

# TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA INTERSUBJETIVIDAD<sup>1</sup>

## CONTEMPORARY THEORIES OF INTERSUBJECTIVITY

Dr. Ricardo Salas Astráin

### Resumen:

El artículo presenta el estatuto filosófico de la alteridad en la filosofía actual a partir de la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl y el aporte de Levinas, Merleau-Ponty y Ricoeur a la fenomenología del otro. La reflexión se centra en torno al vínculo entre la cuestión de la intersubjetividad y la del reconocimiento de la alteridad. Se analizan, además, textos de exégetas de Husserl que complementan y radicalizan los problemas dejados irresueltos en los propios textos del padre de la fenomenología.

**Palabras clave:** Fenomenología – Teoría de la intersubjetividad – Meditaciones Cartesianas – Otro/Nosotros.

### Abstract:

The article opens out the philosophic statute of otherness in current philosophy from the phenomenology of Husserl's intersubjectivity and the contributions of Levinas, Merleau-Ponty and Ricoeur to the phenomenology of the other. The author's reflection is concentrated on the existing link between the matter of intersubjectivity and the acknowledgment of the otherness. Also, some of Husserl exegetes' texts that complement and radicalize the unsolved problems in the proper texts of the father of phenomenology are analyzed.

**Key words:** Phenomenology - Intersubjectivity Theory – Cartesian Meditations– Other/We

---

<sup>1</sup> Este artículo es parte del proyecto 1090153: *Intersubjetividad y Reconocimiento en la filosofía contemporánea. Lecturas sobre el legado de Husserl en la fenomenología francesa (Merleau Ponty, Levinas, Ricoeur y Ladrière)*.

## Introducción

En el marco de la historia de la filosofía gnoseológica moderna, se destaca la importancia de la actividad del sujeto en el conocimiento, que en sus orígenes refiere al racionalismo de Descartes y de Kant, y que también aparece de cierto modo en el empirismo. Al aparecer la discusión de la intersubjetividad se anuncia ya un cuestionamiento del sujeto e introduce el tema del otro como una de las problemáticas más relevantes de la filosofía moderna europea, que tiene su apogeo en la filosofía de E. Husserl y desde ahí se expande al conjunto de la filosofía del otro (Laín Entralgo, 1961). En el transcurso del siglo XX el impulso dado por la teoría husserliana del otro, se concretiza y desarrolla en la consolidación de un modelo fenomenológico-hermenéutico de la alteridad, que trasciende el marco filosófico germano, e impacta en las otras tradiciones filosóficas (Veloza, 2003): en este sentido apuntamos a un legado de esta filosofía, cuyas tesis revitalizan un planteo que lleva a superar los impasses de la gnoseología del racionalismo y del empirismo; en la misma medida este modelo insistirá en la búsqueda del particular papel de la subjetividad “encarnada”, como lo señala la teoría de la percepción de Merleau Ponty, o la crítica de la reducción del otro en Levinas, o el cuestionamiento de la interpretación idealista de la fenomenología en Ricoeur, y la comprensión limitada de otras subjetividades (Ladriere, 1973). Al enfatizar los herederos esta nueva relación dinámica de la subjetividad e intersubjetividad, transforman la cuestión del otro en un problema central en los estudios teóricos de la fenomenología (Depraz, 1995), de la hermenéutica, como también de otras corrientes filosóficas actuales de la racionalidad práctica, donde se entrecruzan la ética y la política (Dallery, 1989). Esta filosofía de la intersubjetividad tiene varios modos de ser analizada y justificada en la filosofía del siglo XX, donde uno puede enfatizar desde el inicio un doble camino, una vía trascendental o una vía histórico-existencial. Se ha querido sostener que la perspectiva husserliana se concentra únicamente en la primera, dejando de lado la dimensión histórico-existencial, que aparece vinculada a la elaboración posterior del “Mitsein” y “Mitdasein” en *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger, donde

el análisis del mismo incluye el análisis del otro. La crítica actualizada considera que los planteamientos de Husserl no se identifican con esta comprensión heideggeriana ni tampoco con la interpretación idealista de la fenomenología de un yo trascendental, aunque existen textos que van en esa dirección (Ricoeur). Por ello, queda en evidencia que su teoría reelabora una fenomenología que responde al conjunto de la problemática del sujeto y de su encuentro con los otros sujetos en la historia (J. San Martín, 1998).

Dicho así, el tratamiento contemporáneo del problema del otro no puede desconocer la agudeza del notable planteo husserliano que llevó la cuestión a su formulación más técnica y abstracta, y, al mismo tiempo, a su mayor complicación teórica, porque demuestra las difíciles cuestiones ligadas a un problema que no se puede resolver fácilmente con los recursos elaborados por el fundador de la fenomenología. Unas preguntas bastante centrales que se heredaron son: ¿cómo se puede comprender la intersubjetividad sin referir a una subjetividad “encarnada”?, ¿el “otro” es algo o alguien que surge a nivel de una conciencia o se vincula a interrelaciones que hunden sus raíces en la corporeidad, en la afectividad, y/o en la voluntad? El análisis husserliano proseguido por sus discípulos franceses demuestra que “entender” filosóficamente la subjetividad y la inter-subjetividad no es solo algo epistémico sino ontológico, e incluso más, que es plenamente ético-antropológico. Se sabe que esto no es algo desconocido para Husserl; específicamente desde las *Meditaciones Cartesianas*, hasta su muerte, él siguió retrabajando sus tesis y se reconocen hoy las grandes aportaciones de su discípulo E. Fink, de un trabajo de muchos años, para lograr el esclarecimiento de estas difíciles cuestiones (Fink, 1988) y las precisas aclaraciones de los aspectos dejados en suspenso por el maestro.

De este modo, lo que acontece con la publicación de muchos textos desconocidos de Husserl es que han permitido captar otra dimensión de su filosofía de la intersubjetividad; los textos editados son importantes porque el aspecto histórico-vital está desde las primeras obras en consideración (Husserl, 1982). En este sentido, se puede

afirmar que la fenomenología de Husserl es una gran herencia que ha enriquecido a muchas tradiciones y estilos filosóficos, los que han obtenido unos recursos que siguen acrecentando el legado viviente del filósofo moravo.

Con frecuencia se ha estudiado esta temática filosófica de la intersubjetividad desde un prisma única o exclusivamente cognoscitivo, soslayándose las dimensiones antropológicas que le son inherentes, desprendiéndose asimismo, algunas veces, de las problemáticas ético-políticas que implican estas referencias alternativas acerca del sí mismo y del otro (Iser en Husserl, 1973, y G. Hoyos, en Husserl, 1982). Lo que interesa específicamente en la investigación actual es analizar, de un modo riguroso, lo intersubjetivo en su dimensión filosófica más general, acorde al avance que ha tenido el desarrollo de la problemática husserliana y a sus múltiples impactos en la fenomenología y hermenéutica del siglo XX. Esto implica no sólo relevar la cuestión de la posibilidad del conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también para asumir la cuestión del reconocimiento, de un sujeto cualquiera por parte de otros sujetos (Carpentier, 1968; Theunissen, 1977). Intentaremos aquí considerar la tematización de esta cuestión en: Levinas, Merleau-Ponty y Ricoeur. Todos ellos han asumido el legado husserliano más allá de las obras publicadas por Husserl en vida, y todos ellos se beneficiaron de la rica herencia dejada en los Archivos Husserl, y los fueron madurando, de modo que se trató siempre de una investigación filosófica hecha en la “escuela de la fenomenología”, como reza una obra de comentarios fenomenológicos de Ricoeur.

Aquí, no los consideraremos como guardianes que conservan un legado o como simples exégetas comentaristas de las obras husserlianas, sino de filósofos que “son estudiantes de la escuela de la fenomenología”, replanteando dichas tesis y presupuestos de la filosofía de la intersubjetividad, donde las reformulaciones van mucho más allá y más acá de Husserl. Tampoco se trata de ver la mera continuidad de este legado husserliano como un intento de considerar la intersubjetividad como un asunto particular, donde la respuesta no condiciona

necesariamente a otros temas, sino que se trata más bien de una tradición viva que acrecienta el legado a partir de una modalidad reflexiva y crítica para resolver algunos impasses del tratamiento, e iluminar de otro modo los textos de Husserl. Es en dicha tradición que apuntala la hipótesis filosófica de que para esclarecer un problema filosófico central para la comprensión del decurso de la humanidad actual, como es la teoría de la alteridad humana, se vuelve clave entender a hombres “encarnados” que viven en contextos sociales conflictivos. Pero las referencias a la otredad se vuelven cada vez más confusas en Husserl, lo que ya estaba implícito en su obra póstuma, en torno a “la crisis de las ciencias europeas” donde se hace presente el juego del destino mismo de la Humanidad, y que hizo posible la reconstrucción francesa.

Se tratará en consecuencia de tener en cuenta los dos puntos de la discusión: en uno, se trata de un modo de asegurar un conocimiento de lo denominado real, y en el segundo, se trata del modo específico de entender la comprensión de otros sujetos humanos. Consideraremos aquí las principales observaciones y correcciones que se han hecho a este rico planteamiento husserliano de la intersubjetividad, de modo que escarbaremos al interior de la fenomenología francesa en algunos textos principales de estos autores relevantes, no para reiterar el planteamiento inicial, sino para asumirlo de un modo creativo, que inspirándose en el pensar husserliano y en su herencia francesa, han permitido reconstruir completamente sus planteamientos, y han renovado el actual debate acerca del otro y de la alteridad.

Señalemos que a inicios del siglo XX, Husserl asiste a una larga discusión acerca de las limitaciones del neokantismo que inaugura la búsqueda de una justificación trascendental del yo como sujeto. Esto fue llevado a su mayor apogeo en la *Vª Meditación Cartesiana* donde Husserl concentra las dificultades teóricas del análisis trascendental del *ego* y del surgimiento de un *alter ego*; este modo de entender el “problema del otro” inaugura la formulación filosófica más técnica del siglo XX y demuestra la relevancia del tratamiento de la intersubjetividad, pero que no oculta sus dificultades. A partir de tales presupuestos Husserl

demuestra que entender la subjetividad no es solo algo epistémico sino ontológico. Se sabe que los análisis específicos de *Meditaciones Cartesianas*, los siguió retrabajando; en esta etapa se reconocen las aportaciones de su discípulo E. Fink, el que durante muchos años le ayudó a esclarecer estas difíciles cuestiones.

En nuestro trabajo filosófico de estos últimos años nos hemos circunscrito a sistematizar estos progresivos esfuerzos realizados por Husserl acerca de la cuestión del otro, y que dieron origen a un largo debate en el terreno de la fenomenología y hermenéutica contemporánea acerca de la intersubjetividad. Al querer presentar una mirada de conjunto definitivamente es necesario desatar muchos nudos a una teoría que no fue nunca cerrada definitivamente por el Padre de la Fenomenología, y hay que responder al mismo tiempo a las críticas que se le podrían formular a la fenomenología trascendental, de que ella quedaría atrapada en el "solipsismo" del *ego cogito*. Estas eventuales objeciones que pueden señalarse, son explícitamente asumidas por Husserl y procesadas con el riguroso lenguaje que desarrolla en sus textos. Las preguntas con las que se abre la *Vª Meditación* muestran la rigurosidad del planteo: al reducirse el yo que medita a un *ego* trascendental absoluto, se pregunta Husserl: "¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente la exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía? (Cf. *Meditaciones Cartesianas* V, 42. Cf. Asimismo, la conciencia que tienen Husserl y Fink de esta cuestión en el juicio de D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Paris, Millon, 1997, p. 185ss).

En la concepción husserliana estas preguntas, si no son debidamente respondidas, pueden arruinar efectivamente el desarrollo de la fenomenología trascendental. Para responder a estas preguntas es preciso plantearse al unísono dos exigencias: por una parte, es preciso ir hasta el final de la reducción y mantener la apuesta de constituir el sentido del *alter ego* en y a partir del yo, y por otra parte, es preciso dar cuenta

de la especificidad de la experiencia del otro, en tanto precisamente la experiencia de otro es diferente que yo.

Nos interesa en este artículo plantearnos estas preguntas específicas, en un primer momento, en el marco filosófico principal de la filosofía husserliana de la intersubjetividad, sobre todo a partir de la publicación de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana* Vol. XIII, XIV y XV (Ed. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973). Con los primeros trabajos puntuales de exégesis e interpretación, surge una visualización mucho más compleja del problema husserliano del otro, ampliándose a diversos y complejos tópicos que se entrecruzan con la problemática fenomenológica entendida como racionalidad práctica, y en un segundo momento, de algunos de sus replanteamientos en la fenomenología francesa, para concluir en algunos modos específicos de comprensión general de la evolución de los textos de Husserl.

## 1. Los problemas de la intersubjetividad en la fenomenología husserliana

La cuestión de la intersubjetividad tiene varias modalidades de ser analizada y justificada en la filosofía del siglo XX. A veces se enfatiza un doble camino: o una vía trascendental o una vía histórico-existencial. Se ha querido sostener que la perspectiva husserliana se concentraría únicamente en la primera, dejando de lado la dimensión histórico-existencial, que aparecería vinculada a la elaboración posterior del "Mitsein" y "Mitdasein" en *Sein und Zeit* (1927), donde Heidegger elabora un análisis del sí mismo incluyendo el análisis del otro. En este planteamiento se oblitera, a veces, que la obra fenomenológica de E. Husserl ha destacado aspectos claves y por ello se vuelve significativa, porque la temática histórico-antropológica aparece desde los propios inicios de su propia obra, pero en un entramado donde lo histórico no aparece dissociado del proyecto de una fenomenología como ciencia rigurosa.

Los planteamientos más complejos de la filosofía husserliana se tradujeron en las conferencias de París en 1928, donde él quería hacer

una síntesis de su filosofía para el público especializado francés; estas conferencias son la base de lo que conocemos como las *Meditaciones Cartesianas*. Estas conferencias redactadas y traducidas, permitieron el desarrollo de lo que se ha hecho famoso con la *Vª Meditación Cartesiana* en la que quedan formuladas, se puede decir de una manera canónica, las principales dificultades teóricas del análisis trascendental del *ego* y del surgimiento de un *alter ego*. Este modo de entender el “problema del otro” inaugura la formulación filosófica más técnica del siglo XX y demuestra la relevancia del tratamiento husserliano de la intersubjetividad, pero que no oculta sus dificultades como lo demostrará todo el ejercicio filosófico posterior.

En los últimas décadas del siglo XX, este asunto vuelve a relevarse sobre todo a partir de la publicación de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Estos tres tomos compendiados por I. Kern, nos ha interesado trabajarlos ya que condensan los diversos esbozos temáticos relativos a los desarrollos graduales de la teoría de la intersubjetividad. Aquí aparecen los avances que se relacionan con la fenomenología husserliana durante los últimos 30 años, divididos en tres periodos: 1905-1920; 1921-1928 y 1929-1935. Nosotros aquí nos interesaremos sobre todo en los 6 últimos años, i.e., se trata de textos de 1929 a 1935 que están en el contexto de reformulación de las *Meditaciones*, ya que en ellos está centrada la idea de reformular una comunidad trascendental de mónadas en vistas a asumir luego una comunidad de hombres reales. Este modo de integrar las *Meditaciones Cartesianas* a estos escritos sobre *la Intersubjetividad* nos ha parecido que es la estrategia interpretativa que se encuentra más fuertemente desarrollada en los especialistas franceses. Clásicamente en los estudios de P. Ricoeur, en especial en *A l'école de la phénoménologie*, (París, Vrin, 2004), y sobre todo en los trabajos de N. Depraz (Cf. *Trascendencia et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, París, Vrin, 1995) y Jean-Luc Petit, *Solipsisme et Intersubjectivité*, París, Cerf, 1996). Julia Iribarne, traductora de parte de estos tomos al castellano, ya desde los años 80 llamaba la atención de la relevancia filosófica de esta problemática; ella escribe que: “Husserl trabajó muy



intensamente en los años 1929-1935 en el problema de la constitución de la intersubjetividad. No sólo en el marco del libro sistemático que preparaba como refundición de las *Meditaciones* (1931-1932), sino incluso precisamente en los dos años siguientes, cuando el plan de tal libro había sido abandonado. El resultado de aquella labor está contenido en las 700 páginas del volumen XV de Hua, editado por Iso Kern" (*Meditaciones Cartesianas*, FCE, 2005, pp. 14-15).

Los trabajos de exégesis e interpretación de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, permiten visualizar de un modo mucho más complejo el problema del otro en Husserl, que cuando uno se atiene solamente a *Meditaciones Cartesianas*, ya que se amplía la teoría a diversos y complejos tópicos, por los que la misma problemática fenomenológica se abre a la racionalidad práctica. Haremos aquí solo unas indicaciones generales que nos ayudarán, de algún modo, a sistematizar la problemática de la intersubjetividad a través de la obra de Husserl mencionada. Según la tesis conocida de I. Kern se puede compendiar que existen cinco temas-vectores en la fenomenología de la intersubjetividad en Husserl, los cinco conceptos claves son: *primordialidad, analogización, reducción intersubjetiva, antropología e individuación*.

La *primordialidad* (Cf. Parágrafos 44 al 47 de *Meditaciones cartesianas*) que pone en juego estáticamente la relación de lo propio (*Eigen*) y el extranjero (*Fremd*), es decir tanto de lo egológico y de lo intersubjetivo, como el estatuto del punto cero que es la carne (*Leib*) en el sentido de un lugar preobjetivo, original y originario que define la constitución del espacio. En una síntesis apretada esto significa que se trata de hacer abstracción de todo lo que es extranjero, no en el sentido empírico, sino que trascendental: decido solo considerar lo que es mío propio (*das mir Eigene*). Evidentemente que esto puede llevar a múltiples confusiones, pues se puede creer que se trata de una génesis del otro en mí, sino que simplemente los textos nos dicen que es preciso dar sentido al "yo" para poder dar sentido al "otro" y al "mundo del otro". En palabras de Ricoeur, "hay extranjero porque existe "lo propio", y no a la inversa" (Ricoeur, p. 238). En otras palabras, lo que la

fenomenología pone en cuestión es lo que nos plantea la experiencia sensible y/o científica, aquí se trata de entender una asimetría que surge en campo de la experiencia: entre el yo y el otro. En el enfoque reflexivo que introduce Husserl, uno solo es “yo” y todos los demás son los otros. En este sentido la esfera de lo propio (*Eigenheitsphäre*) es claramente un producto de la abstracción, donde *ego* quiere decir en primer lugar “mi” ego, y luego *alter ego*. Este producto es concreto y refiere al cuerpo propio (*Leib*), este cuerpo vivido sirve de polo de referencia a todos los cuerpos (*Körper*), que es parte de una naturaleza propia o primordial. Lo primordial es entonces el término intencional de una remisión (*Rückfrage*) hacia una fundación original (*Urstiftung*). Como aclara Ricoeur, el cuidado es que lo primordial es una depuración y el punto de partida de un trabajo de constitución. A partir de esta conciencia permanente de lo propio, lejos de empobrecer la experiencia, conduce del *cogito* al *sum*.

Esta cuestión del cuerpo propio y la distinción entre *Leib* y *Körper* será uno de los grandes temas de la discusión posterior. El reconocido fenomenólogo francés M. Richir nos dice en la introducción a *Autour des Méditations Cartésiennes* de Husserl: “En lo que concierne a la fenomenología de la ‘intersubjetividad’, su núcleo está constituido, se lo verá aquí (pero ya era patente, para quien supiera leerlo en la Vª Meditación), por una fenomenología del *Leib*, del cuerpo, en tanto que opuesto a *Körper*, el cuerpo ‘físico’ o el cuerpo-cosa” (1998, p. 5). Al analizar las diferentes referencias a la cuestión de la primordialidad vemos tal como lo indica Richir que existe una terminología que no es fácil encontrar primero para su traducción, ya la cuestión del cuerpo será luego redefinida en la terminología de Merleau-Ponty, Ricoeur y Henry en el marco de una *ontología de la carne*. Aquí recoge la distinción decisiva entre *Leib* y *Körper*. Ricoeur, reconocido intérprete de la fenomenología francesa, concluye en la misma idea central: “Esta distinción... ocupa en *Meditaciones Cartesianas*, una posición estratégica, en virtud de la cual no debería existir más que una etapa hacia la constitución de una naturaleza común, es decir, intersubjetivamente fundada” (Ricoeur, p. 357).

*La analogización* (refiere a los párrafos 50-53 de las *Meditaciones cartesianas*) se define en relación a los trabajos psicológicos acerca de la empatía (tales como lo formulaban Lipps, Erdmann y Meinong). Pero de una manera mucho más interna se la entiende, a) como singularización estructurada del acto empático, y b) como refundación de la pareja asociativa pasiva que forma la célula originaria. Es en el marco de la vía cartesiana que se elabora la aprehensión analogizante como estructuración metódica de la empatía.

*La reducción intersubjetiva* (refiere a los párrafos 36 al 39 y 49ss, también al 11, 16, 35, 45, 57, 61 de las *Meditaciones cartesianas*) es resituada por una parte en el horizonte de las reducciones rememorantes e imaginativas, de las que ella forma el punto de exceso; por otra parte distingue entre la reducción psicológica y la trascendental. Ella forma una etapa clave de la vía de la psicología, a la que se le confiere toda su amplitud.

*La antropología* (refiere a los párrafos 55, 56 y 58 de las *Meditaciones cartesianas*), la apertura de la intersubjetividad sobre la antropología se inscribe en el contexto general de la vía del mundo de la vida. Aquí es importante retener que la persona no es sinónimo ni del ego ni del hombre. La persona es correlativa de la comunidad y de sus propiedades habituales, se podría decir en una fórmula breve: la persona es el ego considerado en sus hábitos comunitarios. La reflexión sobre la comunidad inter-humana permite hacer elaboraciones de las que dan cuenta los fragmentos reunidos, por ejemplo la consideración de las figuras límites del hombre: el animal, el loco, el niño y el primitivo. Todos ellos bosquejan los contornos de otra comunidad, no regida por la norma de un hombre racional, dotado de palabra, situado en la historia y europeo, sino por estas otras figuras anormales. Lo que es importante aquí, es la manera en que Husserl intenta definir las relaciones humanas al interior de una misma comunidad en apertura a otras comunidades. Pero en clave fenomenológica, no se trata simplemente de partir de esta comunidad histórica, sino del modo como se llega a ella y a la apertura a otras; dicho así, para Husserl la posibilidad de generar

lazos humanos se funda en una primera capa del proceso creador de la humanidad.

*Y la individuación* (refiere a los párrafos 59, 60 y 63 de las *Meditaciones cartesianas*). Ella nos sitúa en el punto-límite de la interrogación fenomenológica ahí donde ella se hace metafísica. De aquí la ambigüedad de la definición del individuo por su posición espacial o temporal, su facticidad propia y su relación al absoluto, o aun el paso al límite del individuo en una monadología transindividual. Es en este espacio de juego entre la fenomenología y la metafísica, donde se establece una relación entre persona e individuo, que abre su relación a la racionalidad práctica y a la ética.

Al sistematizar *Phänomenologie der Intersubjektivität*, es menester reconocer que este trabajo incesante y prolijo de Husserl impide elaborar una sencilla síntesis: justamente el problema de los últimos años del intenso trabajo era hacer una panorámica que permitiera presentar los avances de la fenomenología. Dicha síntesis nunca llegó a elaborarse. Para Husserl, además, era plenamente coherente que las complejidades presentes en los problemas de la intersubjetividad no se resolvían con respuestas sencillas; por ello, antes que sistematizar traicionando, el proyecto buscó destacar el hilo argumentativo que contiene esta fenomenología de la intersubjetividad. Es un modo de rendir tributo al modo de trabajar de Husserl, que a pesar de pensar “escribiendo” y que formulaba páginas y páginas a los diferentes temas, nunca estuvo del todo satisfecho con sus propias formulaciones: ellas siempre eran perfectibles. Exigencia propia de un filósofo que asumía en su trabajo la filosofía rigurosa.

Lo relevante de este infatigable trabajo desplegado por Husserl es lo siguiente: el gran rigor especulativo de Husserl y los permanentes esfuerzos teóricos –acompañados por sus discípulos– por reformular la fenomenología trascendental de un modo renovado demuestran que se trata de una cuestión de enorme relevancia. Este trabajo ha sido muy fructífero, en el sentido que el análisis filosófico de la alteridad admite una tensión entre dos respuestas en la que los textos de Husserl del

período no permiten zanjar: 1. El otro es un alter ego que hace de mí un alter ego, yo me aprehendo como el otro del otro; 2. El otro está en mí (alteridad de sí de las vivencias *hyléticos* pre-egoicas) antes que el otro surja en mí (Bernet, *ibid.* en Depraz, p. 12).

Al rechazar Husserl una comprensión trascendental de la intersubjetividad a partir de la base de un mundo común e imponer una gran reserva a la aproximación teológica y teleológica de la intersubjetividad, deja una enorme cuestión abierta que es el marco donde se darán los grandes debates de los fenomenólogos franceses que nos interesan en este artículo. Si una cuestión filosófica tan central quedaba en medio de dos alternativas no resueltas definitivamente queda un legado teórico para la disputa posterior: lo que sí es una cuestión decisiva: los textos de Husserl no admiten bajo ningún respecto la acusación del solipsismo, y lo que puede quedar para el debate es si Husserl tiene éxito en resolver las interrogantes que surgen de este difícil problema filosófico. Lo que resulta de algún modo evidente para el sentido común, que no somos solos y que vivimos con otros, es desde la reflexión del ego que instaura el análisis fenomenológico difícil de entender. Pero todos los textos analizados demuestran que la cuestión no es responder a la ingenuidad de ese sentido común, ni a la psicología del otro, sino que se trata de responder a una cuestión decisiva para el programa de la fenomenología trascendental.

El marcado rigor husserliano y la búsqueda incesante de las elaboraciones para resolver las dificultades tiene que ver con una fenomenología que tiene como fundamento el ego del *ego cogito cogitatum*, puede dar cuenta del otro diferente que yo. Si se agrega la relevancia que le vieron sus discípulos franceses en todo lo que depende de esta alteridad fundamental, se trata entonces de cuestiones filosóficas ligadas a la objetividad del mundo, a la realidad de las comunidades históricas y a los intercambios de los hombres reales. No cabe duda que todos los presupuestos epistémicos, ontológicos, antropológicos y ético-políticos, que encontraremos en los filósofos franceses ya mencionados es porque se encuentran en este común marco definido por esta difícil

cuestión de la intersubjetividad y que forma parte del acervo de la filosofía actual de la alteridad.

Es muy probable que estos textos husserlianos ayudarán a responder la complejidad de una problemática que finalmente los textos de Husserl no zanján. Estas formulaciones permiten entender por qué estos textos reiterados entrarán rápidamente a ser parte de los círculos especializados en fenomenología. Al menos en la tradición francesa que interesa aquí, se observará que ya desde la traducción de Levinas (1930) en adelante, la filosofía francesa inspirada en la fenomenología se concentrará en la interpretación, y ello va a nutrir a los filósofos franceses como Merleau-Ponty y Ricoeur que nos interesan aquí, y que se resiente hasta la bibliografía de nuestros días.

## 2. La relectura francesa del legado de Husserl.

Para ello principalmente examinaremos tres textos relevantes: *Phénoménologie de la Perception* (1945), *Totalité et Infini* (1961) y *Soi-même comme un autre* (1990). Al sistematizar los progresivos esfuerzos realizados por M. Merleau-Ponty, E. Levinas y P. Ricoeur, desde una teoría de la percepción, de la intuición y del simbolismo, lo haremos para responder desde el inicio a las críticas que se le podían formular a la fenomenología husserliana, de que ella quedaría atrapada en el "solipsismo" del *ego cogito* (Cf. *Meditaciones Cartesianas* V, 42). El esfuerzo teórico permanente de Merleau-Ponty, de Levinas y de Ricoeur será demostrar, de un modo mucho más nítido, que la relación alterativa es de algún modo la base de una filosofía fenomenológica. El análisis e interpretación de los textos mencionados de estos filósofos franceses demuestran la radicalización del proyecto husserliano, de modo que se consagraron fundamentalmente a demostrar que las riquezas y limitaciones del *ego cogito*, permiten demostrar que el *ego* requiere la afirmación de un *alter*, de un otro que percibe como yo, y de una exterioridad radical, donde queda en evidencia que él está siempre en prenda.

Así un análisis de las interpretaciones de estos filósofos franceses sobre todo en *Phénoménologie de la Perception*, en *Totalité et Infini*, y *Soi-même comme un autre*, permiten comprender la estructura de una actividad intersubjetiva de los mundos vitales de las comunidades humanas, entregándonos una concepción más fecunda de la experiencia humana alterativa, donde los elementos éticos y políticos son inherentes al proyecto fenomenológico. Pero esto, es preciso decir, que es parte de un trabajo mancomunado realizado por una buena parte de la fenomenología francesa dentro de sus múltiples vetas de los últimos 60 años; por ello podría decirse que hay una común plataforma teórica que encontramos también en filósofos notables que no trabajaremos aquí como Sartre (Gómez-Muller, 2006), Ladrière (Maeschalck, 1997) y M. Henry. Por cierto todos ellos plantean presupuestos y resultados que no son siempre compatibles, pero donde hay una cuna común en la fenomenología alemana de Husserl y de Heidegger. En el siguiente acápite haremos algunas referencias a la cuestión de la intersubjetividad en Levinas, Merleau-Ponty y Ricoeur.

### A. Emmanuel Levinas:

Emmanuel Levinas (1906-1995) ha sido el filósofo que ha destacado de una manera más sistemática la cuestión del otro en la filosofía francesa. E. Levinas, en su libro *Totalité et Infini* (1961) y que se subtitula como "Ensayo sobre la exterioridad", retoma una parte importante de sus anteriores interpretaciones de Husserl, y que es expresada en obras tales como *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), y *De l'existence à l'existant* (1947), y en *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). La idea de fondo que se trasunta en *Totalidad e Infinito*, según el traductor castellano de esta obra D. Guillot, en la idea de alteridad es la idea de infinito, cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana que permite superar la duda de la subjetividad da cuenta de la experiencia del cara a cara en el plano conceptual. El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido

conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en mí Mismo. La idea de lo infinito expresaría esta imposibilidad de encontrar un término intermedio –un concepto– que pueda amortiguar la alteridad del Otro (Guillot, en Levinas, 1974; Cf. Peperzak, 1997; Arnaiz, 2001). Estas ideas de E. Levinas, empero, son anteriores a la publicación de *Totalidad e Infinito* (1961), donde hay otras obras que destacaban un conjunto de categorías filosóficas acerca de la subjetividad, del tiempo, del rostro y del otro que marcaron todo este debate francés.

Dicho de este modo, la cuestión de la categoría de lo Mismo a la que hace alusión Levinas, es una categoría que refiere a una particular manera de entender el ser que implica definirlo más allá de sí mismo, siendo parte de lo absolutamente diferente del Otro; implica también no proponer una idea simple de la identidad del yo y de lo que le es exterior, es decir de aquello que le excede y precede. Esta teoría no se define nunca desde la propia subjetividad, sino de sus límites mismos. Para Levinas, se trata de mostrar que la relación del Yo se juega permanente en su propia identificación egoísta, de modo que el yo frecuentemente está prisionero de Lo Mismo, y no puede alcanzar desde esta estructura egoica, sino lo meramente horizontal, acceder a un otro yo contingente, que no le es absolutamente diferente, sino que es parte de una relación horizontal. Como lo dice: «Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría lo Mismo y lo Otro» (Levinas, 1977, p. 62). La radicalidad del pensamiento de Levinas se encuentra en esa apelación a redescubrir el nosotros humano, pero no incorporando que esto puede ser el logro de una transformación social o política, la única transformación radical es la que viene de la interpelación del pobre, de la viuda y del extranjero, en suma, de las víctimas. En este marco, se trata no de encontrar un punto de medida entre el yo y el otro, sino más bien de constatar esa distancia abisal donde el otro no es nunca reducible, al menos si lo situamos en el terreno de una ética interhumana.



Asumiendo el marco fenomenológico general de E. Levinas acerca de la alteridad y del otro, queda de manifiesto rápidamente que su perspectiva de la alteridad brota de un particular modo de un planteo crítico de las ideas husserlianas y heideggerianas acerca de la intersubjetividad. Respecto de la teoría de Husserl retoma el desarrollo planteado en las *Meditaciones Cartesianas* –de las que fue su primer traductor francés–, pero cuestiona que el otro se defina desde la estructura de la conciencia (lo mismo), y en el caso de Heidegger cuestiona la idea de coexistencia pero que reposa igualmente “en la relación del ser en general, en la comprensión, en la ontología” (Levinas, 1977, p. 91). En ambos casos, se valoran los desarrollos fenomenológicos avanzados en lo noético y en lo ontológico, pero se les cuestiona la falta de una radicalidad mayor, se podría decir que se trata de valorizar que la relación con el otro se da más allá del conocimiento objetivo, pero destaca que es preciso entenderla bajo el modo de la revelación. Esta radicalidad de la fenomenología de Levinas es un avance particular frente al planteo del otro. Aunque sus dos maestros alemanes sigan siendo decisivos en el planteamiento, de los dos discrepa de su noción de yo, de análisis inmanente de la conciencia y de ser en el mundo. En esto Levinas prolonga y proyecta la fenomenología con un cuestionamiento radical de la otredad.

Para finalizar, señalemos que toda la obra de Levinas es un profundo eco de la fenomenología. En esto seguimos sus propias palabras cuando indica: “Hacer fenomenología es, ante todo, investigar la intriga humana’ –o interhumana– en los horizontes inaugurados por las ‘intenciones’ primeras del dato abstracto” (Levinas, 2001, p. 261). Se instauro el sujeto ético, que instauro el ‘entre-nosotros’ (Levinas, 2001, p. 9). Con estas ideas la relación intersubjetiva ya no solo se vuelve central en el terreno cognoscitivo, ya que solo podemos avanzar mucho más allá de la apertura de un sujeto hacia algo que lo trasciende cuando alcanzamos la posibilidad de abrirnos a un tercero. Destaquemos la lectura diferenciada que hace Merleau-Ponty al legado de Husserl.

## B. Maurice Merleau-Ponty

Merleau-Ponty (1908-1961) es otro de los fenomenólogos franceses importantes, quien al igual que Levinas, Sartre y Ricoeur, introduce el desarrollo de los tópicos husserlianos entre los años 40 y 60 del siglo pasado. En una corta pero fructífera carrera filosófica que se vio tronchada a una edad donde su pensamiento estaba en su pleno apogeo, ha dejado una obra llena de interesantes distinciones para la ontología, la epistemología de las ciencias sociales, la política, la estética entre otras, donde aparecen referencias y cuestionamientos a las otras formas de entender la fenomenología. Desde sus primera obras: *La structure du comportement* (1942), *Phénoménologie de la Perception* (1945), hasta *Le visible et l'invisible* (1964), aparece una obra rigurosamente inspirada en toda la obra de Husserl, pero gradualmente desplaza su interés por la obra tardía de Husserl, ligada a la obra *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*.

Al igual que Levinas, Merleau-Ponty recoge el legado husserliano en un diálogo con la obra de Bergson, y donde manifiesta en todo momento que la cuestión de la conciencia derivada del cartesianismo se liga con la conciencia del otro: «En este sentido, es verdad que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, y que, por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es ese sujeto que soy yo y, por último, Husserl quiere utilizar esta proximidad del yo para mí y más generalmente del hombre para el hombre, que es la definición misma del Cogito y de la reflexión. Para que un saber sea posible es necesario que yo no esté separado de mí mismo y del otro» (Merleau-Ponty, 1977, p. 51). En este sentido, se puede decir que: «La filosofía trata de pensar el mundo, el otro y el sí mismo, y concebir sus relaciones» (Merleau-Ponty, 1945, p. XV).

Es entonces en la correcta comprensión de esta cuestión del *Cogito* donde se juega el tema que nos preocupa en este trabajo sobre el otro y la intersubjetividad. Nos dice Merleau-Ponty en el prólogo

de su *Phénoménologie*: «El *Cogito* hasta el presente desvalorizaba la percepción del otro, enseñaba que el yo no es accesible más que en sí mismo porque me define por el pensamiento que tengo de mí mismo y que yo soy... para que el otro no sea una palabra vana, es preciso que mi conciencia nunca se reduzca a la conciencia de existir, que ella envuelva también la conciencia que puedo tener de ella, y entonces mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad al menos de una situación histórica. El *Cogito* debe descubrirme en situación, solamente en esta condición la subjetividad trascendental podrá ser como dice Husserl, intersubjetividad» (Merleau-Ponty, 1945, p. VII. (Cf. el análisis concienzudo del *Cogito* en la tercera parte de esta misma obra, pp. 423ss).

Al considerar así esta obra relevante, *Phénoménologie de la Perception*, queda en evidencia que su interés ya no se concentra concretamente en el comportamiento situacional, sino como lo indica Waldenfels, que el tema es que la existencia aparece entendida como una intencionalidad actuante, que en la percepción desde siempre ha estado actuando pero no solo ahí, sino igualmente en todo comportamiento motor, afectivo, sexual, lingüístico, cultural y social. La percepción en esta obra no constituye solo un mero fenómeno entre otros, sino que es un fenómeno básico: «La percepción no es una ciencia del mundo, no es tampoco un acto, una toma de posición deliberada, ella es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y ella es presupuesta por ellos» (Merleau-Ponty, 1945, p. V). Digamos lo que digamos y hagamos lo que hagamos, desde siempre hemos tenido contacto con un mundo, el cual, sin embargo, se nos abre solo en perspectivas y horizontes limitados. «No hay que preguntarse si percibimos verdaderamente el mundo, es preciso decir al contrario: el mundo es esto que percibimos» (Merleau-Ponty, 1945, p. XI). En este sentido, el mundo aparece fenomenológicamente ligado a mis experiencias y a la de los otros: «El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y la de los otros, por el engranaje de unas sobre otras, es entonces inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que se unifican

en la recuperación de mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía» (Merleau-Ponty, 1945, p. XV).

Desde tal inspiración fenomenológica, que uno encuentra en varios momentos de la obra de M. Merleau-Ponty, se ofrece también una crítica demoledora del yo cartesiano, que establecía la famosa distinción entre la substancia pensante y la substancia extensa, y que de cierto modo, se encuentra también en el dualismo de la filosofía sartreana entre un “en sí” y un “para sí”. Merleau-Ponty desarrolló la idea por la que se opone a todo concepto de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción de cuerpo como una cosa (cualesquiera que sean los matices de su ‘cosidad’). La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo, ello queda de manifiesto cuando se analizan fenomenológicamente las estructuras del comportamiento y de la percepción, donde ésta aparece como una síntesis de índole “práctica” (no intelectual), lo cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos de la percepción. La percepción es un medio articulador entre conciencia y cuerpo, y donde lo esencial se juega en las categorías existenciales del encuentro entre cuerpos y mundos. Veamos para terminar algunas nociones ricoeurianas acerca de la intersubjetividad.

### C. Paul Ricoeur

Otra concepción fenomenológica es la de P. Ricoeur, traductor y estudioso riguroso de la fenomenología husserliana que se inicia en los 50 en su fenomenología de la voluntad, o sus trabajos exegéticos agrupados en *À l'École de la phénoménologie*, y también en sus trabajos hermenéuticos y epistemológicos posteriores, en los que se observa una creciente tematización de la cuestión de la reciprocidad y asimetría entre el sí mismo y el otro (Salas, 2005). En este desarrollo ricoeuriano hay varios niveles; por una parte una perspectiva epistemológica de la acción social que proviene de la fenomenología, y que alude a lo que se denomina técnicamente el individualismo metodológico, que

se resume en la proposición de que: "El individuo es el portador de sentido" (*Del Texto a la Acción*, p. 203), lo que conlleva entonces una recuperación de los conceptos de acción social y de relación social propuestos por Weber, Schutz y Habermas. Estos análisis de Ricoeur abarcan *tres supuestos metodológicos* que consideran explícitamente que: uno, la existencia social se basa en la constitución de una naturaleza común, lo que significa que la comunicación de las experiencias de las cosas naturales es presupuestada por la comunicación de la experiencia de los objetos culturales. Dos, la constitución de lo ajeno en lo propio es reversible, recíproca, mutua. Tres, esta última puesta en comunidad, a su vez, se jerarquiza hasta personalidades de orden superior, como el Estado y otras de duración persistente. En toda esta elaboración del tema de la intersubjetividad se juega el *principio de la analogía del ego*. Citemos a Ricoeur: "En esta unión, Husserl aporta el principio de la analogía del ego como el trascendental que regula todas las relaciones recorridas por la sociología comprensiva y, con este principio, la convicción fundamental de que se encontrarán siempre sólo con relaciones intersubjetivas y nunca cosas sociales" (*Del Texto a la Acción*, p. 276).

Pero este análisis se madurará profundamente en sus obras tardías, *Sí mismo como Otro*, y *Caminos del Reconocimiento*; allí él explicita nuevamente las raíces de una teoría hermenéutica de sí injertada en la fenomenología, que establece un diálogo fecundo con toda la tradición fenomenológica posterior donde dialoga y discrepa con las tesis de Levinas, Merleau-Ponty, Taylor y Walzer. Para Ricoeur, la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad. La hipótesis que elaborará es que hay un carácter triple basado en la experiencia del cuerpo propio, la relación de sí con el extraño, y la relación del sí consigo mismo, *conciencia* más en el sentido de "*Gewissen*" que de "*Bewusstsein*" (*Sí mismo como otro*, p. 353). En esta triple problemática toda la discusión se hace en torno al aporte de *Meditaciones cartesianas*, y a una discusión de las posturas de Marcel, Merleau-Ponty, Levinas y Henry. Sobre todo Ricoeur cuestiona la primacía exclusiva del Otro de Levinas en la asignación del sí a la responsabilidad y en

sus presupuestos ontológicos (Cf., especialmente, *Sí mismo como otro*, pp. 373ss; *Chemins de la Reconnaissance*, p. 227).

Esto que resulta obvio desde el punto de vista sociológico y antropológico, no lo es sin embargo para el fenomenólogo, porque mientras no fundemos esta relación de simetría entre el yo y el alter-ego, quedaremos atrapados en una a-simetría. Se trata, como dirá Ricoeur, de pasar de la asimetría de la relación entre yo-otro, exigido por el idealismo monádico, para dar cuenta de la forma de la reciprocidad que es exigida por un realismo sociológico y antropológico. Esto es clave para nuestras investigaciones acerca del reconocimiento, porque en todas estas rigurosas elaboraciones conceptuales, Husserl toma muy en serio el modo como se puede constituir una comunidad cultural, y es notable que en una obra acusada de caer en el idealismo, se pueda afirmar con tanta nitidez que mientras existe un solo mundo físico, existen mundos culturales definidos por las orientaciones y perspectivas de una comunidad; que es preciso asumir una reciprocidad entre los sujetos más allá de la asimetría.

### 3. Conclusiones

El tratamiento del problema del otro de Merleau-Ponty, Levinas y Ricoeur incorpora la agudeza del planteo husserliano, pero es formulado de un modo menos ambiguo y abstracto; es un talante existencial que es propio de la filosofía francesa, donde aparecen cuestiones ligadas a problemas que no se pueden resolver de ningún modo con los recursos elaborados por la perspectiva del mismo Padre de la fenomenología. Unas preguntas bastante centrales que ambos heredan son: ¿cómo se puede comprender la intersubjetividad sin referir a una subjetividad “encarnada”? ¿el otro es algo o alguien que surge a nivel de una conciencia o se vincula a interrelaciones que hunden sus raíces en la corporeidad, en la afectividad, y/o en la voluntad? Este análisis husserliano, proseguido minuciosamente por estos discípulos franceses, demuestra que “entender” filosóficamente la subjetividad no es solo algo epistémico u ontológico, sino que es plenamente

ético-antropológico ya que se juega en ella una relación del vínculo de la existencia con el mundo y con el mundo de los otros. Por ello es pertinente, continuar con la crítica radical del *Cogito* cartesiano.

Para culminar indiquemos algunos de los avances filosóficos específicos de la lectura del legado husserliano para una fenomenología de la intersubjetividad. Éstos son los siguientes:

En primer lugar, el problema de la intersubjetividad que aparece con fuerza desde las conferencias de París y Estrasburgo (marzo-febrero 1929), y que son conocidas como *Meditaciones Cartesianas*, son parte de una compleja elaboración filosófica del pensamiento tardío de Husserl que no llegó nunca a tener una elaboración sistemática ni completamente aceptable para él, y que terminará entrecruzándose con la elaboración de los textos de la *Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología Transcendental*. Es claro que los textos traducidos por Levinas y Pfeiffer en 1930 (París, Vrin, 1947) son únicamente parte del manuscrito leído en París, y en el que Husserl esperaba hacer conocer las principales tesis de la fenomenología trascendental, amenazada de incomprendiones que venían de diferentes sectores filosóficos, lo que incluía algunos de sus propios discípulos. Empero, Husserl en su esfuerzo por elaborar una filosofía rigurosa no admite de ninguna manera posiciones definitivas en problemas teóricos difíciles, los que debían ser resueltos no de una manera rápida ni simple; en este sentido él es consciente que el propio lenguaje elaborado no es de fácil comprensión y que requería una comprensión diferente para asegurar la adecuada apropiación. Estimó Husserl, desde el inicio, que se requería presentar unas nuevas *Meditaciones Alemanas*, que recogieran en un conjunto definido todos los nuevos desarrollos y temas conexos que fueran útiles para evitar las confusiones o las interpretaciones inadecuadas de que era objeto su filosofía. Ya es conocido que los diversos manuscritos entregados para la publicación a algunos de sus discípulos demuestran los énfasis y las progresiones que fue haciendo, y que se conocen como la *VIª Meditación* publicada en alemán, y que ciertamente incorporaron todos los diálogos y discusiones fructíferas del diligente ayudante E. Fink.

En segundo lugar, la lectura sistemática de los textos de este periodo (1929-1935) demuestran efectivamente que “la fenomenología de la intersubjetividad” que Husserl elaboró en sus últimos años contiene una gran complejidad y heterogeneidad por la que es muy difícil reducirla a un solo tema vector, porque ella está en permanente desarrollo y donde es preciso reconocer los diferentes temas mayores que van apareciendo. Nos dice con autoridad Depraz: “...se desplaza progresivamente del problema del solipsismo al de la motricidad, pasando por el estatuto de la normalidad” (N. Depraz, 1998, p. 10). Y concluye ella consistentemente que la teoría husserliana de la intersubjetividad alude a “campos de cuestiones relativamente distintas, aunque no heterogéneas, porque convergen cada uno en la elucidación de la experiencia del otro” (ibid., p. 10, y Bernet R. *Introduction a Depraz* 1995, p. 12). Las diferentes temáticas que están incluidas en esta teoría de la intersubjetividad nos ayudaron a demostrar la centralidad que tiene en la formulación tardía de la fenomenología trascendental en que la cuestión del otro y de la alteridad tendrán una importancia central, y donde, como ya lo hemos reiterado, no se logrará encontrar una formulación que exprese de una forma unívoca una respuesta ni que sea totalmente adecuada para resolver cada uno de los grandes temas suscitados. Para Ricoeur esta teoría, al menos como la formula en la *Vª Meditación*, finalmente conduce a tres paradojas: 1) El otro es un sujeto de experiencia al igual que yo; 2) El mundo no es una pintura privada, sino un bien común; y 3) La experiencia del otro se liga a la constitución activa de sujetos extranjeros (Ricoeur, *Op. Cit.*, p. 236).

En tercer lugar, en la formulación inicial del proyecto husserliano consideramos la organización de estos cinco temas-vectores de la intersubjetividad en estos textos de Husserl. En la organización conocida de I. Kern nos parece que explicita muy bien el ordenamiento de los textos de *Phänomenologie der Intersubjektivität*, y continúa siendo el bosquejo más claro porque ofrece el hilo conductor que atraviesa la estructura de la teoría husserliana de la intersubjetividad, donde es posible observar de un modo más claro la problemática de



la alteridad en sus dimensiones más concretas, del otro migrante y del otro extranjero. Pero eso nos llevaría a otras temáticas ligadas al reconocimiento, que las dejaremos para otro trabajo.

#### 4. Bibliografía

BERGER, Jankélévich, *La présence d'autrui*, París, Presses Universitaires de France, 1957.

BUBER Martin, *Ich und Du*, Heidelberg, Schneider, 1958 (trad. castellana 1969).

CAIRS D., *Conversations avec Husserl et Fink*, París, Millon, 1997.

CARPENTIER Raymond, *La connaissance de l'autrui*, Presses Universitaires de France, 1968.

DALLERY Arleen B., *The Questions of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, Albany, State University of New York, 1989.

DASTUR F., *Réduction et intersubjectivité*, Grenoble, Million, 1989.

DEPRAZ Nathalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité a soi chez Edmund Husserl*, París, Vrin, 1995.

DEPRAZ Nathalie, *Autour des Méditations cartésiennes*, 1998.

GÓMEZ-MÜLLER Alfredo (Ed.), *Sartre et la culture de l'autre*, París, 2006.

HOYOS Guillermo, «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», en *Franciscanum*, año XLI/Nº122-123 (1999), pp. 127-145.

HUSSERL, Edmundo, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana* Vol. XIII, XIV y XV (Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1973).

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

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

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

FINK Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*, Kluwer

Academic Publishers, 1988. Trad. Francesa: *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, J. Millon, 1998.

LADRIÈRE Jean, *Vie sociale et destiné*, Namur, Éd. Duculot, 1974.

LADRIÈRE Jean, *L'Éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Fides-Artel, 1997 (trad. castellana, Tucumán, Ediciones U. Norte, 2006).

LADRIÈRE Jean, *L'Articulation du Sens III*, París, Éditions du Cerf, 2004.

LAÍN ENTRALGO Pedro, *Teoría y Realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1961. 2 tomos.

LANDOWSKY Eric, «Sabor del otro» en *Tópicos del Seminario*, Número especial acerca del discurso del otro, N°5, 2004.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, París, Vrin, 1961 (trad. castellana, Sígueme, Salamanca, 1974).

LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978 (trad. castellana, Sígueme, Salamanca, 1987).

MAESSCHALCK Marc, *Pour sortir de la raison humanitaire. Autour de Jean Ladrière et Emmanuel Levinas*, CCPD, Université de Louvain, 1997.

MERLEAU-PONTY Henry, *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1944 (trad. castellana, Barcelona, Península, 1980).

PEPERZAK Adriaan, *Beyond: An Introduction to the philosophy of E. Levinas*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.

RICOEUR Paul, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: FCE. (2006)

RICOEUR Paul, *Soi-meme comme un autre*, París, Éditions du Seuil, 1989 (trad. Castellana, México, Siglo XXI, 1990).

Ricoeur Paul, *Parcours de la reconnaissance*, París, Stock, 2004 (trad. castellana Madrid, Trotta, 2005).

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

SALAS A. Ricardo, "Mundo de la vida e historicidad en la *Krisis* de E. Husserl", en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* 17 (2008), pp. 125-154.

SAN MARTÍN Javier, *Fenomenología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 1998.

SUCASAS Alberto, «Emmanuel Levinas. Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad», *Revista Anthropos* n°176 (1998), p. 38.

VELOZO Raúl, "Ética e intersubjetividad en Husserl", en *Revista Venezolana de Filosofía* N° 39 -40 (1999), pp. 103-148.

VELOZO Raúl, "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Lima, PUC de Perú, 2003, vol. 1, pp. 361-428.

WALDENFELS Berhard, *Topographie de l'étranger*, París, Van Dieren Éditeur, 2009.

