocupe de ella el esclavo mediante el trabajo. El amo sólo se limita a consumir los objetos producidos por la conciencia servil. Sólo en y por el trabajo que el hombre acaba por tomar conciencia de la significación del valor y de la necesidad de la experiencia que ha hecho por temor al poder absoluto que el amo encarnaba para él. Sólo después de haber trabajado para el amo comprende la necesidad de la lucha entre amo y esclavo y el valor del riesgo y de la angustia que ello comporta¹⁷⁴.

De modo que para Hegel, el amo no trabaja, no produce nada estable que se manifieste fuera de sí. El destruye solamente los productos del trabajo del esclavo. Su goce y su satisfacción son así puramente subjetivos: no interesa más que a él y no pueden por tanto ser reconocidos sino por él; carecen de verdad, de realidad objetiva revelada a todos. Sin

¹⁷³ *Ibíd.*

¹⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 33.

embargo este no es el caso del esclavo el cual no destruye las cosas, sino que las transforma en beneficio de la sociedad. La labor del esclavo difiere de la destrucción de la cosa la cual transforma por medio del trabajo, de modo que en este proceso la conciencia servil "se educa, se forma, se transforma, transformando las cosas y el mundo"¹⁷⁵. Frente a esta cuestión Marcuse sostiene que el concepto de trabajo desempeña un papel central en esta discusión, en la cual muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto, de manera que al tratar con estos objetos el hombre está tratando de hecho con otros hombres¹⁷⁶.

De esta forma vemos que a través del trabajo la conciencia servil transforma el mundo conviviéndola en una realidad objetiva, en este proceso adquieren al mismo tiempo su lugar en el mundo por medio del trabajo, la conciencia propiamente deviene la autoconciencia porque trasciende su ser dado natural. A través del trabajo la conciencia deviene amo de la naturaleza. Superando la conciencia complaciente del amo. Es en este momento cuando la conciencia servil tiene las herramientas y el conocimiento necesario para enfrentarse en una lucha mortal con el amo. En este momento empieza la lucha por el reconocimiento, por el respeto, por la dignidad y sobre todo por la libertad de la conciencia desgraciada. Vemos entonces que la realidad está envuelta en una amalgama de elementos heterogéneos en el que la sangre, el sudor y las lágrimas hacen parte de la esencia de la convivencia cotidiana.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ MARCUSE. Razón y revolución. Op. cit. Pág. 116

Por otra parte, para Hegel el ser del esclavo representa la vida misma del ser humano la cual no es autónoma, sino que su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconciencia. En este sentido, lo otro es representado por lo opuesto a cada conciencia tanto la identidad del amo como la conciencia servil representa para cada adversario una alteridad. Sin embargo no están en igualdad de condiciones, el amo, por su parte, ha manifestado su elevación por encima de la vida y, por tanto, de la conciencia del esclavo, el cual trata como elemento inesencial, como algo negativo, como una coseidad. Sin embargo por él puede gozar las cosas, negarlas completamente de modo que “la resistencia del mundo ante el deseo no existen para él”¹⁷⁷.

Dado que la producción de objetos existen en función del amo. Empero, el esclavo sólo conoce la resistencia del ser ante el deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas, los trabajos serviles son para el esclavo que de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo pura y simplemente, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, que el esclavo elabora¹⁷⁸.

En resumen, a través de la muerte simbólica del otro, se generan dos tipos de visión del mundo, una que se arrodilla y otra que se afirma sobre sí, sin embargo como hemos podido notar, la muerte simbólica de la alteridad el esclavo no acaba allí, pues mientras el amo consume la naturaleza a través de la producción de objetos, el esclavo transforma la

¹⁷⁷ HYPPOLITE. Genesis y estructura. Op. cit. Pág. 157.

¹⁷⁸ Ibíd. Pág. 157 y ss.

naturaleza en realidad objetiva, convirtiéndose en este movimiento en amo de la naturaleza. De manera pues que ambas conciencias se necesitan recíprocamente para desarrollarse por su lado. Tal como Hegel lo dice en la *Enciclopedia*:

Es una lucha puesto que yo no puedo saberme como mí mismo en el otro, hasta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por esto dirigido a suprimir esta su inmediatitud. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino en cuanto yo suprimo en mí mismo la inmediatitud y de este modo doy existencia a mí libertad. Pero esta inmediatitud es a la vez es la vez, corporalidad de la autoconciencia, en la cual, como en su signo e instrumento, tiene ella su propio sentimiento de sí, y su ser para otros y su relación, que hace de mediadora con aquellos.¹⁷⁹

Ninguna conciencia está aislada de la otra, porque ambas hacen parte de la esencia de la dialéctica de la realidad. Mientras una trabaja la otra disfruta del goce del trabajo del otro. Sin embargo la esencia de la lucha por el reconocimiento, es aquella que saca de sí a la conciencia que se encuentra inmersa en su realidad animal dada, por tanto la conciencia servil necesita suprimir el deseo animal cuando entra en contacto con las cosas que debe transformar en objetos para el uso y consumo del amo.

Para Hegel la lucha por el reconocimiento se constituye en la forma como la conciencia accede a la encarnación de su propia libertad. La idea de la libertad deviene en una cosa real en la cual se afirma la conciencia con dignidad. Entre sangre, sudor y lágrimas, forjamos todos los días nuestra propia identidad. Nuestra vida es el producto histórico de una lucha contra la realidad externa, nuestra identidad no es una cosa homogénea, sino el

¹⁷⁹ Hegel. *Enciclopedia*. Op. Cit. Pag 228. §431. Aquí podemos ver como Hegel toca el tema de la corporalidad, sin embargo en este contexto, el filósofo alude al hecho de que la libertad como tal es encarnada, es decir, reside en un sujeto encarnado, en un hombre de carne y hueso, tal como en la propuesta fenomenológica heideggeriana y husserliana.

resultado constante de nuestra interacción con la diferencia. La experiencia de la dialéctica recorre la existencia en medio de la sangre, el sudor y las lágrimas. En esa lucha con la vida reafirmamos nuestra existencia. De manera, pues, que la interacción social sirve de un extraño tránsito en la cual la conciencia sólo abordando al otro asisto a mí mismo¹⁸⁰.

¹⁸⁰ LEVINAS. Totalidad e infinito. Op. cit. Pág. 195

Parte Tercera: Humanidad y Reconocimiento

§10. Reconocimiento, diferencia e identidad.

El hombre es un cuerpo vivo que, por su misma naturaleza humana, está en continua interacción con otros cuerpos (*leib*). En este sentido y partiendo de ese proceso interactivo, es posible hablar de una naturaleza social inherente en la conducta humana. De manera que, desde el frío aislamiento y una ideología de la autosuficiencia, se nos hace imposible y casi que improbable, hablar de una sociabilidad en donde el reconocimiento de la alteridad sea el fundamento base de una sociedad abierta hacia el Otro. Contemplando esta visión podemos decir que el individuo es un ser que se constituye a la luz de un proceso continuo de interacciones y que para suplir ciertas necesidades básicas (como fisiológicas y materiales) necesita del apoyo del Otro que se presenta en el afuera como parte de una dinámica social en donde todos estamos inmersos. De hecho el hombre desde que nace, está arrojado en el mundo, está sumergido en medio de una gran gama de relaciones sociales que denotan un fuerte vínculo con el afuera, con lo externo que es el mundo en su máxima expresión. Vemos así que la trama social y el mismo devenir cotidiano nos evidencian que, el hombre es un ser que no se puede mantener aislado del contacto con los otros. Si precisamente el entorno propio de nuestro mundo nos muestra que estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos mutua relación. Mediante el tacto, la vista, la empatía y el trabajo en común estamos con otros.¹

¹ LEVINAS, Emmanuel: "El tiempo y el otro" La soledad de existir. Barcelona. ED Paidós. 1993. Pág. 80.

Es evidente que la sociedad moderna es egoísta, que ha abrazado fuertemente los preceptos del paradigma cartesiano. El sujeto moderno modelo de este tipo de sociedades es un ser que piensa en sí mismo, sólo obedece a sus preceptos y a su propia realidad, desprendiéndose totalmente de la realidad carnal del otro. De manera, ¡Si estoy bien ¿por qué me voy a interesar por el otro?! Ese es el sujeto moderno aislado de la realidad social y más enfocado en sus responsabilidades individuales. De modo que, los diversos rostros de la alteridad, (como el rostro del mendigo, la prostituta, el rostro de aquel que por pensar diferente se le excluye o se le mata, el estudiante que llega con hambre a clases, el anciano sin una vivienda para culminar sus últimos suspiros, el desplazado que deja sus tierras por el terror amenazador de la violencia injustificada) queda negada y desterrada ante el poder excluyente de la sociedad de lo mismo. En esa medida fenómenos como la xenofobia, el racismo, entre otros fenómenos manifiestan la negación de la alteridad, obedeciendo a una lógica indiferente y egológica que no hace más que negar o en el peor de los casos, someter al Otro a lo mismo. En este sentido el racismo, como una manera de negar la alteridad, puede hacerse revivir eficazmente, siempre y cuando se convierta en un arma ideológica en manos de la burguesía.

Recordemos entonces que el individualismo del hombre europeo tiene sus orígenes en la antropología cartesiana la cual cimentó ideológicamente el auge social de la burguesía. Por ende, la convivencia pública del burgués tiene como rasgo característico la mutua desconfianza, la competición osada y la relación contractual. La filosofía moderna, nos dice Ortega y Gasset, es producto de la suspicacia y la cautela. La filosofía moderna nace del pensamiento burgués, precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no

1.611

confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, y por tanto necesita preocuparse ante todo, de conquistar la seguridad. Sobre todo, evitar los peligros, defendérsese, precaverse. El burgués es industrial y abogado². La economía y el derecho son disciplinas de cautela. Los burgueses que Rembrandt retrato entre - ellos vivió *Descartes*³ - recibirían como expresión la concepción de la realidad humana en la que el hombre piensa o cree que su yo puede recluirse en el, seno de su propio pensamiento y abstraerse de su constitutiva encarnación de un cuerpo vivo.

¿Dónde queda el otro que esta más allá de las sociedades cerradas en sí mismas? ¿Cómo pensar en el otro si ni siquiera me importa su realidad humana? ¿Cómo pensar en lo social, si el otro ni siquiera me importa como ser humano, como fundamento constitutivo de mi existencia y de mi ser en el mundo? Si somos hijos de una misma humanidad ¿Por qué se le trata al otro por fuera de su esencia humana? Acaso el sentido humano del hombre radica en el orden racional de las cosas o en la contingencia que nos enviste en la vida cotidiana. Por supuesto la segunda opción es la que más nos revela la realidad mundana del hombre. Si bien lo humano del hombre esta invadido por la contingencia del mundo de la vida, es ahí donde el otro se me plantea como el sentido y la esencia de este mundo que nos compete y nos aborda por completo. En esa medida podemos decir que, lo humano surge cuando el individuo rompe con su frío aislamiento y entra a ser parte de una dinámica social, donde el interactuar con el otro va fraguando en el fondo un proceso de

² LAÍN. Entralgo, Pedro. "el problema del Otro en el seno de la razón solitaria: Descartes". En: Teoría y realidad del Otro, Madrid: Revista de occidente. 1980. Págs. 59-60.

³ Viéndolo mas de cerca esta fue la razón por la que nos dedicamos en el primer capítulo a hacer un análisis de la concepción cartesiana de lo Otro pues vimos en ella los orígenes del pensamiento burgués moderno.

reconocimiento mutuo entre seres que se corresponden unos a otros. Entonces lo humano del hombre radica fundamentalmente en el reconocimiento mutuo del otro. Un reconocimiento que como tal se va dando en un proceso vivo de interacciones entre el yo-tu, entre el ego y el alter. Decimos entonces que, el fenómeno mismo del reconocimiento es un proceso humanizador que deja ver en el hombre lo que verdaderamente es; un ser humano que se reviste de sentido cuando entra a interactuar con otros seres, con otros cuerpos con vida. Lo humano es reconocimiento, es el cuerpo vivo de la alteridad que se me plantea cada día como rostro aclamando por un reconocimiento que justifique su razón de ser en el mundo y que bajo una lógica de la indiferencia se le niega su infinita alteridad. Este es el panorama degradante que se nos muestra en las sociedades modernas, vivimos en una sociedad reificada donde las realizaciones sociales son tomadas como objetos independientes y aislados del magma social, cosificados. Una sociedad donde las realizaciones humanas se han autonomizado y fragmentado, degradándose en ese proceso el sentido humano de la sociedad.⁴ Desde esta óptica, cómo apelar a lo verdaderamente social si el otro no me importa como ser humano. Si lo miro y no es más que un cuerpo (*Korper*) en medio de las cosas, no lo determinó ni en su corporalidad que lo hace persona. Basta con mirar la realidad detrás de todo ese cúmulo de intereses e individualismo, basta mirar más allá de nuestras propias narices para darnos cuenta que, el otro como realidad que sufre el peso de la sociedad excluyente pide con su rostro, con su cuerpo y a gritos, el reconocimiento que como tal se merece como ser humano, como persona, como parte constitutiva de aquello que llamamos social. Mirando las cosas de esta manera se nos revela un verdadero problema de fondo, a saber, el problema de la deshumanización en tanto que

⁴ SAEZ, Rueda, Luis. Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta .2003. Pág. 319

desvalorización de la alteridad. De ahí que surja la necesidad de entablar una relación más humana con el otro, pues desde ese ámbito del reconocimiento carnal del otro y el respeto por sus diferencias (como otra subjetividad) es donde podemos rescatar el sentido social y humano que esta bastante ausente de la conciencia del hombre moderno.

Ahora bien, la exclusión del Otro siempre ha estado fundamentada en la base del terror absoluto al Otro. Occidente siempre se ha encontrado en la dificultad de acoger al Otro y de mirar la realidad que lo constituye. Los fundamentos de su filosofía se han centrado más en la identidad del sujeto dejando a un lado la esfera de la alteridad. Para mantener su condición de superioridad, occidente ha optado por negar la alteridad mediante el sometimiento o la destrucción de su humanidad. Como tal, esta ideología ha traído como consecuencia la instauración de una sociedad egoísta, totalmente negadora de la alteridad. En este sentido, lo que podemos ver en la realidad de las sociedades modernas es la acogida del paradigma cartesiano. Una sociedad que se ha basado en el proyecto moderno del ego cogito. Ante tales circunstancias y frente a la miseria del pensamiento moderno, es de vital importancia cuestionarnos de manera urgente por la alteridad del Otro ya que, desde el reconocimiento de esta alteridad que reviste al Yo de sentido, es que podemos reflexionar sobre lo social, lo político y lo económico pues, el problema, como tal, abarca estas esferas.

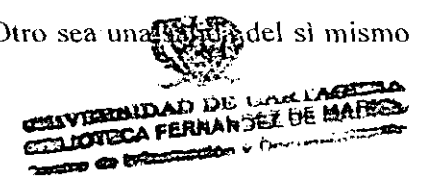
Hay algo que caracteriza y constituye la esencia de la sociedad moderna. La indiferencia y el egoísmo que la fundamenta son parte constitutiva de esa sociedad que cada día se deteriora a causa de esa dinámica de la indiferencia, que amenaza con aquello que este más

allá de sus intereses. El cuerpo, el rostro del Otro es invisible ante la mirada de aquellos que asisten a diario a la cultura del egocentrismo exagerado.

La sociedad constituida bajo el proyecto moderno se ha creado un torcido entendimiento de la alteridad, tendiendo a vivir la diferencia como indiferencia creando así, un círculo negador de la alteridad. Ciertamente, en la dinámica social no podría negarse que existan los demás, incluso reconozco que son distintos a mí en cuanto realidad individual. Precisamente porque esos Otros son diferentes a mí no tengo la total responsabilidad de preocuparme por su infinita alteridad. Por lo tanto, un rostro conocido, un rostro como el mío me interesaría, si no lo hay, me recluyo en mí egocéntrica individualidad separándome de los demás. Buscamos lo que queremos bajo el aspecto de esa totalidad cerrada y no miramos más allá de lo mismo. En este sentido el Otro queda rebajado al no ser, a lo sin nombre, a lo indiferenciado, expuesto al cruel sufrimiento de la sociedad excluyente.

De manera que el fantasma cartesiano inherente a las sociedades modernas a desterrado y despojado del hombre su verdadero sentido y su fundamento como ser en el mundo, trayendo como consecuencia un fuerte egocentrismo opacador de la alteridad. Pero el discurso de la alteridad no ha muerto para aquellos que creen que es posible el cambio, de ahí que el reconocimiento de la alteridad sea, desde este trabajo, la apuesta por superar el contexto y las ganas de invertir en un espacio más humano.

El dolor y el sufrimiento es de humanos por eso el Otro desde su dolor cuestiona mi felicidad y mi plenitud, de ahí que el reconocimiento del Otro sea una apuesta del sí mismo



para mirar a ese Otro que desde el dolor que causa la exclusión, la injusticia y la opresión, me mira con su rostro sucio, desnutrido, triste, cansado y decepcionado, en la espera de un reconocimiento que para ellos, en la miseria de su dolor, tiende a convertirse en una utopía. Estamos tan ocupados alimentando nuestro ego, que ni siquiera miramos al Otro, no nos importa su dolor, ni su sufrimiento pero ¿crees que puedes estar tranquilo en tu mismidad mientras el Otro llora, huye, sufre, muere a tu lado? Claro, siempre esta la opción de hacer oídos sordos a los gritos de la alteridad, pero la inquietud queda sembrada y ya nada volverá a ser lo mismo porque el Otro irrumpe y altera mi subjetividad, su rostro queda grabado en mi conciencia aunque no quiera tomar partido en el problema. Es aquí donde se plantea la cuestión pues, tener conciencia, significa asumir y pensar la magnitud del problema, asimilar que todos forman parte del mundo y están sujetos a la problemática. Somos parte de una misma humanidad, de ahí que la alteridad sea un cuestionamiento por lo social, cuando se apela a la pérdida de aquello que le da sentido al hombre como ser humano. Reconocer a la alteridad es rescatar lo humano, mirar al Otro es gestar el cambio, reconocer a la Otredad es tomar conciencia histórica cambiando el contexto presente donde, el reconocimiento del Otro es un gesto humanizador que altera el orden de lo que se nos ha sido impuesto. Pero ¿Quién es el Otro? El Otro es aquel que la mirada del sujeto participe del egocentrismo no logra enfocar desde la dinámica de sus intereses. El Otro es aquel cuerpo desnutrido, lleno de hambre y mal oliente, es el cuerpo de aquel que por pensar diferente se le excluye o se le tortura⁵, es aquel cuerpo explotado triste y avergonzado. Este es el Otro condenado a la exclusión, al olvido, es este Otro, como realidad que sufre el terror de la sociedad moderna, la materia prima de la que se nutre todo el plano social. En

⁵ Cfr. José Mardones, Reyes Mate. (eds). La ética entre las víctimas. Barcelona. Critica. 2002.

este sentido la apelación por el Otro se sitúa en una lucha cultural donde el individualismo y el egocentrismo se perfilan como hegemónicos, por ello es necesario salir a la contienda tomando conciencia de que el Otro está a mi lado y que como realidad humana es la base de toda la problemática social, de ahí que el reconocimiento sea una alternativa para contemplar las cosas de otra manera. En efecto la cercanía del Otro, no es sólo para conocerlo, sino que es una relación ética donde el Otro me incumbe como realidad que sufre el maltrato de una sociedad excluyente. Reconocer al Otro es superar el ego cartesiano, es ir más allá de nosotros mismos aceptando que a mi lado esta el Otro que, como ser humano no le puedo dar la espalda a sus dolores y sufrimientos pues, como seres humanos estamos sujetos a la problemática y es este compromiso con la alteridad lo que en la vida real y práctica me exige su reconocimiento, reconocimiento que hace posible pensar y actuar de otra manera. La realidad moderna nos muestra un cuadro de sufrimientos y dolores socialmente producidos por las relaciones de desigualdad que ocasionan la explotación, la dominación y exclusión. Es a este panorama tan deplorable, lleno de miseria y dolor, al que no podemos dar la espalda puesto que somos humanos y como humanos debemos aceptar que somos parte de un solo mundo, de una sola carne. En esa medida, el Otro no es solamente mi prójimo-próximo, son los demás seres humanos, todos, no importa su nacionalidad, raza, clase social, religión, sexo, edad, pues el reconocimiento es un gesto humano que no mira la raza ni el color de los ojos del Otro. "La presencia del rostro- lo infinito del Otro es indigencia, presencia del tercero, es decir de toda la humanidad que nos mira"⁶: Reconocer al Otro, es acudir al llamado humano de esa voces tristes, cansadas, explotadas y casi que en agonía, voces que se intentan callar con una mirada indiferente y

⁶ LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca. Ediciones Sígueme. 2002. Pág. 226.

desgarradora. Rostros tristes y cansados, rostros desnutridos y hambrientos, rostros explotados y maltratados, estos rostros hablan en silencio clamando y reclamando un reconocimiento que los haga sentir vivos y parte de una sociedad humana.

Reconocer a la alteridad, no es que ante el rostro del Otro yo me quede ahí a contemplarlo sin más, no es contemplar su realidad como si se tratara de un observador externo, al contrario, reconocer al Otro es sentir su realidad, es acudir al llamado humano de un problema al que no podemos hacer oídos sordos pues, el Otro, desde su miseria y su dolor cuestiona mi plenitud y tranquilidad, es su rostro el que me solicita y me reclama un reconocimiento, que como tal, me vincula a su realidad, realidad a la que no puedo desprenderme porque como ser humano, estoy sujeto al compromiso con esa alteridad, un compromiso que me exige su reconocimiento. Porque somos ante todo carnalidad expuesta al dolor, es que no puedo desprenderme de la realidad del Otro pues, su dolor irrumpe fuertemente en mi subjetividad, son sus gritos los que alteran lo presente, es su rostro la pregunta por lo humano en una sociedad cerrada donde todo es lo mismo. Una sociedad en la que la violencia se funda en el interés y donde el Otro, en esta dinámica, queda siendo víctima de la exclusión, la dominación, y la explotación que son el producto de esta violencia inspirada en los intereses del más astuto. Reconocer al Otro como ser humano, como parte constitutiva de nuestra humanidad, es tomar compromiso frente a una problemática que día tras día degrada y enferma a nuestra sociedad. De ahí que la indiferencia sea nuestra peor enfermedad:

La indiferencia nos esta matando. Nos esta matando de guerra, de hambre, de soledad, de odio, de sangre, de discriminación, nos mata de injusticia, de ganas de matarnos y de desesperanza. La indiferencia nos esta matando y lo seguirá haciendo mientras sigamos allí sentados con los brazos cruzados.⁷

De manera que estamos frente a uno de los problemas sociales más grandes en la actualidad, por eso es necesario que tomemos cartas en el asunto y asumamos nuestra responsabilidad y compromiso ante el contexto tan deplorable que nos muestra la sociedad moderna. El contenido de esta sociedad no es más que la suma de unos egos autónomos que rehuyen a todo compromiso con el Otro practicando la indiferencia. Tenemos entonces que, asumir el problema de la alteridad como un problema social que nos compete a todos, es reconocer nuestra humanidad pues, es en el reconocimiento del Otro donde esta la clave de lo humano. El Otro es humanidad, yo soy humanidad, nosotros somos humanidad. Así es, somos hijos de una misma humanidad por eso no hay justificación alguna para negar la alteridad del Otro pues lo humano es una categoría que cargamos todos y por cargarla es que debemos reconocer al Otro como humanamente alteridad.

Indiferencia, apatía y desigualdad, esos son los síntomas de la sociedad actual. Aquí la alteridad es un discurso que brilla por su ausencia pues, la sociedad tal y como esta constituida rebaja todo a lo mismo, lo que implica que la alteridad quede sepultada bajo los intereses de un cúmulo de egos autónomos que, encerrados en sí mismos, olvidan que el cuerpo del Otro, como realidad, esta ahí. Cuando hablamos de exclusión se habla de olvido y se pregunta ¿Qué significado podrá tener el Otro? Si el Otro es el cuerpo del desplazado, el cuerpo del condenado, el cuerpo de aquel que por opinar diferente ha sido desaparecido,

⁷ AYOLA, Escallón, Claudia. "De sida o indiferencia". En: revista viernes. Junio 1 de 2007. Pág. 12.

el cuerpo del indigente, el cuerpo del drogadicto, el cuerpo de la prostituta, el cuerpo del estudiante que llega con hambre a escuchar clases; esta es la realidad porque el Otro afuera y en ocasiones se olvida de que esta ahí. Son estos cuerpos los que se tornan invisibles ante la cultura del egocentrismo, estos cuerpos están presentes en todo contexto pero que a diario matamos o maltratamos con una mirada cruel e indiferente, miradas que no enfocan al prójimo porque precisamente no me incumbe ni me importa la realidad de su miseria y dolores.

Se ha venido diciendo que es por el Otro que me descubro y me conozco pero ¿Qué tanto conozco al Otro si ni siquiera me importa como ser humano? Es en este contexto donde se da el fondo del asunto, nos preocupamos tanto por nosotros mismos hasta llegar al punto de desprendernos de la realidad carnal del Otro. Perdidos en el complejo mundo de nuestros intereses, olvidamos que este Otro, como realidad que sufre las injusticias, el maltrato, la explotación y el desprecio de la sociedad excluyente, esta ahí esperando, con fuertes esperanzas, el día de su reconocimiento. Cuerpos negados, rostros negados, alteridad negada, eso es lo que muestra la sociedad moderna por eso es menester que exista un punto de intersección en donde el encuentro con el Otro y el intercambio de concepciones favorezcan la identificación de la diferencia y facilite la creación de espacios de convivencia. Espacios donde el reconocimiento del Otro, como cuerpo y como ser individualmente diferente, sea el factor que le de sentido al mundo como espacio de lo humano.

Apelar a la alteridad es apostar por un mundo nuevo, en el reconocimiento del Otro se da la posibilidad de superar el contexto donde todo está dicho e impuesto. Es en el contacto con el Otro y del reconocimiento que ahí se gesta, donde se supera el ámbito de lo manipulable y se abren nuevos horizontes de comprensión. De manera que, lo humano de una sociedad corrompida por el egoísmo, el individualismo y la indiferencia, radica en el reconocimiento. Pero ¿reconocimiento de quién o de quiénes? Reconocimiento de aquellos que están más allá de la totalidad cerrada que es la sociedad moderna basada en el ego cartesiano. Lo que está más allá, y el egoísmo y la indiferencia lo hacen ver en neblinas, son los rostros de la alteridad negada, rostros sucios y mal olientes, rostros golpeados y tristes, rostros explotados y maltratados, rostros desterrados y despreciados, rostros desnutridos y llenos de hambre, rostros que, excluidos por cargar una diferencia son vistos como maldición, empero ellos, no se cansan en la espera de un merecido reconocimiento. Es desde los condenados, los pobres, los desplazados, los desaparecidos, los explotados, los oprimidos, los excluidos, que se escribe este texto como denuncia a un presente que aterra y apuesta a un futuro donde el reconocimiento sea lo que legitime a la sociedad como espacio intersubjetivo, como convivencia humana.

El reconocimiento de la alteridad significa reconocer al Otro como humanamente diferente, como alguien que porta unos sentidos y unos significados propios, como un ser que vive y siente el mundo de una manera distinta a la mía. Este ser tan frágil, vulnerable y subjetivamente diferente es indispensable para la formación de la humanidad, proceso de formación que sólo es posible si se reconoce al Otro en su diferencia. Este reconocimiento implica un darse al Otro, un mostrarse, un develarse, un encuentro, confrontación y

contradicción en la vida cotidiana, ámbito donde precisamente se gesta el cambio ya que, es en el dialogo y en el encuentro de múltiples posturas donde surgen un mar de ideas, ideas que apuestan al cambio y la superación de un presente en el cual todo está dado, dicho y hecho, un presente donde todo es lo mismo , monótono e igual día tras día , mes en mes , año en año. Como si lo dicho fuese un eterno presente de lo dado. De ahí que el Otro, como diferencia, sea una alternativa de cambio y superación ante lo dicho, por eso ante lo dicho surge el decir que es el Otro como rostro, como sentido y significado, tal y como lo afirma Levinas: “decir significa aproximarse al prójimo, acreditarle significado”⁸. En este sentido, la base de la alteridad esta en la diferencia ya que el Otro es subjetivamente distinto a mi y es alguien a quien no puedo crear a mi antojo. Todo contacto, en la vida cotidiana, se da desde la diferencia ya que lo diferente como misterio es lo que me incita a interactuar con el Otro.

Trágicamente, hemos sido herederos de la filosofía cartesiana, hemos tomado al pie de la letra el “cogito ergo sum”, nos hemos constituido desde este pensamiento dejando por fuera lo que verdaderamente le da sentido a nuestra humanidad como seres en el mundo, a saber, el Otro que esta afuera y es invisible como un fantasma ante la mirada indiferente del sujeto moderno. Esta filosofía (cartesiana) lo que ha hecho es constituir una sociedad donde lo más importante es el ego, el ensimismamiento. Una sociedad que se legitima en los intereses y evade cualquier compromiso con la alteridad.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca. Ediciones sígueme.2003. Pág. 100.

El Otro afecta mi sensibilidad, como una responsabilidad, como un llamado humano que viene desde lejos y nos inquieta. Es el Otro que, desde la miseria y el sufrimiento que causa esta sociedad indiferente y desigual, demanda una responsabilidad y un compromiso al que, como seres humanos, no debemos eludir pues, la base de una sociedad, con sensibilidad humana, esta en la apertura al Otro, no importa su raza, sus creencias, su cultura, su realidad ya que el reconocimiento, como fundamento ético, va más allá de lo mismo llegando al Otro. De ahí, que la subjetividad deje de ser un para sí, sino para el Otro ya que, es este Otro desde su dolor que me interpela, que puede existir subjetividad y trascendencia⁹.

Las relaciones sociales basadas en la explotación, la dominación y la violencia, generan fuertes dolores a los seres humanos convirtiéndolos en víctimas de esa cruel realidad que es la sociedad moderna. Son estas víctimas, con sus dolores, la materia prima de cualquier pensamiento¹⁰. Deben ser los desterrados, los condenados de la tierra el blanco de cuestionamientos y reflexión de todo pensar filosófico. Es la realidad del pobre, el oprimido, el excluido, el explotado, los que dan que pensar y como pensar la realidad. Son sus dolores y sufrimientos los que ponen a reflexionar sobre el verdadero sentido de la sociedad actual. Partir de un enfoque ético que incluya al Otro, como víctima del terror de la sociedad moderna, cuestionando y reflexionando su realidad, es legitimar a la filosofía

⁹ Este es el surgimiento de la subjetividad y el momento de la trascendencia, vistas desde un enfoque ético pues, es la realidad del Otro en su miseria, lo que permite que la subjetividad brote desde un contexto ético. Es una subjetividad que no se encierra en sí misma sino que fluye en dirección al Otro, este Otro que, desde el dolor que causa la sociedad moderna, nos brinda los contenidos necesarios para pensar y reflexionar la realidad de otra manera.

¹⁰ Pues, desde el enfoque ético que se ha tratado de mostrar en el texto, debe ser la realidad del pobre, el oprimido, el desaparecido, el excluido, el despreciado, lo que legitime las bases de toda praxis y todo pensamiento.

como un pensar de lo humano. En el reconocimiento del Otro se legitima los cimientos y los fundamentos de todo pensamiento filosófico pues, en el Otro subyace la clave para pensar el mundo desde otra óptica. En esa medida, el reconocimiento del Otro como rostro es un llamado a ir más allá de nuestro sí mismo, de nuestra mismidad que, a veces de refugio pasa a ser nuestra cárcel. Nos perdemos en los oscuros abismos de nuestro ego y no miramos la luz resplandeciente que emana del rostro del Otro. El yo en su mismidad, se siente iluminado y a los otros los ve ahogados entre sombras, lo que este más allá de su totalidad de sentido queda relegado a un segundo plano, de ahí que el egoísmo exagerado no sea un accidente sino la característica constitutiva del yo moderno. En este sentido, el Otro es quien me libera del calabozo oscuro de mi ego pues, mirar al Otro es salir de sí mismo para contemplar nuevos horizontes de sentido. Así, el rostro del Otro nos llama al reconocimiento, a la responsabilidad, a sentir la realidad de esa alteridad que repercute directamente en mi esencia como ser humano. Es ese rostro en su desnudez humana la que hiere la frágil dureza de mi ego, ese rostro humano me afecta me inquieta y me conlleva a salir de mi prisión interior para actuar y acudir en ayuda de ese Otro que, desde su dolor, me reclama un reconocimiento que, desde la cultura egocéntrica de la sociedad moderna, se le es negado.

Nos enfocamos tanto en nuestras responsabilidades individuales y no asumimos nuestras responsabilidades colectivas, nos desvinculamos de la realidad del Otro practicando una indiferencia, que si no mata, deja en agonía al Otro, es este Otro que camina por las calles y es invisible, es este Otro que por no ser un allegado se le saca el cuerpo, es este Otro que por ser negro o extranjero se le excluye con una mirada de odio, es este Otro que por pensar

diferente se le tortura o desaparece, es este Otro que flaco y desvalido llega con hambre ante nosotros y se le ignora. Lo social trae consigo, alteridad y reconocimiento, un reconocimiento que ve mas allá de la palabra y el texto, un reconocimiento que entraña un compromiso ante una problemática que, día tras día, desde que nos levantamos, se presenta en todo contexto. No se trata de observar al Otro y estudiar su miseria, es ir más allá del problema aportando y practicando nuevas soluciones, que tengan como telón de fondo el reconocimiento. Compromiso y reconocimiento, ahí esta la base de una sociedad que se haga llamar humana.

La construcción, legitimación, fundamentación del sujeto autónomo, fue uno de los substanciales esfuerzos de la filosofía moderna. Esta mentalidad sirvió como fundamento para la formación de una sociedad donde el individuo queda encerrado en su mismidad careciendo de toda responsabilidad social. Este sujeto, creación del proyecto moderno, queda atomizado, encapsulado en su propia esfera privada, no le debe nada a la sociedad, no porta ningún compromiso con la realidad social pues, lo único que le importa es su propia realidad y lo demás no carga ninguna relevancia. Este sujeto actuando bajo el influjo de la autosuficiencia, se desprende totalmente de la realidad carnal del Otro desvinculándose de todo contexto social, lo único que prima para este individuo son sus intereses y sus propios preceptos. De ahí que la sociedad aparezca para el sujeto como un medio para conseguir sus fines. Esto es así, porque la sociedad tal y como se muestra en el pensar atomista y en la realidad actual, no es más que la representación de los intereses de unos egos autónomos que, encerrados en la dinámica de sus intereses, sólo piensan en sí mismos desprendiéndose de todo contexto social y humano. El atomismo es una realidad

que padecemos en la actualidad, en el que cada quien vela por lo suyo propio y lo demás no tiene importancia mientras no atente con sus intereses. La sociedad actual vive bajo el influjo atomista, estamos tan enfocados en nuestros intereses que no nos importa el Otro como realidad social, a la alteridad como problema que se plantea desde esta crisis de la sociedad moderna.

Encerrado en la esfera privada de sus intereses, el individuo atomizado no reconoce ningún contexto social, no mira más allá de lo que sus intereses le muestran, está poseído por ese ideal de autonomía que lo deja sumamente ciego ante cualquier problemática social. En este sentido, la alteridad, desde la peste del atomismo, queda como un problema al que no le debemos ningún tipo de responsabilidad. Trágicamente el atomismo, en la actualidad, se volvió en una manera de vivir lo que implica que la alteridad quede sepultada bajo los intereses de esos individuos que no hacen más que preocuparse por sí mismos sin cargar ningún tipo de compromiso con lo humano, con el Otro que está más allá de lo mismo.

Tenemos entonces que el sujeto moderno actuando bajo el influjo de la autosuficiencia y el autoabastecimiento queda descontextualizado de toda realidad social. Esto, como tal, nos lleva a plantearnos la cuestión de la identidad en este sujeto moderno. Notemos que lo que prima en este último son sus intereses y lo demás no tiene relevancia. En este sentido la identidad queda relegada a un segundo plano. Y sucede de tal modo, por que la naturaleza humana del individuo pierde toda afirmación de sociabilidad dentro de la sociedad ya que, se encuentra en un estado de ensimismamiento que no lo deja ver más allá de sus intereses. El auge de este sujeto autodefinido, encerrado en su mundo subjetivo, nos pone a

reflexionar el tema de la identidad en el hombre moderno. Desvinculado de todo contexto social y sumergido en un frío aislamiento, la identidad del individuo moderno es algo que no se puede desarrollar plenamente. En este contexto la alteridad juega un papel muy importante ya que, es gracias a la interacción viva con el Otro que podemos constituir y legitimar nuestro proyecto identitario. De manera que, mi identidad, como la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano¹¹, no es algo que viene incorporado en el ser humano, por el contrario, es algo que se va adquiriendo en el convivir cotidiano, en mi relación con los Otros interactuando e intercambiando ideas y experiencias. Así es, defino quién soy en mis relaciones con las personas que amo y también con aquellos que hacen parte del vivir cotidiano. Es en la interacción con los demás donde mis pensamientos particulares adquieren un cierto criterio de verdad, ésta no se trata de un criterio individualista, sino de la alteridad de otras personas en el diálogo. Porque: "El que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del dialogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás"¹². Como vemos, la identidad no se constituye en el frío aislamiento, sino que se va adquiriendo en el dialogo interactivo con el Otro. Pues: "necesitamos a este ultimo para realizarnos, no así para definirnos"¹³. En esa medida el hombre como sujeto cognoscente se constituye tanto física como psíquicamente a partir de otros hombres. Así es, necesitamos de los Otros para desarrollarnos como seres humanos completos. Este Otro me ayuda a alcanzar mi ideal de bien, es indispensable para la realización de mis proyectos en la vida, de ahí, que en la formación de mi identidad, el Otro

¹¹ TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México. ED F.C.E. 1993. Pág. 43

¹² *Ibid.* Pág. 55.

¹³ *Ibid.* Pág. 54.

sea imprescindible para dicho proceso. Debemos aceptar que somos tal y como lo señalaba Aristóteles, animales cívicos, seres sociales¹⁴; aceptar que a mi lado se encuentra el Otro, gracias al cual soy quien soy. En este sentido, no intentemos buscar la humanidad en el egocentrismo ni en el aislacionismo, sino la identidad a través de la alteridad, la humanidad en el reconocimiento intersubjetivo del Otro.

Tenemos entonces que, la conquista de nuestra identidad, es algo que se va formando en el diálogo ininterrumpido con el Otro. "Definimos nuestra identidad en el dialogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas"¹⁵. En este sentido, el ser humano esta inmerso en el juego identidad-alteridad para así descubrir su ser como fundamento en el mundo.

Como se ha dejado notar, el reconocimiento del Otro es importante para moldear nuestra identidad, hay que reconocer que el Otro esta ahí y es indispensable para la adquisición y legitimación de esta identidad, es en el reconocimiento del Otro, en su diferencia, donde se supera la lógica de lo mismo. El reconocimiento intersubjetivo entre seres que se asimilan corporalmente (como cuerpos vivos), es condición necesaria para toda identidad concreta. Así, en el reconocimiento del Otro, como humanamente diferente, esta la clave para contemplar nuevos horizontes de sentido, es en este gesto humanizador, donde vamos conquistando nuestra identidad liberándonos de aquella que se nos ha sido impuesta bajo el aspecto de lo mismo, una identidad que no ha sido el producto de la apertura y el

¹⁴ Ver el concepto de Política en el libro I de *la Política* Aristóteles.

¹⁵ TAYLOR. Op. cit. Pág. 53.

reconocimiento del Otro. En esa medida, la alteridad se fundamenta en la diferencia porque: “la diferencia no es un fenómeno histórico, sino una <<estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma>>¹⁶. Reconocer al Otro como subjetivamente diferente, es respetarlo en su alteridad pues: “el respeto tiene como objeto la diferencia y esta posee como horizonte la realización auténtica – resuelta y libre de sí¹⁷. En este sentido, en la lucha por el reconocimiento no se trata sólo de perseguir un ideal de igualdad, sino de promover la diferencia de modo digno. O en palabras del mismo Taylor: “pensar el proceso de reconocimiento intersubjetivo como un proceso dirigido hacia una meta de convergencia final convierte el noble ideal igualitario en un <<igualitarismo >> que nivela las diferencias”¹⁸. Esto es como decir, que todos estamos en igualdad de ejercer nuestras diferencias, de ahí que reconocer al Otro, es mirarlo como igualmente diferente. De manera que, en el respeto por el Otro, reconociendo sus diferencias, vamos adquiriendo el verdadero sentido de la identidad, es en el reconocimiento del Otro, como diferente, donde se va gestando el cambio alterando lo presente dándole un nuevo giro a la historia, un giro en el que todos, en el reconocimiento, rompamos con un presente de lo mismo siendo nosotros, en nuestra autonomía colectiva, los protagonistas en la historia de nuestros pueblos. Un pueblo que finalmente pueda decir: “Yo ante el Otro; como un pueblo en marcha a su liberación, es un pueblo ya liberado”¹⁹. Así, vemos como en el reconocimiento

¹⁶ DERRIDA, J. La escritura y la diferencia. Barcelona. Anthropos. 1989. Pág. 44. Citado por Luís Sáez Rueda en su texto: Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta. 2003. Pág. 437.

¹⁷ *Ibíd.* Pág. 474

¹⁸ TAYLOR, Charles. <<The Politics of Recognition>>, en Gutman, A. (ed), Multiculturalism and << The Politics of Recognition>>, Princeton Univ. Press. Con comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Citado por Luís Sáez Rueda en su texto: Movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta. 2003. Pág. 473.

¹⁹ DUSSEL, E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores. Tomos I y II. Argentina. 1972. Pág. 156. Citado por: George González González en: La filosofía de la Liberación de Dussel en “Para

del Otro, como un gesto humano que nos incluye a todos como humanidad, que no mira al prójimo en su raza, creencias, cultura, nacionalidad, edad, sexo, lo social va adquiriendo un matiz más humano donde, todos nos sentimos como hijos de una misma humanidad, como seres propiamente humanos en la plenitud de nuestra identidad, identidad construida colectivamente en el reconocimiento humano del Otro.

La alteridad, como el rostro del pobre, el oprimido, el explotado, el excluido, el despreciado, son rostros que hablan en silencio y en su llamado claman y reclaman un reconocimiento que, desde su miseria, es responsabilidad y compromiso frente a uno de los más grandes problemas en las sociedades actuales. En este sentido el Otro clama justicia y reconocimiento, necesita de nuestro servicio porque es débil, miserable y necesitado. Así, lo social trae consigo alteridad y reconocimiento, de ahí que la conciencia social signifique asumir la magnitud del problema tomando compromiso ante el Otro que, desde el dolor que causa la exclusión y la negación, se vale en una lucha por el reconocimiento de su alteridad, lucha que se ha librado a lo largo de este trabajo.

Reconocer al Otro es aceptarlo como humanamente diferente pues en realidad todos somos diferentes, y es desde la diferencia donde se gesta el cambio, es decir un cambio de actitud en el que se reconozca que el Otro existe y se necesita para vivir. La alteridad, fundamentada en el reconocimiento y la diferencia, hacen de nuestra sociedad un espacio más humano, queriendo decir con esto que lo humano del hombre es el reconocimiento del

Otro como su prójimo, su carnal. Lo humano se devela en el reconocimiento, de allí que la apatía y la indiferencia puedan dejar de ser síntomas de la sociedad actual.

El reconocimiento de la alteridad es un gesto que debe ir más allá de la palabra y el texto. Se trata de una propuesta que, a partir de este trabajo, aspira salir a flote en la vida cotidiana ya que, lo que se busca es que la sociedad deje de ser tan excluyente y, desde el reconocimiento, acoja al Otro en su seno, como miembro e hijo de su humanidad. Lo anterior es una propuesta que no afirma que todos los problemas de deshumanización sean solucionados, pero sí es una invitación a que reflexionemos y nos replanteemos la actual situación de la sociedad.



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
BIBLIOTECA FERNANDEZ DE MADRIZ
Calle de Bolívar

CONCLUSIÓN

La realidad del mundo esta en perpetuo movimiento; en medio del devenir del cambio nos encontramos cotidianamente cara-a-cara con el Otro, al cual no podemos eludir o envolver a través de rígidos conceptos. Cada persona, cada conciencia es una realidad diferente, pues cada conciencia es una forma diferente de experimentar el mundo. El Otro es más que una presencia extraña tratando de decirnos algo, es alguien que siempre esta ahí, así cerremos los ojos frente a su inevitable realidad, tal como lo pone de manifiesto, la convivencia cotidiana donde el infierno parecieran ser los Otros.

Se trata entonces por medio de este trabajo, de reivindicar y elevar su presencia y no opacarlo, como si su existencia fuera una realidad inferior a la del ego. El ego ha tenido en la filosofía moderna una preeminencia ontológica frente al alter-ego. Por eso consideramos que a partir de Descartes se inicia un movimiento de oposición a la existencia de la alteridad. A partir de la modernidad todo se vuelve identidad, la conciencia cartesiana no refleja lo Otro, no lo capta en su absoluta Otredad.

En esta estrategia de pensamiento, la diferencia queda anulada, por no decir aniquilada. De manera pues que la empresa es compleja: ¿cómo sacar al pensamiento del callejón sin salida en el que se ha perdido? Vemos que el pensamiento del Otro esta sumergido en una profunda oscuridad, tal como lo afirma Hegel cuando dice que "esta es la noche que se percibe cuando se mira a otro hombre en los ojos; uno sumerge entonces su mirada en una noche que se hace terrible; es la noche del mundo lo que entonces se

presenta ante nosotros". De esta forma, observamos que al radical misterio de la persona, Hegel le llama "noche del mundo"; una "noche" que ha de trocarse en día con el advenimiento de la autoconciencia¹.

Por otra parte, la cuestión de lo Otro, nos permite superar el enfoque epistemológico para pasar a un enfoque ético. Para Levinas por ejemplo, la relación ética con el rostro del Otro antecede todo dato de conocimiento. De manera que, para Levinas la alteridad es lo primero, pues todo lo que existe culturalmente hablando, existe gracias a la interacción con el Otro.

De esta forma, el Otro se convierte en una figura clave en la comprensión y búsqueda de nuestra identidad individual, no hay duda el problema del Otro, abarca campos de saber, como el de la psicología, la antropología, sociología, etc. Tal como lo afirma Michael Theunissen:

Pocos temas han ejercido una influencia tan poderosa sobre el pensamiento de este siglo como el "del Otro". Es difícil pensar en otro tema, incluso en uno que fuera de significación mas sustancial, que haya provocado tanto interés y se haya difundido tanto como este; es difícil, pensar en otro tema que haya marcado tan profundamente el presente – es verdad que es un presente que surge del siglo XIX y que lo engloba – desde sus raíces históricas en la tradición. Efectivamente, al problema del Otro se le ha concedido, a veces, un lugar prominente en la ética y la antropología, en la filosofía del derecho y en la filosofía política. Pero el problema del Otro no había penetrado tan profundamente como hoy en día en los cimientos del pensamiento filosófico – la cuestión del Otro no puede ser separada de las principales cuestiones planteadas por el pensamiento moderno².

Ahora bien, como hemos visto a través de la lectura del trabajo, hemos tratado básicamente de darle una respuesta al problema del Otro, a través de la fenomenología.

¹ Cfr. Lain, Entralgo, Pedro. Teoría y realidad del Otro. Tomo I. Pág. 133.

² THEUNISSEN, Michael. The Other (el Otro). Citado por: Richard J. Bernstein. "una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y Otredad". En: revista isegoria/3 (1991). Pág. 15.

Para llevar a cabo, en primer lugar, hicimos una lectura crítica de la noción de subjetividad, otredad y corporalidad en Descartes; luego, analizamos en su contexto la propuesta de autores como Husserl, Heidegger y Hegel. Sin perder la relación que cada filósofo mantiene con la temática de su antecesor. En Husserl, tratamos de analizar como la identidad del ego se constituye a través de la experiencia intersubjetiva, también caracterizamos como el ego mantiene una relación primordial con su corporalidad, y por si fuera poco, nos dimos cuenta que en el proceso de constitución de la subjetividad, el ego interactúa con el alter ego en el mundo de la vida. Por otra parte, en Heidegger, hicimos una lectura del Otro desde la cotidianidad, aquí en esencia, hicimos un retrato dramático de lo que puede convertirse la convivencia con otros *dasein*. Con Hegel nos dimos cuenta que otredad y extrañamiento son lo mismo. En efecto, Hegel mucho antes que Husserl y Heidegger, sabía que la relación que entre la subjetividad y la otredad se caracterizan por una tensión dialéctica esencial, la cual da origen a la identidad individual. Pues, en definitiva, gracias a la existencia del Otro logró darle sentido a mi vida y conocerme cada vez más. Finalmente intentamos hacer una aplicación fenomenológica en los campos de la ética, la sociología y la política. Para ello analizamos las formas como la alteridad históricamente ha sido y sigue siendo negada. Una muestra de ello sería el atomismo creciente en nuestras complejas sociedades modernas. La indiferencia frente al dolor del prójimo se convierte en el paradigma reinante en nuestros días. Y tal parece que esa situación está lejos de solucionarse.

De manera que debemos empezar a pensar de otro modo, ante la imposibilidad misma de pensar lo Otro. Por tal razón, es necesario añadir que en una sociedad como la

nuestra y en un momento histórico como el presente , el ejercicio de pensar de otro modo, es decir, de pensar en el Otro, esta bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad.

El Otro es, en esencia extrañamiento, sin ese estado, sin ese momento de enajenación primordial, de angustia vital, simplemente no seríamos concientes de nosotros mismos.

Tal como lo diría Pessoa en uno de sus poemas:

¡Horror metafísico al Otro!

¡El pavor a una consciencia ajena

Cual un Dios atisbándome!

¡Quien pudiera ser la única

(Cosa o) animal para no tener miradas sobre mí!

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *La política*. Barcelona. Altaya. 1994

BLOCH, Ernst. *Sujeto-objeto*. México. F.C.E. 1983

DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona. Crítica. 2002

DERRIDA Jacques. *Escritura y diferencia*. Barcelona. Anthropos. 1989

DESCARTES, Rene. *Discurso del método*. R.B.A. 1994

DESCARTES, Rene. *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Gredos. 2003

DESCARTES, Rene. *Tratado del hombre*. Madrid. Nacional. 1980.

Diccionario de teoría crítica y estudios culturales. Barcelona. Paidós. 2002

Diccionario de filosofía Ferrater Mora.

DUQUE, Félix. *Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas.* Revista archipiélago n.49. 2001

ESCOBAR, Jaime. *Dimensiones ontológicas del cuerpo.* Santafé de Bogotá. El Bosque. 1997

FREUD, Sigmund. *Obras completas.* Madrid. Biblioteca nueva. 1973

FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto.* México. F.C.E. 2002

GAGIN, François. *¿Una ética en tiempos de crisis?* Santiago de Cali. Universidad del Valle. 2003

GANDOLFO, Rafael. *De Aristóteles a Heidegger.* Santiago de Chile. Universidad católica de Chile. 1995

187

HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile. Universitaria. 1997

HEIDEGGER, Martín. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid. Trotta. 2002

HEIDEGGER, Martín. *¿Qué es metafísica?*. Madrid. Alianza. 2003

HEIDEGGER, Martín. *Nietzsche*. Tomo II. Barcelona. Destino. 2000

HEIDEGGER, Martín. *Caminos del bosque*. Madrid. Alianza. 1995

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Santafé de Bogotá. F.C.E. 1996

HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México. Porrúa. 1990

HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona. Península. 1981

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México. F.C.E.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.
Barcelona. Crítica 1991.

KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos aires: ED. La pleyade.
1971

LAIN, Entralgo. Pedro. *En teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente. 1981.

LEVINAIS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca. Ediciones Sigueme. 1997.

LEVINAIS, Emmanuel. *De otro modo de ser*. Salamanca. Ediciones Sigueme. 2002

LEVINAIS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona. Paidós, 1993.

MARDONES, j y MATES, r. *La ética ante las víctimas*. Barcelona. Anthropos.2003

MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Barcelona. Altaya, 1994.

MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Barcelona. Altaya. 1994.

MILLER, George. *Introducción a la psicología*. Madrid. Alianza, 1979

MORENTE, García, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires. Losada. 1967.

PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México. F.C.E. 1998

POZO, J.I. *El mundo, la conciencia y la carne. Humana mente*. Madrid. Morata. 2001

ROVALETTI, M L. *Corporeidad disimulante, interioridad disimulada*. WWW. Chasque.
Net/ front page/relación/anteriores/9701/corporeidad

RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires. Paidós. 1967

SÀENZ RUEDA, Luís. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Trotta. 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Barcelona. Altaya. 1994

SCHOPENHAUER, Arthur. *La sabiduría del mundo, en torno a la filosofía, el amor, las mujeres, la muerte y otros temas*. México. Porrúa. 1998

SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona. Crítica. 1996

SEARLE, John. *El misterio de la conciencia*. Barcelona. Paidós. 2000

TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. Barcelona. Paidós. 1996

TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México. F.C.E. 1983

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México. F.C.E.
1993

191

TURNER, BRYAN, *El cuerpo y la sociedad*. México. F.C.E. 1989

TURRO, Salvo. *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona. Anthropos. 1985

WEIL, Simone. *La gravedad y la gracia*. Barcelona Trotta. 1994

WILLIAMS, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. México. UNAM. 1995