

Yo y tú, la misma alma: sobre la aporía de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*

Me and you, the soul of the aporia of intersubjectivity in
Husserl's phenomenology

Recibido: 11 de mayo de 2011 - Revisado: 23 de julio de 2011 - Aceptado: 29 de octubre de 2011

Cesar Augusto Delgado Lombana**

Resumen

Este artículo tiene por objetivo abordar la discusión que se levanta en torno a la aporía del plano de constitución fenomenológica de la alteridad, presentada por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. A causa de la extensión del texto, es menester concentrarse en la *Quinta meditación (En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica)*, que se puede considerar como punto culminante y central de la exposición efectuada por Husserl, la cual intenta dar cuenta de la relación entre la subjetividad operante (*ego constituyente*) y la alteridad constituida. De entrada, la aporía de la intersubjetividad se encuentra determinada por la imposibilidad de interpretar el estatuto de la alteridad sin antes pasar por la preponderancia que el *ego* operante tiene sobre el otro, es decir, la imposibilidad de aceptar la objetividad de la intersubjetividad si no se presume la certeza del *sujeto trascendental*.

Palabras clave

Alteridad, atestación, esfera de propiedad, solipsismo, fenomenología trascendental.

Abstract

This article aims to address the rising debate about the plane aporia phenomenological constitution of otherness, by Husserl in the Cartesian Meditations. Because of the length of the text, we must focus on the Fifth Meditation (In the transcendental sphere of Being is revealed as intersubjectivity monadological), which can be considered as the climax and centerpiece of the exhibition made by Husserl, which attempts to account the relationship between operant subjectivity (ego constituent) and otherness constituted. From the outset, the aporia of intersubjectivity is determined by the inability to interpret the status of otherness without traveling by a preponderance that the ego is operating on another, ie, the inability to accept the objectivity of intersubjectivity if not is presumed certainty of the transcendental subject.

Key words

Alterity, attestation, property area, solipsism, transcendental phenomenology, language.

* El artículo es resultado de las investigaciones realizadas al interior del seminario Husserl, dirigido por el profesor Guillermo Hoyos Vásquez de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Agradecimientos a Guillermo Hoyos por su hospitalidad.

** Licenciado en Ciencias Sociales, Filósofo, Magister en Filosofía. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, profesor de la Universidad Javeriana.

Correo electrónico:
hermencia18@yahoo.es

Ahí está todo otro (todo otro ego) ser-presente trascendental fluyente, constituido en mí como subjetividad fluyente copresente, que, ella misma concretamente, es presente concreto fluyente viviente, así como en mí se constituye mi propia temporalidad de ser. Edmund Husserl (Temporalización intersubjetiva)

La relación con el Otro me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos.

Emmanuel Lévinas (Las muertes de Roland Barthes)

Vista de cerca, la tarea que se propone Husserl no es sencilla, porque se ve obligado a hacer frente a la acusación más radical de sus contradictores: es la fenomenología, en el fondo, un método que conduce irremediabilmente al *solipsismo*. En otras palabras, es imposible para Husserl evidenciar el carácter constitutivo del *ego* sin sacrificar antes la originalidad de la alteridad que, al parecer, queda reducida a la mera extensión del *sujeto trascendental*. Pero es conocido que Husserl se verá obligado a enfrentar no solo esta presunta recaída en el *solipsismo*, también encontramos posturas radicales como la de Sartre que considera que la fenomenología no logra superar el yo epistemológico kantiano.

(...) La teoría de Husserl no nos parece sensiblemente diferente de la de Kant. Pues, en efecto, si mi Ego empírico no es más seguro que el del prójimo, Husserl ha conservado el sujeto trascendental, radicalmente distinto de aquél y hartamente parecido al sujeto kantiano. Entonces lo que debería demostrarse no es el paralelismo de los Ego empírico, que nadie pone en duda sino el de los sujetos trascendentales. Pues en efecto, el prójimo no es *jamás* ese lenguaje empírico que se encuentra en mi experiencia: es el sujeto trascendental al cual ese personaje remite por naturaleza. Así el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia! (Sartre, 1993, p. 263).

Por esta misma vía encontramos a Guillermo Hoyos, quien interpreta que Husserl reduce la subjetividad a un sujeto epistemológico, el cual puede ser superado a través de Lévinas que revierte la preponderancia del *ego* operante gracias al encuentro con el *rostro del otro*².

No parece posible constituir al otro en su propia corporeidad (*leib*), en su subjetividad a flor de piel, desde mi propia corporeidad, basándome en un modelo de constitución de los objetos del mundo, con base en la percepción, que me permite la presentación de lo no presente, si lo que pretendo presentar por analogía es la subjetividad del otro; la duplicidad presente en la formulación husserliana “como si yo estuviera allá en lugar de la corporeidad del otro”, no soluciona lo que se pretende con la analogía, la reciprocidad, menos aún la originariedad de quienes participan en el mismo mundo desde tradiciones propias, que significan identidades históricas, culturales y morales específicas³. (Hoyos, 2000, p. 143).

Finalmente, se considera que en medio de estas posturas totalmente disímiles, a primera vista, se encuentra una tercera vía, la hermenéutica, la cual pretende estructurar una respuesta de tipo analógico, es decir, siguiendo a Ricœur, una postura mediadora que se estructura sobre la aceptación de una subjetividad herida fundada en la *atestación*. La vía ricoeriana es la que guía esta indagación y la que se acoge como posible solución a la *disimetría de la constitución de la alteridad*.

Con el fin de dar desarrollo a la problemática enunciada, dividimos el texto en cuatro partes:

1. Superación del solipsismo
2. La paradoja de la intersubjetividad
3. Reducción a la esfera originaria
4. Hermenéutica del *cogito* herido

1. Superación del solipsismo

De entrada, podemos afirmar que el objetivo de Husserl en la *Meditación quinta* “representa el intento más radical y más audaz de explicar el estatuto de alteridad de lo ‘extraño’ a partir del polo *ego* y, en un segundo movimiento, del estatuto derivado de la comunidad de los *ego* a partir de la constitución del *alter ego*” (Ricœur, 2006, p. 198). El objetivo de Husserl, según Ricœur, es alcanzar la preponderancia del *ego* en los procesos de constitución de la alteridad, dando por resultado que el *sujeto trascendental* sea puesto como piedra de toque de la *reducción trascendental*, la cual no puede prescindir del *ego* operante. De esta forma, el *yo trascendental* es “autosuficiente”, en tanto que cualquier posibilidad de acceso a la realidad de lo ente depende irremediamente de la confirmación de la certeza del *ego* como condición originaria de los procesos ónticos, ontológicos, gnoseológicos, epistemológicos y éticos.

En efecto, la confirmación de la preponderancia del *yo trascendental* debe ser puesta a prueba a través de la *reducción trascendental*, la cual evidencia que toda trascendencia puede ser reducida a la *conciencia intencional*, que reduce para sí misma (inmanencia) la trascendencia de la objetividad del mundo. Sin embargo, no puede pasarse por alto que en el proceso de *constitución fenomenológica* estamos obligados a reconocer que no es lo mismo reducir la objetividad de lo ente a la *conciencia intencional*, que tener que enfrentarse a otro *ego*, que también se encuentra experimentando en el *mundo de la vida* objetos que están puestos a su campo de percepción y, a su vez, a mí como (su) otro que experimenta con él el *mundo de la vida*.

Podemos afirmar con Ricœur que el movimiento del *ego* al otro es reconocido en términos de *disimetría*, es decir, en la autosuficiencia o preponderancia del *ego* con respecto al álter.

(...) Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, sigue siendo una feno-

menología de la percepción; su enfoque en este sentido sigue siendo teórico. (...) La disimetría es impuesta por el carácter originario de la autosuficiencia del *ego* bajo el régimen de la reducción de cualquier trascendencia natural a una conciencia trascendental para la cual cualquier realidad depende de la autoexplicación (*Selbst-auslegung*) de mi *ego* como sujeto de cualquier conocimiento posible (Ricœur, 2006, p. 198).

Ahora bien, es preciso atender a Husserl en el párrafo §42 titulado: *Exposición del problema de la experiencia de lo otro saliendo al paso de la objeción de solipsismo* (Husserl, 1986, §42, p. 149), para aclarar cómo es que el *ego trascendental* se constituye en la piedra de toque del proceso de constitución fenomenológica. Podemos reconocer que la acusación hecha a Husserl de recaer en el solipsismo se cifra en la pretensión del método fenomenológico de volver al *yo de las vivencias puras*, el cual se alcanza a través de la *reducción trascendental*, que pone en el plano de la conciencia intencional, en el fluir de las diversas vivencias del yo, que solo es posible desvelar a través de la *epojé*, que nos conduce indudablemente a la *reducción de la trascendencia* del mundo, a la inmanencia de la *conciencia trascendental*. Es así como Husserl pregunta:

Cuando el yo, el yo que medita, me reduzco mediante la *epojé* fenomenológica a mi *ego* trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuentemente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y representarse ya como filosofía? (Husserl, 1986, §42, p. 149).

Regresemos a Husserl. El yo que medita en este preciso momento soy yo, pero ahora pretendo llegar a mi plano de *conciencia pura*, a mi *ego trascendental*, es decir, a la conciencia constituyente de la realidad; para lograrlo, coloco en *epojé* la objetividad de lo ente y de esta forma queda al descubierto que los objetos y el otro son para mí, para mi torrente de experiencia, el cual se da a mi conciencia que es trascendental en tanto produce el sentido de lo dado a mi campo de percepción. De esta forma, lo único que no puedo reducir es el *yo de la vivencia* en tanto que este es condición originaria del *yo trascendental*. Al parecer, la *epojé* me ha dejado en la más absoluta soledad y en la imposibilidad de dar cuenta de la originalidad e independencia de lo otro objeto.

Sin embargo, vuelvo en este preciso momento sobre mí mismo y descubro que el escritorio y los libros que me rodean poseen existencia objetiva; esto lo sé porque al retirarme de mi cuarto puedo presuponer que los objetos que se encuentran en él están ahí independientes de mi presencia. Sin embargo, al regresar a la habitación sé que los objetos vuelven a darse en mi campo de percepción y puedo constituirlos de nuevo como objetos de mi experimentar de mundo. De esta manera, descubro que los objetos que me rodean no son mera representación, no me es permitido cometer el error del idealismo ingenuo, que podemos evidenciar en Berkeley e incluso en Descartes, que llegan a desconocer la existencia de lo ente independiente de la conciencia.

Este solipsismo lleva a desconocer la existencia de algo independiente del sujeto percipiente, a menos que se recurra a Dios, como lo hace Berkeley —y en otro sentido Descartes— al intentar trascender su encerramiento en el *cogito*. Por eso para el idealismo, en general, la fórmula es: *el otro es mi representación*. Ni siquiera el idealismo kantiano logra superar el solipsismo, porque

no puede establecer una relación real entre el otro y yo, si no es recurriendo al *yo pienso intemporal* que acompaña a todas mis representaciones. En consecuencia, el idealismo no logra poner al otro en mi experiencia cotidiana, lo reduce a ser únicamente un objeto probable (Aristizábal, 2003, pp. 43-44).

Es evidente que la fenomenología no recae en este tipo de solipsismo. La *epojé* no solo me hace reconocer el sentido constitutivo de la *conciencia trascendental*, además puedo evidenciar el plano objetivo de lo ente. El problema parece resuelto: la fenomenología no pretende escindir la relación del sujeto y del objeto reduciendo uno al otro; por el contrario, busca describir cómo es que la objetividad de lo ente se constituye en la *conciencia trascendental*, que no puede desconocer la independencia de los objetos del mundo en aras de su aprehensión.

Pero, ¿qué sucede cuándo dirigimos nuestras intuiciones ya no a la reducción de lo óntico a la esfera de objetos, sino a un *ego*, a otro sujeto, a otro yo trascendental? ¿Me es posible afirmar su independencia y originalidad sin recurrir a la reducción de ese *ego* a mi conciencia trascendental? Esta es la dificultad que con Ricoeur enunciamos anteriormente: “La dificultad se multiplica al obligar a pasar por la constitución del álter ego”. En palabras de Husserl la pregunta se enuncia así: “¿Qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?” (Husserl, 1986, §42, p. 149).

Para Husserl es claro que el otro se constituye desde el *ego*, pero lo otro debe ser constituido en su *eidós*, es decir, como *ego*, como sujeto en posibilidad de experienciarse y experienciarme, como yo vital inmerso en el *mundo de la vida*. Pero dar cuenta de esta intuición no es sencillo. Así, Husserl se propone

la *exposición sistemática* de la posibilidad de constitución del áter ego desde el *polo ego*.

Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el áter ego; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en que motivaciones se forma en mí el sentido *otro ego* y, bajo el título de experiencia unánime de lo otro, se verifica como existiendo —y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo (Husserl, 1986, §42, p. 150).

Por ahora nos es posible concluir dos aspectos fundamentales:

- a. El objetivo de Husserl es dar cuenta de la constitución de la alteridad desde el *polo ego* sin caer en la reducción de lo otro a mera representación, con lo cual se puede librar de la acusación de solipsismo vulgar.
- b. Husserl, en principio, pretende hacer frente al solipsismo heredado por el idealismo, frente al cual postula dos rendimientos irreductibles de la experiencia fenomenológica: el *yo trascendental* no puede prescindir del *yo empírico o psicológico*, en tanto que es este el yo del experimentar, el *cogitatum* del *cogito*. Finalmente, no puede negar la existencia del áter, y por ello mismo le es imperativo indagar por la forma en que el otro ego se da a la constitución fenomenológica.

Es importante también advertir que Husserl desde el inicio de su trabajo investigativo se vio en la necesidad de enfrentar el problema del solipsismo no solo de cuño idealista, sino también el proveniente del psicologismo, sobre el cual afirma que conduce a la naturalización de la conciencia y al mismo tiempo a la cosificación del *mundo de la vida*.

2. La paradoja de la intersubjetividad

El párrafo §43 titulado: *El modo de darse óptico-noemático del otro, como hilo conductor trascendental para la teoría constitutiva de la experiencia de lo otro*, de entrada pretende allanar el camino que desvele cómo — inicialmente — se le da la experiencia de lo otro a la *conciencia trascendental* y para hacerlo, Husserl lo expresa a través de la paradoja de la subjetividad que, a nuestro parecer, se encuentra enunciada de forma explícita en el título del párrafo §53 de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: “La paradoja de la subjetividad humana: el ser sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo” (Husserl, 1981, § 53, p. 188). En efecto, la percepción inicial del otro nos impide negar su existencia concreta, en tanto lo experimentamos en nuestra esfera de experiencia vital, manifestándose a nuestra conciencia como cuerpo entre cuerpos⁴, como cosa entre cosas, pero a su vez, como sujeto constitutivo del *mundo de la vida*.

Nos es posible ejemplificar la paradoja de la siguiente manera. He decidido abandonar mi cuarto, en el cual pude comprobar la existencia concreta de los objetos, pero a su vez, me convencí de que puedo convertir los objetos circundantes en objetos para mí, es decir, reducirlos a mi conciencia trascendental, acto mediante el cual produzco el sentido de lo dado a la intencionalidad de mi conciencia.

Ahora, tal y como lo describe Husserl, quiero saber cómo es que inicialmente se me da el áter ego; así decido salir de la habitación en la que inicialmente me encuentro y busco la puerta central de la casa, para darme a la tarea de salir a la calle. Inmediatamente abro la puerta, un hombre, una mujer y un niño se dan a mi campo perceptual. Lo primero que experimento de ellos es su darse óptico, es decir, su cuerpo, el que se me presenta como cuerpo natural; inmediatamente, los oigo hablar, reír, el niño corre y la mujer le grita que se detenga y descubro

que a pesar de ser inicialmente cuerpos entre cuerpos para mí, también se me dan como sujetos que son capaces de ejecutar acciones, como hablar, correr, gritar, ordenar, modificar y, por qué no, afectarme. Esto me obliga a pensar que no solo son cuerpos dados como meras cosas, aunque inicialmente se me dieron así, también me fue posible saber que son sujetos del mundo y que al igual que yo fueron capaces de percibirme y constituirme como un extraño que abruptamente sale de la nada. Empero, nos encontramos teniendo conciencia de un mismo plano de experimentar concreto que indudablemente no es solamente válido para mí, es también dado a ellos como un mundo intersubjetivo, con otros y para otros, en el cual todos y cada uno de nosotros tenemos infinitud de formar de experimentar y comprender el mundo.

En mí, pues en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos para todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí (Husserl, 1986, §43, pp.151-152).

En suma, mi evidencia solo me permite asegurar que en principio el otro se me presenta como objeto de percepción. Es posible asegurar que Husserl lleva al máximo esta pretensión y no puede dar cuenta en este párrafo del segundo momento del plano intersubjetivo: el darse del álter ego como sujeto del mundo. Así lo comprende Gadamer, cuando ve en esta

postura una reducción de la apuesta fenomenológica a un sujeto lógico que se encuentra atrapado en la aprehensión del otro como objeto de percepción.

Partiendo de la subjetividad trascendental, Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como objeto de percepción con todas las cualidades formales propias de la percepción que Husserl expuso en su tratado de la graduación. (...) Husserl insistió por lo menos en que el otro solo puede estar dado en un principio como objeto de percepción y no en su vitalidad no como un hecho corporal⁵. (Gadamer, 2001, pp. 20-21).

Husserl cierra el párrafo §53 recordando que el problema fundamental es la presencia de los otros, “el ahí-para mí” de alteridad, tema que se presenta central para una teoría “trascendental de la experiencia de lo otro” que Husserl denomina *endopatía*, teoría que cumple un rendimiento doble: “Que ella cofundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo, y ello plena y absolutamente, o sea, también respecto de la naturaleza objetiva” (Husserl, 1986, §43, p. 152).

3. Yo y tú, la misma alma: reducción a la esfera originaria

El párrafo §44 titulado *Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio*, marca inmediatamente el objetivo propuesto por Husserl, que consiste en explicitar:

(...) Cómo cualquier otra alteridad se constituye en (*in*) mí y a partir de (*aus*) mí, pero el extraño es constituido como *ego* para sí mismo precisamente como otro, es decir, como un sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experien-

cia. Pero Husserl se complicó mucho la tarea al impulsar la reducción del *ego* hasta el punto de la “esfera de lo propio” o “esfera de pertenencia”, centrada en mi cuerpo vivo, sin referencia alguna a otro exterior a esta esfera (Ricœur, 2006, p. 199).

Es posible afirmar que la tarea que Husserl se propone es describir cómo se da la “reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio”; de esta forma tal y como lo argumenta Ricœur, es el *ego* el punto de partida irreductible para alcanzar un acceso a la experiencia de la alteridad. Husserl enseguida se propone delimitar el campo de indagación a través de un primer imperativo metodológico, a saber, la estructuración de una *epoché temática*, que inicialmente suspende o pone entre paréntesis aquello que aparece como digno de duda, lo cual obliga a Husserl a prescindir de la alteridad, de la subjetividad ajena y, a su vez, a referirse exclusivamente al *polo ego*, a su campo de operación más propio, a la *conciencia trascendental* que constituye toda esfera trascendental. Para ello, desde el principio decide valerse de la *reducción trascendental* y de la *epoché* que permite vincularse “a la corriente de mis vivencias puras de conciencia y a las unidades y potencialidades de estas vivencias. (...) Empezamos por eliminar del campo temático lo que ahora es dudoso, o sea, prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediata a subjetividad ajena” (Husserl, 1986, §43, pp. 149-153).

La reducción propuesta por Husserl nos lleva de forma imperativa a la esfera de lo *mío propio*, es decir, a *mi conciencia intencional*, la que me permite constituir la totalidad de lo otro. Aquí es el *polo egológico* el centro de la argumentación —en tanto se prescinde, metodológicamente, de la exigencia constitutiva que otro *ego*, presente a mí, hace de ser considerado

como *ego*. Aquí, en cambio, “el ‘otro’ remite, por su sentido constituido, 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” (Husserl, 1986, §44, p. 154). Más adelante afirma:

Alter quiere decir *alter ego*, y el *ego* implicado soy yo mismo, constituido dentro de lo mío propio primordial y como único en tanto que unidad psicofísica (como hombre primordial); gobernando inmediatamente, en cuanto yo ‘personal’, en mi cuerpo vivo—en el único—, y actuando también inmediatamente en el mundo en torno primordial; y, por otra parte, sujeto de una vida intencional concreta, de una esfera psíquica referida a sí mismo y al mundo (Husserl, 1986, §50, pp. 149-173).

Pero aquí no ha logrado explicitar cómo se da el otro, justamente *en tanto* otro (Husserl, 1986, § 44, p. 157), sino solo exacerbar la preponderancia del polo egológico como polo constitutivo de la relación yo-tú. Solo hasta el párrafo § 49 comienza a esbozar el *analogon* de la reducción del mundo en general y del cuerpo propio como cuerpo vivo a la reducción a la esfera de propiedad del extraño, del otro. Al parecer, lo que Husserl intenta *preservar* es el carácter *otro* del *sujeto* que se me presenta a mí, esto es, su carácter único: “Si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo seríamos uno” (Husserl, 1986, § 50, p. 171). La vía que queda es la de representarse un “co-ahí” de la experiencia mediata de la intencionalidad, “una especie de hacer co-presente, una especie de presentación” (Husserl, 1986, § 50, p. 172).

Ahora bien, toda presentación se da como asociación de la cara de la cosa que se

percibe con la que no, proceso que implica una imaginación que completa lo faltante; o, en otros casos, a partir de la transferencia de una cosa percibida a otra, a partir de la cual se hace una asociación (Husserl pone el ejemplo de un niño que percibe y comprende unas tijeras por primera vez; este niño podrá ver otras tijeras, “del primer golpe de vista”, tijeras como tales). El problema con la presentación de cuerpos vivos, como el propio, radica en que: 1) “el original de la profundación es de continuo aquí algo presente del modo vivo, o sea que la propia profundación permanece constantemente realizándose viva”; 2) lo presentado de un cuerpo vivo “no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica” (Husserl, 1986, § 51, p. 175).

La vía que halla Husserl es la de la *Pararung* (parificación), que consiste en un mutuo suscitarse de las cosas (dos cuerpos vivos en relación disimétrica):

En el caso que nos interesa especialmente —el de la asociación y apercepción del áter ego por el *ego*— sobreviene la parificación cuando el otro entra en mi cuerpo perceptivo. Yo, en tanto que yo psicofísico primordial, estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial, tanto si atiendo a mí mismo y pongo mi atención en cualquier actividad, como si no. (...) Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es “parecido” al mío (...) parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío (Husserl, 1986, § 51, pp. 176-177).

Ricœur considera que el esfuerzo de Husserl en esta Meditación es triple: 1) el de relacionar —por vía de parificación— experiencias disímiles, ya no solo la de cuerpos percibidos

mutuamente, sino experiencias como el amor o la amistad (que Husserl desarrolla en sus estudios sobre intersubjetividad (Cf. Iribarne, 1988)); 2) el de hacer concordar expresiones, gestos, posturas en la “unidad de un mismo estilo”; y 3) la de poder imaginar que “el otro está allí donde yo podría estar si me desplazase”.

De todas maneras, insiste Ricœur en que lo que se mantiene siempre como ganancia de este camino husserliano es el resguardo del otro de una objetivación reduccionista, aun cuando la fenomenología no logre desprenderse aquí del tono gnoseológico que luego será reprochado por Lévinas. Así pues, la ganancia es expresada en *Sí mismo como otro* en estos términos:

Siempre he sabido que el otro no es uno de mis objetos de pensamiento, sino, como yo, un sujeto de pensamiento; que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo; que, juntos, miramos el mundo como una naturaleza común; que, juntos también, edificamos comunidades de personas capaces de conducirse a su vez, en la escena de la historia como personalidades de grado superior (Ricœur, 1996, p. 369).

Siguiendo el hilo sugerido en la V Meditación, Ricœur pasa a considerar que, sobre la base de esta disimetría, se constituyen comunidades históricas que comparten valores comunes. Empero, el punto de partida siempre es el *ego* constituyente del otro: aun cuando haya una experiencia común de la naturaleza o del mundo socialmente compartido, el otro “me sigue siendo inaccesible” y la relación social es análoga, en términos de su constitución, a la relación entre cuerpos vivos apercebidos cada uno como áter ego.

4. Hermenéutica del cogito herido

(...) Al contrario, el entender constituye la estructura fundamental de

la existencia humana, por lo que viene a situarse en el centro de la filosofía (...) De este modo pierde su primacía la subjetividad y la autoconciencia que en Husserl todavía encuentra su expresión en el ego trascendental. En su lugar se sitúa el otro, que ya no es objeto para el sujeto, sino que este se halla en una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro. Por eso el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden.

Hans-Georg Gadamer, 2002, p. 12.

Esta última parte del texto pretende dar cuenta de una tercera vía de interpretación del problema de la intersubjetividad: la propuesta hermenéutica, la cual se encarna en Ricœur. En *Caminos del reconocimiento*, Ricœur explora las dos rutas de comprensión que la fenomenología ha ofrecido al problema de la constitución intersubjetiva. La primera, la expuesta por Husserl, la que nos deja en un callejón sin salida: en el sujeto epistemológico (teorético) que al fin de cuentas es incapaz de dar razón de la alteridad.

En un segundo momento, Ricœur se desplaza a la propuesta levinasiana, la cual crea un movimiento contrario al pensado por Husserl. Es decir, no parte del *polo ego* hacia el otro, *Aprehensión analogizante*, el desplazamiento va del otro, *del rostro del otro al yo*. Camino que lleva a Lévinas a postular en términos radicales que “Ontología: reducción del otro al mismo”⁶ (Ricœur, 2006, p. 199). Pero esta no es de entrada la consecuencia más importante del planteamiento levinasiano, para Ricœur, Lévinas propicia el giro de la ontología como forma de ingreso a la constitución de la alteridad a la ética como filosofía primera⁷. Afirma Ricœur:

Con Emmanuel Lévinas, la disimetría originaria entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Este giro está vinculado a

un cambio más fundamental que coloca la ética en posición de filosofía primera respecto a la ontología (...) Y hasta en el cara a cara, el rostro interpela. No se da a la visión: “su revelación es palabra”. “La palabra resalta sobre la visión”. “Está presente en su rechazo a ser contenido”. En una relación inversa a la de la “aprehensión analogizante” de Husserl, el rostro une trascendencia y epifanía. Pero la epifanía no es una aprehensión analogizante, sino una revelación *sui generis*. El yo, interpelado, es arrancado a su estado de separación y de disfrute de sí mismo y llamado a responder. Por ello, responsabilidad no es afirmación de ipseidad, sino respuesta según el modelo “heme aquí de Abrahán” (Ricœur, 2006, pp. 201-203).

En suma, para Ricœur nos encontramos ante un conflicto interpretativo que puede ser comprendido en términos de *disimetría*. En efecto, en un primer momento, la preponderancia del *polo ego*, el cual el planteamiento fenomenológico elevó a estructura irreductible. De otro lado, el rechazo de la *Aprehensión analogizante* como posible vía de encuentro con los otros y la defensa de la intersubjetividad como condición originaria del sujeto. Frente a estas posturas, ¿qué camino queda?, ¿acaso tenemos posibilidad de elección? Ricœur afirma que lo más importante de estos dos enfoques es que cada uno, por más contrarios que nos parezcan, es el intento por dar cuenta de la *disimetría* entre el polo ego y el otro, y la posibilidad de comprensión de una tercera vía se construye sobre estos dos enfoques.

De esta forma, consideramos que un tercer camino podría ser la solución a modo de un puente que se teje entre dos puntos. La hermenéutica ricoeriana, a nuestro parecer, representa el intento por superar la *disime-*

tría y encontrar un punto medio. Pero ¿en qué sentido la hermenéutica puede contribuir a la fenomenología? Podemos afirmar que la solución se encuentra ante nuestros ojos, la clave es la interpretación que la fenomenología de Husserl hizo del sujeto. En efecto, socavar en el sujeto como estructura autofundante cierra toda posibilidad, pero ingresar en detrimento del sujeto tampoco permite acercarnos a una respuesta que permita vislumbrar una solución. Es así como Ricœur pretende demostrar que la hermenéutica abre el espacio para la constitución de la subjetividad fundada en una *ontología quebrada*.

Es, más bien, una subjetividad finita, contingente, carnal, plural; es un sujeto creativo, sin ser creador; es un *cogito herido*, que reconoce no tener en sí mismo el propio centro y renuncia a toda ambición autofundante; es aquel *sí (soi)* que cada uno puede atribuirse a sí mismo y al otro, su semejante, en el momento mismo en el cual se reconoce como entramado de actividad y pasividad, como un ser humano que actúa y padece, capaz de advertir e interrogar su acción y pasión (Jervolino, 2006, p. 65).

Ahora bien, ¿de cuál subjetividad nos habla Ricœur?, ¿en qué medida se funda en Husserl pero se distancia de él? Ricœur nos acerca a una subjetividad atravesada por la interpretación hermenéutica, en la que el otro no es una mera *representación*, el otro se encuentra inmerso desde el principio en nuestra trama de la vida. Yo, el que escribe estas páginas, me reconozco a sí mismo como sujeto finito, interpelado e interpelante, capaz de prometer, sufrir con el otro, amar y odiar, y a su vez, el otro, ustedes que me leen, se reconocen como diferentes, pero compartiendo conmigo el mismo principio: que es con el otro, con los otros que me constituyo como sujeto y ustedes también se reconocen ante mí. Ricœur lo denomina *atestación*.

Un *cogito* entendido entonces como acto existencial de inserción en el ser y de autoapropiación del propio ser y no como inauguración de la “edad de la imagen del mundo”, de un mundo transformado en espectáculo por la facultad representativa de un yo desencarnado y anónimo, fácilmente interpretable como abstracta voluntad de potencia (...) En *Sí mismo como otro* encontramos una reflexión de tipo fenomenológico sobre la modalidad epistémica, es decir, sobre el tipo de saber propio de la conciencia de sí, una vez abandonas las filosofías subjetivistas o idealistas del *cogito*: un saber que es *atestación* o certeza moral gracias a la cual sabemos que somos los mismos que actúan y sufren, que pueden obligarse con una promesa, amar y solicitar amor a otra persona (Jervolino, 2006, pp. 66-67).

En suma, es una subjetividad que abandona la preponderancia del yo trascendental de la modernidad y se ubica en las márgenes de la *subjetividad a flor de piel*: encarnada, contingente, narrativa, comprometida, hospitalaria, es decir, *atestación*. Empero, para Ricœur es necesario incursionar en un nuevo reclamo que hace la subjetividad fundada en la *atestación*, reclamo que hace suyo la hermenéutica: ¿cuál es la relación del lenguaje con la subjetividad quebrada? No podemos aceptar la referencia que del lenguaje hiciera Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900-1910)⁸, donde el lenguaje es empobrecido y reducido a monólogo. Para la hermenéutica ricoeriana hereda de Gadamer⁹, el reconocimiento del lenguaje como medio del camino interpretativo es la posibilidad más próxima de hacer justicia a la subjetividad fundada en la *atestación*. Es el lenguaje el medio de la *experiencia hermenéutica* y la posibilidad real de “acceso” al otro, a los otros, “el reencontro del hombre con el lenguaje y con el otro

se opera, entonces, desde el regreso o desde ‘*la apertura del lenguaje al ser*’; y ese regreso o apertura hace posible e inaugura ya no un tratamiento científico del lenguaje sino un tratamiento hermenéutico del lenguaje” (Salinas, 2006, p. 145).

A modo de conclusión, puede afirmarse que la hermenéutica abre la posibilidad de pensar la subjetividad desde dos ángulos que nutren el tratamiento fenomenológico:

1. La conquista de la *subjetividad encarnada*, que renuncia a las pretensiones de autofundamentación heredadas de las filosofías del *cogito*. Una subjetividad que encuentra su cosa misma en la *atestación*, es decir, en el reconocimiento de sí mismo y de los otros padeciendo el mundo.
2. Una subjetividad fundada en el lenguaje como forma de apertura a la *trama de la vida*, del *mundo de la vida* en donde la totalidad de la experiencia humana se sedimenta gracias al lenguaje.

Notas

¹ No sobra recordar la radicalidad del planteamiento de Sartre, que al inicio de su exposición sobre la *existencia del prójimo* y el problema del solipsismo, capta en la presentación fenomenológica la imposibilidad de superar el yo epistemológico que se encuentra en la base de la fenomenología trascendental, “pero, si bien parece abandonarse el postulado de la negación externa, se conserva su consecuencia esencial, es decir, la afirmación de que la vinculación fundamental con el prójimo es realizada por el *conocimiento*”. (p. 262).

² En el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* después de analizar el presupuesto husserliano, Ricœur dirige su análisis, que es descrito por el francés de la siguiente manera: “Con Emmanuel Lévinas, disimetría originaria

entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Este giro está vinculado a un cambio más fundamental que coloca la ética en la posición de filosofía primera respecto a la ontología. En *Totalidad e infinito*, la idea de ser se equipara al proceso de asimilación de todas las diferencias, incluidas las instituidas entre el yo y el otro en una fenomenología de la percepción como la de Husserl”. Ricœur, P. (2006) Tercer estudio. El reconocimiento mutuo. De la disimetría a la reciprocidad. *Caminos del reconocimiento* (pp. 201-202). México: Fondo de cultura económica.

³ Guillermo Hoyos, al inicio del artículo, formula la tensión que se presenta entre la propuesta husserliana de una fundamentación ontológica de la fenomenología y la posibilidad de la ética como filosofía primera, que no parte del *polo ego* como única forma de constitución de lo otro, sino por el contrario, de la apertura al otro, al nosotros que constituye más originariamente al *ego*, que Husserl hiperboliza. Ahora bien, Ricœur también indaga por la ruta propuesta por Lévinas observando en ella una postura totalmente antiontológica. Empero, considera que el punto medio entre la disimetría ofrecida por las dos posturas se alivia cuando ubicamos al sujeto en su justo lugar, es decir, no reduciéndolo, para el caso de Lévinas, pero tampoco exaltándolo, al estilo de Husserl.

⁴ Es decir, a pesar de someter la totalidad de la objetividad del mundo a la *epojé*, esta encuentra su límite en la vivencia sin la cual el *cogito* no es nada. Ahora bien, ¿cuál es el papel del cuerpo en la teoría de la percepción? Husserl lo explicita de forma directa en el siguiente enunciado: “Dirijamos la mirada al cuerpo (*leib*) y a la espacio-temporalidad que lo circunda. Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico, que no es, por su parte, ningún yo, sino una cosa espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límite” (Husserl, 1994, § 2, p. 48). En este aspecto, Husserl pretende diferenciar entre el cuerpo biológico (*korpe*), evidencia inmediata de la *acti-*

tud natural, y el cuerpo vivido, la corporeidad (*leib*). Husserl no desconoce la eficiencia del cuerpo objetivo el cual se da como evidencia inmediata y alrededor del cual los objetos se organizan y se prestan a la percepción. Sin embargo, del *korpe* (cuerpo biológico) la fenomenología hará notar que es la concepción del cuerpo más empobrecida, reducido a una cosa, restringida por las objetividades de la ciencia. Pero el cuerpo no es solo eso, no es solo una cosa, la fenomenología dirige su atención al cuerpo vivido que es el vínculo que permite el encuentro entre sujeto y mundo. Es así como Husserl concibe el cuerpo como: “Punto cero del sistema de coordenadas desde el que piensa, ordena y conoce todas las cosas del mundo, tanto las ya conocidas como las que no lo son” (Husserl, 1994, § 5, p. 52).

⁵ Cabe aclarar que para Gadamer esta ineficiencia en la teoría de la constitución fenomenológica abre el espacio para que Heidegger decida adelantar y abandonar el camino presentado por la fenomenología. Para Husserl, el otro se da en primera instancia como objeto de percepción, es decir, se da al *torrente de experiencia* como *objeto entre los objetos, cuerpo entre cuerpos*, paradoja que, según Gadamer, Husserl trataría de explicar a través de su teoría de la *graduación*, que comporta dos fases: la primera es la percepción de lo otro con todas sus cualidades formales, y la segunda fase, cuando al objeto se le atribuye animación, lo cual Husserl denominó *compenetración trascendental*. Para Heidegger, esta teoría es limitada y reduce lo otro a mera representación, teniendo como resultado que el otro no se perciba en su vitalidad, es decir, como un hecho caporal manifestado en la vitalidad del *experienciar*.

⁶ De esta forma afirma Lévinas en contra de Heidegger: “La identificación de la comprensión del ser con la plenitud de la existencia concreta corre de entrada el riesgo de anegar a la ontología en la existencia. Esa *filosofía de la existencia* que Heidegger rechaza por su parte no es más que su contrapartida inevitable de su

propia concepción de la ontología (...) Cuando la filosofía y la vida se confunden, es imposible saber si nos inclinamos hacia la filosofía porque es vida o sin tendemos a la vida porque es filosofía” (Lévinas, 2001, p. 14).

⁷ Más adelante afirma Lévinas: “La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, a lo inerte, a lo determinado de las cosas con el dinamismo, la duración, la trascendencia o la libertad como esencia del hombre. No se trata tanto de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y solo en cuanto prójimo es el hombre accesible, solo en cuanto rostro” (Lévinas, 2001, p. 20).

⁸ Declara Guillermo Hoyos: “Para ello es preciso revisar los orígenes de la comunicación y tomar distancia de Husserl, pues para él el lenguaje es monológico, o sea, no es lenguaje. Husserl habla del diálogo del alma consigo misma, y no es diálogo, es monólogo (...) La fenomenología sostiene que la subjetividad constituye el sentido y que la función del lenguaje consiste en expresarlo; que el yo lo constituye en la conciencia. El lenguaje, en fenomenología, es un mero instrumento de expresión” (Hoyos, 2003, p. 37). Así también puede evidenciarse la pretensión del primer Husserl de constituir “La idea de la gramática lógica pura” en la *Investigación cuarta* de las *Investigaciones lógicas II* (1900). Afirma Husserl: “La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes. Y la idea de la gramática pura” (Husserl, 1995, § 1, p. 438).

⁹ Podemos afirmar que el lenguaje para Gadamer es como el *oikos* griego, es una morada, un

estar en casa; nuestros actos de comprensión se encuentran acogidos en este nuestro lenguaje. Podemos radicalizar estas notas y afirmar que nuestra comprensión le pertenece a nuestro *oikos*, a nuestro lenguaje, que de entrada manifiesta el ámbito de la intersubjetividad. En efecto, el lenguaje es morada, es apertura, es un *arco ontológico e histórico* que va del sí mismo al otro y de la alteridad al sí mismo. En términos gadamerianos, el lenguaje me permite ir de mi interpretación personal de la tradición a la tradición misma como alteridad, pero, a su vez, me posibilita interpretarme como constituido por ella. Gadamer lo entiende de esta forma en *Verdad y método II* (1960): “Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo. El verdadero enigma del lenguaje consiste en que nunca podemos lograr esto plenamente. El pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo. Solo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es un enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento (...) El lenguaje no es una herramienta más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenece también a la definición esencial del hombre. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio” (Gadamer, 2002, pp. 147-148).

Referencias

- Aristizábal, P. J. (2003). *Intimidad y temporalidad. Fenomenología e intuición poética*. Bogotá: Alejandría libros.
- Gadamer, H. G. (2002). Hombre y lenguaje (1965). En *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2001). Subjetividad, intersubjetividad, sujeto y persona (1975). En *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Grondin, J. (2002). Prólogo de Hans-Georg Gadamer. En *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Hoyos, G. (2000). Ética fenomenológica y la intersubjetividad. En *Fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Hoyos, G. (2003). Hermenéutica práctica: Habermas vs. Gadamer. En *Revista Folio* (primer semestre). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Husserl, E. (1981). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios.
- Husserl, E. (1986). Meditación quinta. En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica. En *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza.
- Jervolino, D. (2006). El cogito herido y la ontología del último Ricœur. Mena, P. (Comp.). *Fenomenología por decir homenaje a Paul Ricœur*. Alameda: Universidad Alberto Hurtado, Universidad Jesuita de Chile.
- Lévinas, E. (2001). ¿Es fundamental la ontología? En *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricœur, P. (2006). Tercer estudio. El reconocimiento mutuo. De la disimetría a la reciprocidad. En *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de cultura económica.

Salinas, H. (2006). El lenguaje como mediación en Paul Ricœur. Mena, P. (Comp.). *Fenomenología por decir homenaje a Paul Ricœur*. Alameda: Universidad Alberto Hurtado, Universidad Jesuita de Chile.

Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya.