



Andamios

ISSN: 1870-0063

ISSN: 2594-1917

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de
Humanidades y Ciencias Sociales

Ortega-Bastidas, Javiera

¿Cómo atender a la presencia del otro? Un diálogo entre Husserl y Lévinas

Andamios, vol. 20, núm. 52, 2023, Mayo-Agosto, pp. 387-410

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1021>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62875960017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UACM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿CÓMO ATENDER A LA PRESENCIA DEL OTRO? UN DIÁLOGO ENTRE HUSSERL Y LÉVINAS

Javiera Ortega-Bastidas*

RESUMEN. La *presencia* del otro ha cobrado sentido en las discusiones filosóficas y sientan un horizonte para los análisis en Ciencias Sociales. El presente artículo tiene como objetivo examinar los alcances de la teoría de la intersubjetividad propuesta por Edmund Husserl y la teoría de la alteridad propuesta por Emmanuel Lévinas. Ejemplarmente nos muestran dos modos de acceso a la *relación* con el otro. A partir de la *V Meditación Cartesiana* (2013) Husserl resitúa la *presencia* del otro desde su carácter fundante, que nace como empatía original. En *Totalidad e Infinito* (2016), Lévinas, nos muestra que existe una imposibilidad de reducir la experiencia humana a la pura interioridad, pues la *presencia* del otro acontece como expresión de sí. Es pura alteridad.

PALABRAS CLAVE. Atención; experiencia; empatía; relación; alteridad.

HOW TO ATTEND TO THE PRESENCE OF THE OTHER? A DIALOGUE BETWEEN HUSSERL AND LÉVINAS

ABSTRACT. The presence of the other has gained meaning in philosophical discussions and sets a horizon for analyses in the Social Sciences. This article aims to examine the scope of the theory of intersubjectivity proposed by Edmund Husserl and the theory of

* Candidata a doctora en Ciencias Sociales en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad la Frontera, Chile. Profesora e investigadora del Departamento de Educación Médica de la Universidad de Concepción, Chile. Correo electrónico: javierortega@udec.cl

otherness proposed by Emmanuel Lévinas. Exemplarily, they show us two ways of accessing the relation with the other. From the *V Cartesian Meditation* (2013) Husserl resituates the *presence* of the other from its founding character, which is born as original empathy. In *Totality and Infinity* (2016), Lévinas shows us that it is impossible to reduce human experience to pure interiority, since the *presence* of the other occurs as an expression. It is pure otherness.

KEY WORDS. Attention; experience; empathy; relation; otherness.

INTRODUCCIÓN

Pareciera haber un momento patente en aquel que solicita ayuda. Ese modo de inquietud que permea a la solicitud marca un sentido propio del encuentro, que detiene el tiempo de relación que establecemos con el mundo para volverlo tiempo en comunión. Situémoslo de donde lo situemos la *presencia* del otro se vuelve ante a mí y revela nuevamente aquel mundo que compartimos. Despierta un interés sobrecogedor en términos fenomenológicos, pues nos exige *atender* aquella coyuntura que emerge frente a aquellos sentidos que nos constituyen como siendo *parte de* y que fundan todo encuentro social. La propuesta fenomenológica de Edmund Husserl (2013a) en la *V Meditación Cartesiana* y la ética primera de Emmanuel Lévinas (2016) desarrollada en *Totalidad e Infinito* nos invitan a participar en un diálogo que cuestiona los límites y alcances de la *relación*. Más, reorientan nuestra mirada al más acá del encuentro, para resituar a la *presencia* como un modo de *afcción* original. Hablaremos aquí de una constitución primaria de la experiencia, que opera a espaldas del sujeto y, en cierto modo, de ser pasiva, pero que luego se vuelve activa cuando disponemos nuestras miradas atentas.

Para abordar lo anterior, vamos a situarnos en un ámbito particular de solitud con la finalidad de enriquecer esta reflexión. Una que nace en un diálogo íntimo con la fenomenología y que, sin duda, requerirá ser tratada con máximo cuidado, evitando cualquier decisión arbitraria. Situarnos en un ámbito particular no quiere decir que estemos realizando un examen dependiente del contexto, más bien pretenderemos resituar la reflexión

filosófica, que a ratos podría pensarse como alejada de la vida actual. Dicha presuposición sería un malentendido de entrada, pues la Filosofía –más particularmente, la fenomenológica– resulta de suma importancia para tratar los asuntos concernientes a la vida y, más aún, para reconocer ese momento entre aquel que solicita ayuda y aquel que la acoge. En definitiva, la fenomenología no sólo ha sido fiel al *atender* a las cosas mismas, sino también es lúcida en relevar interrogantes como las siguientes: ¿de qué modo la *presencia* del otro nos aventura a dilucidar un modo de *afección* que se vuelve constitución original? Dicho asunto nos llevará aclarar un ámbito específico de la *relación* o, mejor dicho, del *cómo* la *relación* social se vuelve *relación* propiamente tal.

Considerando lo anterior, existe un ámbito de especial interés y que la fenomenología nos ayudaría recorrer y este es el de la relación clínica. En el fondo, no podríamos negar la preocupación que comenzó a instalarse producto de la emergencia del SARS-CoV-2 a nivel mundial y que ha tensionado un ámbito más que cualquier otro: el de la salud (Zhao, Ahmed, Ahmad, 2020; Syazni, Saiful, Razak y Morgan, 2021; Cattelan *et al.*, 2021). Algunos han sido asertivos en preguntar si enfrentamos, efectivamente, una nueva época para los profesionales de la salud. Vale decir, ¿cómo podríamos garantizar que los estudiantes se conviertan en profesionales competentes, sobre todo en el contexto actual? (Costa y Carvalho-Filho, 2020). Esta inquietud viene hacer evidente la complejidad de la relación clínica, pero, a su vez, nos exige a interrogar si esa certeza que tienen los profesionales respecto de ciertos tratamientos y de sus efectividades es suficiente, sobre todo cuando se ven enfrentados a ciertos patógenos tan nuevos como lo fue hace unos años el SARS-CoV-2. En otras palabras, la preocupación que emerge en un escenario como el recién descrito nos lleva a interrogar el modo en que se *atiende* al otro en salud. Más allá de descubrir a la *relación* clínica, lo que se vuelve clave si accedemos a ella, es la posibilidad de vislumbrar aquellos sentidos que constituyen el experimentar y que vuelven patente la fuerza que tiene la presencia del otro en el ámbito de la *atención*. Y más que dar cuenta de una tipología de la experiencia, queremos reivindicar ciertos momentos que, conducidos por la fenomenología, nos llevarán a destacar dos modos de acceder al otro.

Para dilucidar lo anterior, cabe advertir que, si bien el empirismo ha atribuido a la experiencia la fuente del saber, fue la fenomenología de

Husserl la que logró ampliar su comprensión más allá de los dominios de lo sensorial, lo real y lo individual (Husserl, 2013b; Patočka, 2005). El método científico –para Husserl– debía volver la mirada a la conciencia, para dilucidar que el principio de la experiencia se mueve en el ámbito del *logos* (habla, palabra, significado) y de ninguna manera queda remitido a los datos sensoriales, pues el darse originario deviene como una actividad propia del mentar (Patočka, 2005). Cabe recordar, que la crítica que el fenomenólogo alemán hizo de la herencia cartesiana es que ella asumió que todo lo objetivo operaría como ya siendo determinado de cierta manera y que el mundo se constituiría como un contenido que el sujeto podría verificar como evidente por la propia vida cognoscitiva (Husserl, 1990); fundamento que antes llevó a Locke (2013) a restringir lo subjetivo como ya-siendo determinado por cuestiones extra-psicológicas (Duchesneau, 1973).¹ Algunos, aún así, podrían presuponer que lo subjetivo se remite a lo interior, llegando a asumir lo exterior como lo objetivamente dado.

Dichas presuposiciones significaron –para Husserl (1976)– una actitud confiada e ingenua del proceder científico, puesto que el fenómeno no se remite a la cosa aparente o al supuesto de que la cosa se encuentra frente a nosotros como aquello que está alejado, sino, más bien, como perteneciente a una serie de relaciones constitutivas.² Es más, la experiencia en términos

¹ A lo largo de los “*Ensayos*” Locke intentará argumentar cómo el conocimiento se ocupa únicamente de las ideas y de por qué ellas representan el objeto más inmediato. Específicamente, nos invita a reconocer que el primer acto de la mente consiste en percibir aquellas ideas que tiene de la naturaleza: “en la medida en que las percibe, consiste en conocer qué sea cada una de ellas, y de esa manera en percibir, también, sus diferencias”. Esto requiere identificar cuáles son las cualidades de cada una de estas ideas, puesto que la objetividad que el hombre puede obtener de ellas nace de las cualidades sensibles que en ella se inscriben. Así, sería posible alcanzar un conocimiento científico de la naturaleza. Para Locke, la naturaleza provee al hombre la materia necesaria para ser percibida. Es más, ella se expresa a partir de las cualidades de los cuerpos (Locke, 2014, p. 523). El mismo Duchesneau enfatizó, más adelante, que un problema importante en la epistemología de Locke surge de las consideraciones que dicho autor hace sobre el estado de las ideas en términos de sus cualidades sensibles (Duchesneau, 1973, p. 172).

² Hemos tomado aquí algunas de las sugerencias planteadas en el prólogo de *Ideas de la fenomenología*, para recordar el lugar del constituir como un proceso del existir: “El proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del ego [...] la constitución es un proceso que se despliega en la estructura subjetividad-mundo como el verdadero horizonte trascendental en

fenomenológicos “requiere algo más que meramente abrir los ojos y ver las abstracciones como si estuvieran ahí mismo, delante de nosotros” (Patočka, 2005, p. 18). Fue el mismo Lévinas, el que reconoció el alcance de la fenomenología de Husserl, que fue la de colocar de nuevo a las nociones más originarias *desde* la perspectiva con que se aparecen al sujeto (Lévinas, 2009). Dicho esto, toda interpretación que pretenda atender al fenómeno de la relación debe partir *desde* la experiencia misma y pensar *desde* ella lo *propio* de la *presencia*, que lisa y llanamente, no podría comprenderse como un simple estar físicamente dispuesto en un lugar. De la mano de la fenomenología, podremos demostrar que la *relación* sólo se descubre como *relación* ante la *presencia* del otro.

Ahora, debemos ser cuidadosos en estas indicaciones para, así, asegurar el terreno a partir del cual se muestra la experiencia por sí sola (Grondin, 2002). Es esta, una de las advertencias más importantes que hizo la fenomenología y no podríamos rehusar de ella, considerando la pretensión de esta reflexión, que es la de *atender* a la *presencia* como un modo de *afección* originaria, más, como una dimensión propia del existir con el otro. Examinaremos los alcances de la teoría de la intersubjetividad realizados por Husserl (2013a) y la teoría de la alteridad propuesta por Lévinas (2016), para relevar dos planos distintos de acoger y *atender* la *presencia* del otro en su solicitud. A partir de la *V Meditación Cartesiana* con Husserl (2013a) podremos reconocer aquellas estructuras de la conciencia pura que constituyen un acceso íntimo al otro yo y, que emerge, como una fidelidad originaria o como pura empatía. Nos ofrece una comprensión particular cuando el advenir del otro exige un modo de *atención* que detiene la propia interioridad. Lévinas (2016), por su parte, nos guiará por un recorrido radical que vuelve patente la imposibilidad de reducir la *presencia* del otro a la pura interioridad. Más bien, ella se ilumina como una exigencia, como responsabilidad ética. En

el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva, más bien, se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto trascendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vida de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, la intersubjetividad y al mundo de la vida” (Husserl, 2011, p. 37).

Totalidad e Infinito, Lévinas (2016) logra traspasar las barreras de la inmanencia del ego, para dilucidar cómo el *yo* es conconminado a partir del Rostro del otro, que se deja escuchar, no ver, que se acoge como expresión.

DE AQUELLA ATENCIÓN A LA PRESENCIA DEL OTRO QUE SE VUELVE MÍ PROPIA SOLICITUD

Para interpretar fielmente el advenir de la *presencia* no podríamos remitirla a un carácter concreto de algo o de alguien, a saber, en la facticidad de la aparición de ese algo o alguien. Más bien, debemos entrar de lleno en la constitución de toda *relación*, que se funda al alero de una conciencia compartida. La vida intencional de la conciencia, así como la evidenció Husserl –desde *Investigaciones Lógicas*– da cuenta de un carácter correlativo y unitario de la experiencia, que: “lo que *vive* el *yo* o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma” (1976, p. 479). Vale decir, todo el despliegue del *yo* en tanto actos de conciencia no podría ser reducido a una suerte de estructuras psíquico-mecánicas que operan en un mundo que está ahí independiente del sí-mismo.³ Por el contrario, la fenomenología describió una conciencia compleja que se va articulando en un fluir de contenidos enlazados y que exige ser atendida en un fluir constante, desde un instante a otro en una unidad de variación, pero, a su vez, en un continuo de preservación (Husserl, 2013b). Esto quiere decir que lo que vive el *yo* no puede traducirse en una recepción vacía e involuntaria, pues los fenómenos son vividos en la complexión de las sensaciones y del carácter propio de la aprehensión, que no opera sino al alero de una *relación* original.

³ En la reflexión se juega la importancia del principio fenomenológico. Lo que es importante distinguir, aquí, es a qué se refería Husserl con reflexión. El fenomenólogo alemán se preguntó hasta qué punto la idea de una psicología pura tendría un sentido legítimo y diferenciado de la ciencia física. Al no estar clara dicha distinción pareciera ser que la ciencia moderna y, más particularmente la psicología, tenía una tendencia a tratar los fenómenos de estudio desde supuestos que asumen una distancia en el sujeto de aquello que investiga. La psicología queda, de algún modo, constreñida a pensar que todo lo real operaría como ya siendo. El mundo entero es-para-nosotros y es-así, éste finalmente se constituiría como un contenido de nuestras propias representaciones (Husserl, 1990, p. 2-5).

Algunos podrían suponer de entrada, lo sencillo que resulta plantear que existe un enlazamiento de los actos de conciencia, o bien, que podemos hablar de una correlación en términos muy generales. Lo que resulta una tarea difícil de cursar y que el mismo Husserl reconoció es el de dar cuenta de manera suficiente del modo en que “se constituye en el conocimiento un objeto de conocimiento [...] dentro del marco de la evidencia pura o la autodonación” (2011, p. 72). La finalidad de la fenomenología husserliana no es el objeto, ni la subjetividad puesta en la persona, es el movimiento de los actos de significar, que están fundados en una esfera epistemológicamente primera de un yo que es capaz de constituir y hacer posible la evidencia (Husserl, 1976). Bajo este entendido, una mirada atenta debe estar focalizada en los actos significantes, en todas las formas de producción de sentidos, para, así, evitar el equívoco de localizados como puntos fijos que se asumen como un hecho así sin más. Dicha focalización requiere develar un modo de *afección* originaria, que constituyen toda posible *relación* con lo otro.

La compuerta que abre la fenomenología resitúa a la experiencia con el otro desde un campo común de constitución de sentidos y que es propio de la vida intencional de la conciencia, a modo de campo co-dado. Lo que cabría recordar, es que la conciencia aquí se engloba como una subjetividad continua que desborda sin cesar el simple momento presente y se enraíza en un campo pasivo y asociativo partir del cual cada síntesis muestra una fase de la intuición, “para un yo que actúa a su alcance” (Husserl, 2013b, p. 129). Este ha sido el valor primordial de la subjetividad trascendental, que llevó a resignificar toda pretensión de objetividad entendida como aquello neutral y distante del objeto que se investiga. Es más, la tesis general de la actitud natural –así como la confrontó Husserl– consiste en pretender acoger el mundo como una “única realidad” en el espacio y en el tiempo, aunque los datos del mundo o la experiencia en sí misma muestren lo contrario (Husserl, 2013b). Lo que cabría advertir, entonces, es que la experiencia propia de la conciencia combina varios niveles de actividad, de tal modo que uno podría reconocer un origen activo que se yuxtapone en términos de una pasividad originaria (Inverso, 2018) o como hemos denominado *afección* original.

Lo que cabría distinguir, es que pasividad-actividad no refieren a un producto que se compone de distintos elementos que están dispersos por ahí y que luego se organizan de modo coherente a modo de resultado efecti-

vo. Desde los años veinte, el recorrido que cursó Husserl fue el de dilucidar la experiencia de la “pasividad” en el ámbito de la *relación* con el otro y, si bien, algunos podrían suponer que ella es equivalente a la receptividad, estarían equivocados al pensar que este es un asunto tan escueto (Bojanić, 2007; López-Saénz, 2011; Kretschel, 2014; Osswald, 2016). Una relación jerárquica entre la pasividad y la actividad merece ser cuestionada en términos epistemológicos, pues “es engañoso describir el proceso de adquisición de conocimientos como el procesamiento mental activo de un material sensorial puramente pasivo desprovisto de contribuciones cognitivas y evaluativas”⁴ (Biceaga, 2010, p. IX-X). Bajo este entendido, la pasividad debe ser pensada en relación con la intencionalidad, pues desde ahí podremos comprender cómo se conforma un campo de *afección* co-dado. Por lo pronto, podremos señalar que ella refiere a todas aquellas operaciones que operan fuera de la actividad voluntaria del *yo* y que, asimismo, –como nos muestra Osswald– se vuelve condición de posibilidad para cualquier acto futuro del *yo* (Osswald, 2014).

En el fondo, la intencionalidad encubre toda producción de sentidos, que son propios de la conciencia y que operan a modo de correlación. Otorgan no sólo una certeza ontológica de la constitución de significados que el *yo* hace de sí mismo y de lo otro, sino que también nos habla de un campo fundante para toda *relación* co-constitutiva. Más aún, la experiencia opera a la base de un suelo primario que hace posible la conformación iden-

⁴ Biceaga reconoce que gran parte de la filosofía tradicional ha dado por sentado la idea de subordinación de la pasividad a la actividad, independientemente de la naturaleza teórica o práctica de esta subordinación. Desde un punto de vista teórico nos dirá: “el valor relativo correspondiente de las contribuciones de las facultades del alma a la producción de conocimiento es lo que tradicionalmente explica el estado subordinado de pasividad. La receptividad, el deseo y la emoción sensuales figuran entre las facultades pasivas del alma porque actúan en virtud de que el alma actúa por estímulos sensibles o por impulsos corporales inconscientes. En cambio, la razón es una facultad activa en la medida en que procede a través de operaciones lógicas que no dependen de nada más que de la auto imposición de la razón”. Más tarde, agrega que desde un punto de vista práctico: “la pasividad restringe el alcance de la agencia humana y parece incompatible con los rigores de la vida ética. Precariamente situados en un mundo hostil, los agentes intentan moldear sus vidas de acuerdo con planes lúcidos sólo para encontrar aquellos planes subvertidos por fuerzas externas inflexibles: la enfermedad, la mala suerte y las calamidades de todo tipo amenazan con convertir a los agentes humanos en víctimas pasivas o sufridores” (Biceaga, 2010, p. IX-X).

titaria y, así, resulta posible describir cada formación de significados, que puede sedimentarse o sufrir modificaciones, a saber, nos muestra cómo el yo puede cambiarse de posición, de convicción, de opinión (Biceaga, 2010). Entonces, si uno fuera atento al alcance de la fenomenología genética de Husserl, podría comprender que el *yo* se configura a partir de un vínculo dinámico que en cuyos extremos, se encuentra el campo pre-dado de sentido, que está constituido pasivamente y en el otro extremo el *yo* que se vuelve activo sobre sí mismo (Osswald, 2014). Pasividad-actividad lejos estarían de ser asuntos separados entre sí y no podríamos traducirlas como estructuras de la conciencia que están fijas e incomunicadas entre sí.

Considerando los aportes de la fenomenología husserliana, lo que uno podría asumir de entrada, es que la *relación* clínica –que es el caso que nos compete en esta reflexión– opera a la base de una distancia, entre un yo que *atiende* y aquel que es *atendido*. O bien, otros podrían pensar que la *atención* se remite a un simple detectar hechos fácticos como serían los síntomas y los signos, y partirían interrogando sobre aquellos factores que inciden en el estado de salud de quién solicita atención o de las necesidades concretas que deben resolverse en esa solicitud. Dicho modo de dirección hacia el otro quedaría, de algún modo, resquebrajado cuando la situación de estar enfermo sobrepasa cualquier categoría pre-definida por el *yo*. Lo que resulta interesante de esta encrucijada y que veremos en detalle, a continuación, es que sea en el contexto en el que se pronuncie, es la *presencia* del otro la que funda un modo de comprensión particular y que quien sea capaz de *atender* a ella podrá reconocer en el otro los ámbitos que le aquejan personalmente. Dicho de otra manera, es el otro el que se vuelve la antesala de todo conocimiento verdadero. Y dicha suposición trasciende cualquier mirada que intente estandarizar la experiencia individual. La *presencia* del otro se descubre bajo sus propios presupuestos. Hablamos aquí de un orden de constitución más originario, que opera a espaldas del sujeto y que permite dilucidar que el ámbito concerniente al diagnóstico no podría quedar encerrado en lo individual. La *atención* aquí debe ser reconocida a la base de un campo de intersubjetividad. Lo que implica, en lo teórico, el reconocimiento de la pasividad-actividad como modos de *afección* propios de la conciencia, de significados que otorgan sentido al propio vivir. En lo práctico, requiere resituar a la relación clínica desde un plano co-constitutivo y ya no pensarla como sujetos separados entre sí.

Dicho lo anterior, desde una mirada fenomenológica la *atención* en salud no podría operar simplemente con un análisis factual –o como diría Husserl “yo, este hombre que percibe” (Husserl, 2013a, p. 156)– obviando el carácter correlativo de la vida misma. Sólo una mirada *atenta* vislumbra-
ría ese despliegue de la *presencia* en sus propios modos de donación, pues el aparecer de ella requiere ser captado en el propio modo en que se aconte-
ce a la conciencia. Más, porque emerge como una estructura esencial de
constitución universal que es común para todos. Por lo pronto, de lo que sí
podríamos estar seguros es que el *yo* apercibe al otro en la inmanencia y reco-
noce en ello una solicitud que se avecina como una *pregunta* a la conciencia.
Esto supondría en términos positivos ya el develamiento de una respuesta
silenciosa o como dirían algunos de las primeras hipótesis diagnósticas. El *yo*
puede tener garantías de aquella unanimidad de la experiencia del otro que
hace que el problema sea parte también de *mí* problema, cuyo dolor sea a su
vez *el* dolor. En términos negativos esto supone una develación de aquella
solicitud que no es mi solicitud originariamente, pero que presentándose
desde un modo inteligible permite al *yo* orientarse desde la inmanencia a la
trascendencia del otro como una verdad subjetivamente orientada *ante mí*.

Lo que nos ha enseñado Husserl, precisamente, es que la experiencia de
lo ajeno no se presenta como algo incoherente o fragmentado; tampoco se
presenta como un objeto más en el mundo. Hay un enlace perceptivo entre
el *yo* y el *otro*, que opera como una ley universal de constitución, que nace
como una co-existencia original de ambos y que está ligada a un mundo
y un tiempo en común (Husserl, 2013a). Particularmente, desde el inicio
de la *V Meditación Cartesiana* reconocerá que el otro, “este-de-ahí-extra-
ño”, se revela como una estructura que aún debe ser descubierta (Husserl,
2013a, p. 152). El único modo en cómo los otros pueden tener validez para
un *yo* atento, es que ellos se constituyen como uno más que *yo* o “en mí
como otros” (Husserl, 2013a, p. 168). Ahora, ellos se vuelven testigos de
la existencia del *yo* y, por lo tanto, no podrían ser reducibles a una mera
representación ni a algo que pudiese ser representado por el sí-mismo. O
como bien decíamos, no podría ser reducido a categorías pre-definidas por
el *yo* que *atiende*. El testimonio de uno u otro reivindica, en términos de
genéticos (*origen*), a un existente que está en comunidad con otro existente,

pero siempre de modo particular.⁵ Se trata –a juicio de Husserl– “de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo” (Husserl, 2013a, p. 169). Nos habla de estructuras de constitución universales para todos, como es la posibilidad de percibir, juzgar y tomar posición respecto de sí. En este sentido la relación reviste de un vínculo horizontal, pues expresa la posibilidad de todo sujeto de reconocerse como agente de su propia vida, de ser capaz de tomar posición de sí de su situación.

En este sentido, el otro es una indicación ontológica del ser que somos y requiere un tratamiento particular, pues cualquier modo de aparición no ocurre de modo inmediato por asociación directa, como sería un diagnóstico basado en parámetros estandarizados, sino, precisamente, porque está mediado en sí y por sí mismo. Para ejemplificarlo con más detalle, uno podría partir de la idea de que la *relación* clínica es posible gracias a aquellos datos que son familiares para el *yo que* atiene, que luego puede inferir y descartar todos aquellos datos que no son posibles de ser captados potencialmente. Lo interesante de este movimiento, es que hay una condición *apriórica*, pues sólo es posible acceder al otro reconociendo ese modo de existir *con* él, que es un modo particular de situarse ante la vida y de relacionarse con el otro. Así, es evidente una posición y una intención que son propias de cada uno, con sus convicciones y creencias en el mundo o –en palabras de Husserl– “el mismo mundo que yo experimento, y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo” (Husserl, 2013a, p. 152). Esta afirmación es una explicitación del

⁵ Husserl llamará *Stiftungsformen* a las primeras formas de fundación que se constituyen en un flujo temporal en el pasado y en el futuro. En el §14 del texto *Analysen* esta idea reivindica la toma de posición del yo que está íntimamente relacionada con la presencia del otro, a modo de testigos unos con otros: “Die aktiven Stellungnahmen des Ich, die aktiven Entscheidungen, Überzeugungen, das Sich-überzeugen Lassen und Partei Ergreifen etc., und schließlich Aktivität der Überzeugung im weitesten Sinn (wo von Zeugen und Gegenzeugen nicht mehr ernstlich die Rede ist). Und auch diese Aktivitäten haben ihre noematischen Korrelate”. Hemos traducido este pasaje al español del siguiente modo: “*Las tomas de posición activas del ego, las decisiones activas, las convicciones, dejarse convencer y tomar partido, etc., y finalmente la actividad de convicción en el sentido más amplio (donde ya no se habla seriamente de testigos y contra-testigos). Y estas actividades también tienen sus correlatos noemáticos*” (Husserl, 1966, p. 52).

sentido de la presentación del otro, de su *presencia*, que sucede al mismo tiempo en una fusión en la que –reconociendo que soy incompatible con el otro– puedo reconocerlo para dar respuesta a la solicitud requerida, más aún, a una solicitud ya anticipada. En concreto, los actos perceptivos coinciden y otorgan al *yo* garantías de aquella unanimidad de la *presencia* de lo ajeno, que hace que el problema del otro sea parte también de un problema universal, a saber, que el dolor del otro sea a su vez *el dolor*.

Lo radical de la subjetividad orientada al *yo* –y de la que se hace cargo Husserl en la *V Meditación Cartesiana*– es el develamiento de una *afección* constituyente de la vida, una vida en común *con* el otro, más, del existir con el otro. En otras palabras, la *presencia* ya estaría enunciada desde un carácter óntico-noemático que verifica que el otro es un otro *yo*, como un “*analogon*” del sí-mismo (Husserl, 2013a, p. 157). Y esta es una verificación *a priori* de la constitución de la conciencia, que opera en un campo en plena intersubjetividad; que revela –como diría Husserl– que los modos de conciencia refieren, por un lado, a la autoconciencia, es decir, a la posibilidad de auto-captación de sí, pero, por otro lado, ellos pertenecen a un sistema de concordancia *con* el otro (Husserl, 2013a, p. 170). La *presencia* daría, entonces, cuenta de una condición originaria, que hace posible comprender que los sentidos son comunes, universales, que nos hacen ser *parte de*, que hacen posible el vivir en comunidad.

Lo que queremos enfatizar, es que la respuesta ante la pregunta o solicitud del otro se vuelve verdadera ante todo cuando ocurre la posibilidad de “*ponerse en el lugar del otro*”. El *yo* no sólo capta al otro como un *otro yo*, sino que reconoce en él su propia motivación, su *aquí* personal. Todos aquellos motivos que lo determinan con una fuerza para movilizarse por y para sí, de aquello que es capaz y de lo que no lo es. El otro exige al *yo*, lo interpreta en sus juicios y opiniones. Y esta interpelación va fundando el suelo ético de un “yo puedo” capaz de “poder-hacer” ante el otro. Al alero del “yo puedo” yace no sólo una representación, sino una tesis de la existencia misma, pues no solamente concierne al sí mismo (Husserl, 2014, p. 309), sino a una *afección* original. Hablamos aquí de una respuesta profunda ante la pregunta del otro. Y una respuesta tal, no podría quedar remitida a una suerte de receptividad de la pregunta o una mera pasividad del *yo*, en su sentido tradicional. Vale decir, ese “*ponerse en el lugar del otro*” da cuenta de

una estructura básica de fidelidad hacia el otro, que es comprender al otro como un igual, pero también como quien vive su propia situación de vida. Refiere, por un lado, a un movimiento que opera como un volverse sobre sí en una vida que común, compartida. Hablamos aquí de un vínculo que nace como *empatía* hacia el otro. Lo que viene de entrada a suponer que hay un reconocimiento personal del otro en tanto que otro, que no nace de categoría pre-definidas como se suponen en el quehacer clínico cotidiano. Nace como una exigencia original, que obliga a quien atiende a responder particularmente ante el otro. En suma, la *empatía* es la concreción del deseo originario de ser *con* el otro; y ésta no se agota en un momento (Husserl, 2014). No se satisface como un hecho que opera al base de otros hechos que lo influyen, que lo condiciona a la manera de la biología o el diagnóstico certero. La *empatía* funda una *relación viva*, capaz de modificarse en el tiempo y se eleva como un deseo por existir en comunidad, como una *fidelidad original*, como una transformación que hace que la solicitud del otro sea mi propia solicitud.

DE AQUELLA ATENCIÓN A LA PRESENCIA DEL OTRO QUE NACE COMO RESPONSABILIDAD ÉTICA

A lo largo de *Totalidad e Infinito*, Lévinas (2016) radicaliza la comprensión que podemos hacer respecto de la subjetividad y trasciende una mirada que engloba la totalidad de la *relación* entre el *yo* y el *otro*. Así como Husserl, el fenomenólogo francés coincide en que la presencia del otro no podría interpretarse como un objeto cualquiera o compararse con la relación que el *yo* establece con las cosas materiales (Lévinas, 2016) y que pueda tematizarlas del mismo modo. Ahora, en lo que será enfático es que tampoco podríamos remitir dicho instante sobre una idea del ser que tiene garantías apodícticas de su propia existencia (Lévinas, 1995). En el fondo, todo ese movimiento que opera a la base de la propia interioridad, es decir, ese “*ponerse en el lugar del otro*” encubre a la vez una suerte de convergencia. El sistema concordancia que describe Husserl tiende a resguardar una unanimidad en la *relación* yo-otro, lo que puede tener como consecuencia una evocación a la idea de totalidad. En otras palabras, ¿cuál sería el riesgo de remitir el fenómeno de la *presencia* a una suerte de unanimidad?

Una de las dificultades de la intersubjetividad es que otorguemos primacía a la vida intencional de la conciencia o nos dejemos llevar a una ontología que otorga una relevancia primera al *yo* como ser en el mundo (Lévinas, 1995). Dicho supuesto se inscribe en el marco de una filosofía occidental que ha provocado –a juicio de Lévinas (2016)– una suspensión de la alteridad y peligra de convertir al *otro* como una solicitud personal, aunque esta no fuera la intención de Husserl.⁶ El sistema de verificación de concordancia que propone el filósofo alemán es que supone un movimiento que se caracteriza por ser reversible y ser condición de la totalización; que se transforma en un acto por el cual el *yo* reflexiona sobre sí mismo y consiste finalmente en un “mirar la vida de uno mismo” (Lévinas, 1995, p. 157), aún si esta mirada ya estuviera concominada y exigida por la *afección* original.

Para Lévinas la *afección* pura antecede el plano de lo inteligible, pues el saber o la teoría representarían, en primer lugar, una *relación* con el ser que respeta la alteridad del *otro*, específicamente, que “deja al ser conocido manifestarse” (Lévinas, 2016, p. 38). Este modo de *atención* ya no se sostiene con la mirada y no se acerca como pregunta, significa, por el contrario, estar abierto a una nueva *relación* de conocimiento que no fija, no limita, que no hace una marca del *otro*. La teoría de la intuición –en palabras de Lévinas– se ha orientado a tematizar, a satisfacer la propia interioridad y con ello ha defendido una “ontología, que reduce lo Otro a Mismo, promueve la libertad, que es la identificación de Mismo, que no se deja alienar por Otro” (Lévinas, 2016, p. 38). La vida intencional de la conciencia supone vincularse a partir de ciertos horizontes, desde donde se dibujan los límites de dicha experiencia, pero siempre desde en la inmanencia del propio ego.

⁶ A simple vista, uno podría interpretar que sería posible reducir la fenomenología trascendental de Husserl a un puro retorno del sí-mismo, sin embargo, los estudios genéticos realizados por el fenomenólogo alemán cursaron un recorrido mucho más complejo que el supuesto por algunos autores (Osswald, 2016). El mismo Lévinas hace un reconocimiento a los aportes de Husserl sobre la ontología del ser. El sentido verdadero del estatuto de las cosas abre un método por responder al ‘¿cómo es eso que es?’ ‘¿qué significa que ello es?’ En el fondo, de este modo de captar o captarse en relación con el mundo, de reconocer una visión propia de las esencias desde un modo intencional de la conciencia, a saber, de “toda conciencia es conciencia de algo, no puede describirse sin referencia al objeto que ‘pretende’”. Orientación que no es un saber, sino que, en sentimientos o aspiraciones, es calificada, en su propio dinamismo, ‘de modo afectivo’ o ‘de modo activo’...” (Lévinas, 2015, p. 31).

Una defensa de la propia interioridad del yo representa para Lévinas un *habitar* en casa, es decir, se constituye como una condición segura desde la cual se posibilita una separación con el otro (Lévinas, 2016). Ahora, dicha distancia no puede ser entendida en términos empíricos, como una separación física. A lo que recurre Lévinas es a demostrar que la *presencia* del otro opera antes que la génesis de sentidos pasivo-activo, pues dicha tesis existencial “se da al horizonte en el que se pierde y aparece: se deja apresar, se vuelve concepto” (Lévinas, 2016, p. 39) o se convierte en categoría conceptual.

Uno podría suponer que la teoría de la intersubjetividad es suficiente para comprender una situación como la *relación* clínica, que trasciende el mero hecho de presuponer en el otro ciertas categorías que están pre-definidas de antemano. El riesgo sería asumir como punto de partida a la *empatía*, sin reconocer el carácter concomitante de aquella *afección* que nace como expresión de sí. La fórmula que invita a ese “*ponerse en el lugar del otro*” podría resolver toda pregunta sobre el dolor ajeno, pero no podría satisfacer el carácter fundante de la *afección* originaria que se da ante la exigencia que implica la *presencia* del otro. El habitar en casa se vuelve un resguardo seguro del yo ante la *presencia* como un co-constituyente del mundo, pero en un sentido horizontal compartido con este mismo. La *empatía*, sin duda, otorga un suelo ético, pero peligra en quedar individualizada sino *atendemos* en ella ese modo de ser *por* el otro, –a modo de Lévinas– “a la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad” (2016, p. 20). Lo inminente de la *presencia* no podría satisfacerse como el advenir de una pregunta. La hospitalidad pone en tensión ese habitar en casa y obliga *atender* al otro como *expresión*, como una *llamada* que exige ser atendida.

Lo que queremos reivindicar junto a Lévinas es el plano de lo afectivo, a relevar la alteridad a su colmo, a aceptar el deseo de lo invisible, sin la pretensión de *aprehender* el dolor del otro, sino de responsabilizarse *por* él. Es el reconocimiento de la alteridad la que nos obliga a mirar al yo como predeterminado ontológicamente por la antecendencia del otro, que se hace acoger *de otro modo*; que obliga a pasar “por encima de las barreras de la inmanencia” (Lévinas, 2016, p. 20). La incertidumbre provocada por el SARS-CoV-2, sin duda, ha implicado en la práctica este sobrepaso; ha llevado a *resitu*ar al otro como un absolutamente otro. Ha obligado a los profesionales de la salud a asumir que cada paciente se vuelve una *presencia viva* en sí misma, que

exige ser *atendida* más allá del plano de lo inteligible; de aquellos datos que se asumen como absolutos y totales. El otro llega expresándose de manera inadvertida, se transforma en un acto de revelación, más, se convierte en una visitación y un develamiento del mundo. Es pura manifestación en un discurso que promueve una comprensión *desde* la *relación* humana como apertura viva (Lévinas, 2016). Más aún, que detiene la disponibilidad de la conciencia y de la vida intencional. Desarma la actividad suprema que tiene el *yo*, pues la vuelve pasiva por un momento, pero, a su vez, le exige actividad “de otro modo” (Lévinas, 1998, p. 62).

Para Lévinas la idealización que hace posible el paso real al otro debe alojarse en la idea de lo infinito, pues ella permite aventurarse a lo ajeno, a aquello que no podemos aprehender o tematizar de antemano. Que no podemos anticipar. Ese dolor propio de quién padece una enfermedad no se convierte en *mí* dolor o el dolor objetivado y universal, no se reduce tampoco a un reconocimiento inteligible de *su* dolor. *Su* dolor nunca será *el* dolor. El rostro *del* otro se deja escuchar y exige una *atención* distinta.⁷ Se convierte en un acontecimiento que testimonia la verdad y que *nos llama*, nos interpela. Atestigua una *relación* que se hace respetar en un sentido ético más originario, que nos obliga a responsabilizarnos ante el otro. En el fondo, la *relación* clínica no podría quedar reducida a aquellas categorías pre-definidas del padecimiento, pues la enfermedad se vuelve en sí un acontecimiento. En otras palabras, la *presencia* del otro comienza a atestiguarse como una *enseñanza* (Lévinas, 2016, p. 190).

Lo que cabría destacar, es que el rostro del otro no podría confundirse como un objeto posible de ser desvelado, que aparece, que puede ser descubierto. No se vuelve fenómeno en la experiencia humana, éste no opera como un contenido sensible posible de ser objetivado (Lévinas, 2016), ni siquiera al modo de un *analogon* del sí-mismo o a la cara del otro. Nos obliga a asumirlo como no siendo contenido por el *yo*, o bien, –como diría Lévinas– “no cabe que sea comprendido, o sea, englobado; no cabe que sea ni

⁷ Para Lévinas la *presencia* del rostro significa en el mayor de los casos una suerte de mandamiento: “una orden irrefutable –un mandamiento– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro [...] lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa” (Lévinas, 1998, p. 62).

visto ni tocado” (2016, p. 215). La *presencia* del rostro ya es una invitación que permanece siendo infinitamente extranjera y asume a un *yo* sensible de ser afectado a esta ajenidad.

Este es un modo originario de ser de la *relación*, que instauro la ética en el mismo momento que instauro la razón (Lévinas, 2016). Un modo particular de donación de sentidos que se inicia a partir del discurso ético del otro y que constituye, siempre *en-relación*, una racionalidad fraterna. Aquella intersubjetividad de la *relación* que intentamos mostrar en la solicitud tiene por peligro fusionarse en una totalidad, que tiende a integrar el dolor de uno y de otro, como si fueran lo mismo. Hace alusión a aquel modo de *relación* que niega la totalidad y que rechaza aquello que es común. La hospitalidad, en cambio, nos habla de un modo de ser *por* el otro, que está dispuesto a la apertura de *atender* a aquel que, a través de su mandato, antecede a la ontología del ser, que recupera la interioridad de cada parte. Una ética primera que permite relevar un vínculo entre seres separados y que están parcialmente en *relación*, a la base de un recogimiento necesario (Lévinas, 2016).

Considerando lo anterior, tendríamos que destacar que la alteridad no tiene un fin último, representa un comienzo. Requiere reconocer la manifestación como un abrazo que se da a aquella solicitud que acoge el dolor del otro. Partir hacia un exterior permite comprender un modo de *relación por* el otro desde un sentido ético. Es un deseo por recibir al otro en términos positivos, como una enseñanza transitiva. Sólo así, la formación clínica retornará a sus intenciones más originarias. Partirá ante la *llamada* del otro, sin encerrarlo en categorías pre-definidas que nacen de una certeza relativa. De aquella certeza probabilística en la que se funda al otro en una totalidad sin igual. La *relación* clínica no ganará certezas asumiendo una distancia física o reduciendo al otro en una esfera de guías y protocolos, que nada se condicen con él. La relación clínica se vuelve plena cuando se asume en su integridad, cuando se abre a la maravilla de la enseñanza del otro, que como diría Lévinas “libera al Maestro y al que está siendo enseñado” (Lévinas, 2016, p. 202).

En suma, aquella presuposición científica que nace por la oposición o por una separación entre el yo y el otro se resquebraja cuando la *atención* se convierte en un acoger la *llamada* del otro, que no se responde de modo claro y distinto, sino que se abre al misterio de este carácter apelativo que nos convoca, que nos responsabiliza. Cuando el otro es reconocido como

huella. Esa huella que interpela originalmente al ser humano “en el instante del encuentro con el rostro del otro, así el primero se vuelve sujeto, ya que ese pasado inmemorial lo sujeta en una responsabilidad infinita” (Lévinas, 1998, p. 23). Esa que perturba inexorablemente el orden y el recorrido del mundo; que escapa a la *presencia*; que se vuelve eco de una ausencia de certezas; que significa ser sin aparecer.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta reflexión hemos destacado dos posiciones metódicas de la fenomenología que de entrada nos hablan de ciertos modos de *atender* a la *relación* con el otro. Un diálogo íntimo junto a Husserl y Lévinas nos ha permitido resituar a la reflexión filosófica como un recorrido necesario para la comprensión que podemos hacer de los asuntos concernientes a la vida y relevar el valor de la problemática aquí tratada: la *presencia* del otro en el ámbito clínico. Una fenomenología de la intersubjetividad, como la que vimos con Husserl, opera como un lente que accede a la *presencia* del otro como una *pregunta* que se avvicina a la conciencia y una fenomenología de la ética primera, como la tratada por Lévinas, reconoce a la *presencia* como una *llamada*, como responsabilidad. La riqueza misma de este diálogo nos ha llevado a dilucidar los alcances que tendría la empatía y la alteridad como dos modos de acceder a la *relación* clínica, más, como vías para comprender la fuerza que tiene la *presencia* del otro en el propio quehacer. La incertidumbre generada por la pandemia detuvo la seguridad con la que se conducía la praxis clínica, lo que nos lleva a pensar que más allá de todo orden de las certezas habituales que se conducen en esta área, se pusieron en juego otros recursos para poder acceder a una *atención* clínica idónea. Ahora, este nuevo enfrenamiento a la realidad clínica se vuelve relevante si con ello logramos destacar que en toda *relación* operan ciertos sentidos constitutivos que permitirían marcar una nueva modalidad de disposición en la *atención* clínica.

Lo que cabría de entrada aclarar, es que los modos de acceso que reivindicamos en esta reflexión, a saber, la empatía y la alteridad, se concretizan como modos de disposición en torno al otro. En concreto, la empatía no es un ideal por alcanzar, es decir, no se reduce a una suerte de herramienta que debe poner en práctica el profesional de la salud -o cualquiera que lo

vea de un modo positivista- para favorecer el vínculo con el otro. Más bien, nos habla de un modo de orientación, que opera como una vía de acceso al otro en el plano de la intersubjetividad. La alteridad, en cambio, nos lleva a un nivel más radical. Deviene como un modo de resituar la *atención* al otro como un llamado que debe ser atendido, que nos exige a responsabilizarnos de manera particular ante él. Que no se deja apresar por categorías clínicas pre-definidas. Que se aventura como una visión atenta o como decíamos como expresión de sí.

Lo que cabría señalar también, es que estaríamos confundidos en situar cualquier asunto concerniente al vínculo, a saber, a la *relación* como una suerte de posesión triunfal de algo. La seguridad que solemos tener respecto de la experiencia del otro, en el ámbito clínico, es la de pensar que podemos tematizarla bajo ciertos modelos estandarizados y que, con eso, sería suficiente para entablar cualquier encuentro o para llegar a cualquier verdad certera respecto del otro. El riesgo de lo anterior es que una mirada tal llevaría asumir muy rápidamente un modo de comprensión de la situación clínica, algo así, como si fuera posible protocolizar la *atención* al otro. Situarnos en un ámbito tan particular como el de la salud ha sido sólo para reivindicar un asunto que concierne al existir y que se volvió patente en un escenario cambiante como lo fue hace unos años. La incertidumbre producida por el SARS-CoV-2 ha vuelto a hacer evidente lo inminente del otro y, más aún, nos ha advertido algo que ya la discusión filosófica ha vislumbrado, es decir, que la comprensión que hacemos de lo social o lo individual no puede quedar remitido a exámenes pre-categoriales. La existencia opera por y para sí misma y eso la vuelve particular en cierto sentido.

Lo que ha valido la pena interrogar es el fenómeno de la *presencia* para comprender cómo se descubre la *relación*. Estamos apuntando a esos sentidos originales que hacen posible orientarnos unos con otros, más, de cómo nos co-constituirmos entre nosotros a modo de *afección*. Sin duda, para algunos sería injusto negar el alcance del pensamiento moderno, sobre todo para la explicación de ciertas enfermedades, como para asuntos referidos a lo social. La cuestión es la siguiente. Cuando nos dirigimos apresuradamente a interpretar a la experiencia como algo inmediato, podemos incurrir en equívocos que tenderían a llevar a nuestra muestra mirada a cuestiones que operan fuera de la *relación* con el otro. O que intentarían abarcar la experiencia humana como una suerte de efecto de una causa, posible a ser estandarizada.

El riesgo de confiar en una comprensión que sitúe a la experiencia como “algo” inmediato, es que solemos obviar que todo conocimiento sólo se vuelve práctico en la medida que reconozcamos que es “siempre, también, elección y decisión entre posibilidades. Siempre guarda una relación con el ‘ser’ del hombre” (Gadamer, 2001, p. 16). No hay una separación entre el *yo* y lo que conoce, menos entre el *yo* y el otro que conoce. Hay implicancias teóricas y prácticas de tratar al otro como “algo” que puede ser reducible en su totalidad y, sin duda, tiene consecuencias para la discusión científica actual. Por lo pronto, lo que hemos intentado dilucidar es que la fuerza que tiene *presencia* del otro para la *atención* y de cómo ésta puede darnos de qué hablar. Es una indicación ontológica la que estamos relevando aquí. De un modo de existir *con* y *por* el otro, que es lo que funda todo encuentro social.

Dicho esto, entonces, esa preocupación de si, efectivamente, enfrentamos una nueva época para la educación en salud como lo interroga João Costa y Carvalho-Filho (2020) viene a quedar tensionada de entrada si reconocemos que nos encontramos ante un asunto concerniente al existir propiamente tal. Claro, que uno podría pensar que el surgimiento de un nuevo patógeno, del cual nada o poco sabíamos pueda tensionar el quehacer de los contextos clínicos, así como de la sociedad en general. Sin embargo, lo que realmente cabe relevar es el alcance y el límite que tiene esa necesidad imperiosa de interpretar al otro a partir de categorías pre-definidas y cómo nos enfrentamos a nuevos modos de acceder al otro en salud. El recorrido que hemos cursado junto a Husserl y Lévinas nos ha permitido demostrar, precisamente, que la *relación* se despliega según ciertos momentos co-constitutivos, que puedan abordarse como empatía o alteridad. Y este despliegue se hace evidente a partir de los sentidos que se advienen ante la *presencia* del otro, que opera como una esfera constitutiva de la experiencia, que tensiona toda trama lógica del ser que distancie al sujeto de lo vivido en cuanto tal o que suponga al otro como un objeto más en el mundo.

Lo que cabría destacar, es la importancia de profundizar sobre dos niveles de concreción de la *presencia* del otro. El primer nivel, que nos ha permitido mostrar que la *empatía* sostiene el campo intersubjetivo entre el *yo* y el otro. Y esto, nada tiene que ver con dos subjetividades que se unen en un momento y llegan a una suerte de consenso sobre la realidad, o bien, que negocian algo así como lo que sería el estado de salud de uno y del otro.

La *empatía* se despliega como un sentido propio del existir, del sujeto que *vive* en situación en *relación* con el otro. Todo saber, toda pretensión de alcanzar la verdad del otro deviene *con* y *por* el otro. Es en el vínculo donde reside toda certeza sobre el conocimiento, sobre el estado del otro. Por ende, cuando aludimos a un principio tan puro como es el “*ponerse en el lugar del otro*”, no estamos refiriéndonos a una decisión personal de querer o no querer mirar al otro. Estamos enfatizando que sólo así es posible un conocimiento verdadero, al alero de un vínculo que nace como fidelidad.

Luego, un segundo nivel de concreción es el que devendría como una responsabilidad, como una ética primera. Cuando *atendemos* a la *presencia* desde el plano de la conciencia, debemos asumir que la *pregunta* deviene como una *respuesta* anticipada. Esa *afección* que nos obliga a atender la maravilla de la extrañeza asume lo infinito del otro, no como un otro cualquiera. El otro se asemeja al maestro que instruye, que rompe toda tranquilidad y que vuelve el tiempo de comunión, en un tiempo inaprehensible al modo tradicional. Pareciera no haber reparos ya en el modo en que lo otro se manifiesta y se revela contra la lógica formal de la ontología del ser. Esa lógica formal que sitúa al ser humano exclusivamente desde la vida de la conciencia y que supone un resguardo de la propia interioridad. En el fondo, ¿no se vería tensionada cuando el mandamiento viene desde afuera? ¿No quedaría desbaratada de recursos cuando la exigencia no requiere una respuesta en el plano de lo inteligible?

Reconocer al otro en su expresión requiere superar el plano del conocer como único modo de producir una verdad. En el cara a cara no sólo se abre la posibilidad de una relación ética, sino que a su vez nos muestra que el yo no tiene una posición privilegiada de un sujeto capaz de clausurar la experiencia. Una relación que *atienda* a la alteridad se constituye no sólo a partir de un acto de dar generoso, sino que requiere, a su vez, hacer una renuncia a la posición egoísta de la relación discursiva. Dicha tendencia que ha tenido *el logos* de posicionarse originariamente en la experiencia humana ha situado un ser del ente que estaría en comunión con la cosa sentida, siempre en el plano de la conciencia. Un plano de afectividad que termina por ser reducido en una idea como: “tu dolor es también mi dolor” “tu pérdida, se convierte en mi pérdida”. Iniciar una trama del ser desde *la expresión*, en cambio, dibuja otra estructura esencial que renuncia a la

posibilidad de que las cosas sean sentidas de modo inteligible. La *atención* que respeta el cara a cara reconoce al otro como aquel que no puede ser objetivado y que, por lo tanto, su experiencia no puede ser reducida a un mero “punto de vista”. La exterioridad a partir de la cual nos relacionamos nos abre a una relación irreducible y nos invita a situarnos en un pluralismo humano. Aquel pluralismo que respeta a la interioridad de cada parte, que nos convoca a reivindicar el carácter fundante de la *presencia* y que requeriría ser iluminada como tal, puesto que es su propia distinción la que nos llevará aclarar el *sentido* de la *atención* y sólo a partir de ella podremos construir puentes que nos permitirán comprender *cómo* la *relación* se vuelve *relación*.

FUENTES CONSULTADAS

- BICEAGA, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- BOJANIĆ, P. (2007). To Institute, to Primally Institute (Stiften, Urstiften) Husserl's First Readers and Translators in France. A Possible Origin of Continental Philosophy. En *Filozofija I Društvo*. Núm. 2. pp. 235-245.
- CATTELAN, J., CASTELLANO, S., MERDJ, H., AUDUSSEAU, J., CLAUDE, B., FEUILLASSIER, L., CUNATI, S., ASTRIÉ, M., AQUIN, C., BUIS, G., GEHANT, E., GRANIER, A., KERCHA, H., LE GUILLOU, C., MARTIN, G., ROULOT, K., MEZIANI, F., PUTOIS, O. y HELMS, J. (2021). Psychological Effects of Remote-only Communication Among Reference Persons of ICU Patients During Covid-19 Pandemic. En *Journal of Intensive Care*. Vol. 9. Núm. 5. DOI: 10.1186/s40560-020-00520-w
- COSTA, M. y CARVALHO-FILHO, M. (2020). Una nueva época para la educación médica después de la Covid-19. En *FEM*. Vol. 23. Núm. 2. pp. 55-57.
- DUCHESNEAU, F. (1973). *L'Empirisme de Locke*. Holanda: Martinus Nijhoff.
- GADAMER, H. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona. Gedisa.
- GRONDIN, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

- HUSSERL, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: FCE.
- HUSSERL, E. (2013a). *Meditaciones cartesianas*. España: Paulinas.
- HUSSERL, E. (2013b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: FCE.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder
- HUSSERL, E. (1990). *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Ciudad de México: UNAM.
- HUSSERL, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- HUSSERL, E. (1966). *Analysen Zur Passiven Synthesis*. Den Haag: M. Nijhoff.
- INVERSO, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- KRETSCHEL, V. (2014). Tiempo y asociación. acerca de la relación entre los manuscritos de Bernau y los Análisis sobre la síntesis pasiva. En *Investigaciones Fenomenológicas*. Núm. 11. pp. 143-163.
- LÉVINAS, E. (2016). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, E. (2015). *Ética e Infinito*. Madrid: La balsa de la medusa.
- LÉVINAS, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- LÉVINAS, E. (1998). *La huella del otro*. México: Taurus.
- LÉVINAS, E. (1995). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- LÓPEZ, C. (2011). Sedimentación del sentido y tradición (Überlieferung). Fenomenología y hermenéutica filosófica. En *Eikasia. Revista de Filosofía*. Núm. 36. pp. 89-120.
- OSSWALD, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valds.

- OSSWALD, A. (2014). El concepto de pasividad en Edmund Husserl. En *ARETÉ Revista de Filosofía*. Vol. 26. Núm. 1. pp. 33-51.
- PATOČKA, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- SYAZNI, N., SAIFUL, M., RAZAK, A. y MORGAN, K. (2021). Burnout Prevalence and Its Associated Factors Among Malaysian *Healthcare* Workers during Covid-19 Pandemic: An Embedded Mixed-Method Study. En *Healthcare*. Vol. 9. Núm. 1. DOI: 10.3390/healthcare9010090
- ZHAO, F., AHMED, F. y AHMAD, N. (2020). Caring for the Caregiver During Covid-19 Outbreak: Does Inclusive Leadership Improve Psychological Safety and Curb Psychological Distress? A Cross-Sectional Study. En *International Journal of Nursing Studies*. Núm. 110. DOI: 10.1016/j.ijnurstu.2020.103725

Fecha de recepción: 5 de abril de 2023

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1021>