

# Hermenéuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl

María José Rossi e Marcelo Muñiz\*

**Resumen:** El propósito de este artículo es mostrar los procesos de emergencia y constitución de la comunidad intersubjetiva en Hegel y Husserl. Si bien se intenta una relación cruzada entre ambos en la dirección en que ya lo ha hecho P. Ricoeur (1986), el análisis revela profundas diferencias que conciernen a los respectivos enfoques hermenéuticos y fenomenológicos desde los que aborda el problema de la aparición y la experiencia de la alteridad.

**Palabras clave:** Hegel, Husserl, fenomenología, alteridad, intersubjetividad

**Abstract:** The purpose of the present article is to expound the processes of emergence and constitution of the intersubjective community in Hegel and Husserl. Along the lines proposed by Paul Ricoeur (1986), we explore the thesis of a close relationship between their approaches. However, the analysis ultimately reveals profound differences in their respective hermeneutic and phenomenological views regarding the problem of the appearance and experience of alterity.

**Key words:** Hegel, Husserl, phenomenology, alterity, intersubjectivity

## 1. Caminos cruzados: la fenomenología en Hegel y en Husserl

Idealismo especulativo y fenomenología trascendental tienen nombre propio: Hegel y Husserl. Dos tradiciones diferentes cuyo linaje común (la filosofía trascendental kantiana) no propició, sin embargo, algún intento de comunicación ni entre sus artífices ni entre sus continuadores, que perpetuaron en el tiempo el mutuo desconocimiento. Es por eso que la intención de cruzar a Hegel y a Husserl en relación con el tema de la intersubjetividad parece, desde el inicio, condenada al fracaso. En primer lugar, Husserl ignoró, probablemente, por prejuicio antiespeculativo, los desarrollos de Hegel que precedieron a su propia producción teórica, con lo que la posibilidad de un diálogo hermenéutico entre ambos filósofos quedó clausurada desde el vamos. En segundo

\* María José Rossi é Doutora em Filosofia pela Università degli Studi di Torino (Italia); E-mail: [majorossi@hotmail.com](mailto:majorossi@hotmail.com); Marcelo Muñiz é Licenciado em Ciencia Política pela Universidad de Buenos Aires (Argentina); E-mail: [marmuniz@hotmail.com](mailto:marmuniz@hotmail.com).

lugar, si bien la significación de lo que entienden por ‘fenomenología’ uno y otro *parece*, en algún punto, asemejarse –como ha procurado demostrarlo, por caso, Kojève (1972), quien ha puesto la mira en la cientificidad del método de cada cual– lo cierto es que las posiciones de Hegel y Husserl se diferencian netamente. Heidegger ha llegado a expresar lo absurdo de pretender cualquier aproximación entre ambas fenomenologías, al punto de sugerir se reserve la expresión ‘fenomenología’ exclusivamente a Husserl (Heidegger, 2006, p. 47).

En el primer apartado nos ocuparemos de desarrollar el concepto de experiencia a partir del cual, siguiendo a Heidegger, es posible trazar una frontera entre ambos planteos fenomenológicos. Ello nos llevará a reconocer el lugar en el que tanto Husserl como Hegel ubican las figuras de la conciencia filosófica y la conciencia natural, claves en relación con aquél concepto de experiencia. Y si bien también aquí reaparecen las diferencias entre los enfoques, ello no ha impedido que en tiempos relativamente recientes se haya intentado volver a ponerlos en relación. Es lo que hace Ricoeur en un capítulo recogido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, de 1986. Allí establece una relación cruzada entre las fenomenologías a partir del concepto de intersubjetividad con vistas a desarrollar sus derivas ético-políticas. Éste es, precisamente, el lugar al que queremos llegar con este trabajo, haciendo explícitas a la vez nuestras diferencias con el filósofo francés. El motivo ético-político queda así anudado al problema intersubjetivo. Para ello nos abocaremos, en el segundo apartado, a desarrollar este problema centrándonos, en un caso, en la célebre quinta meditación, y en el otro, en la dialéctica de la autoconciencia. Lo que intentamos demostrar es que mientras que en Hegel la experiencia del otro es una experiencia dolorosa, del orden del acontecimiento, en Husserl la intencionalidad mantiene al otro en una esfera de espectacularización, resultado de su reflejo en el yo. Por su parte, al proponerse como extensión de la mónada originaria, la comunidad intersubjetiva husserliana no alcanza a superar el solipsismo característico de aquélla: no es, en ese sentido, más que un yo ampliado, aquiescente. En Hegel, por el contrario, el yo puede ser dislocado en su certidumbre originaria por la irrupción de otro. Que su realidad no sea derivada sino previa lógicamente a la instauración del propio yo no impide que pueda conmover o desplomar las bases mismas de su mundo. De ese modo, ‘nosotros y los otros’ estamos en una relación que no es especular sino conflictiva; no armónica sino litigiosa. Lejos de

toda utopía edificante, el planteo pone bajo una nueva luz los acuerdos fallidos y las reconciliaciones fracasadas. Algo, no obstante, parece destacarse en ambos: en ningún caso la experiencia del otro es experiencia de plenitud ni se da de manera transparente. Fallada o apenas sugerida, lo que los dos filósofos nos están diciendo, cada uno a su manera y por distintas vías, es que la congregación festiva con el otro o la comunidad integrada de los espíritus –debido, ya sea, a la condición deseante de nuestra existencia, ya sea, a la opacidad irreductible del otro– es una experiencia de la que estamos indefectiblemente sustraídos.

### 1.2. Hegel, Husserl y el lugar de la experiencia

Como ha sido notado por Heidegger, la diferencia principal entre las fenomenologías radica en lo que Husserl y Hegel entienden por experiencia (*Erfahrung*). En el primer caso, se trata de “mostrar y comprobar de una manera intuitiva la verdad de una opinión sobre algo *en* la Cosa [*die Sache*] misma”; en el segundo, todo consiste en “dejar que *se* compruebe la verdad de la Cosa [*die Sache*] misma, como ella es en verdad” (Heidegger, 2006, p. 36). Los tiempos del infinitivo y del reflexivo resultan, por sí, esclarecedores: mientras que en Husserl el sujeto *muestra y comprueba* intencionalmente la validez de su opinión en contraste con la Cosa (la esencia) como punto de referencia (criterio verificacionista de verdad), en Hegel esta soberanía del sujeto se pierde en favor de un proceso en el que la verdad de la Cosa (el Espíritu, la realidad efectiva absoluta) *se va comprobando* a expensas de las intenciones de un sujeto o conciencia. De este modo, Heidegger nos orienta de manera precisa en dirección al anclaje especulativo de cada cual: la conciencia en un caso, el espíritu en otro. Por un lado, un sentido originario y propio; por otro, un sentido que se va realizando, que une curso y decurso narrativo (discurso). La Cosa y el Logos. No es menor el contraste, y central para lo que nos proponemos. Pues no es lo mismo apostar a un inmediato originario: el mundo antepredicativo de la vida, fuente primera del sentido, que partir de un mediato que se ignora a sí mismo hasta su recuperación en el saber absoluto: la vida del espíritu desplegada. No es lo mismo proponer un fundamento que anudarlo en el movimiento que consagra la volatilidad de fundamento y fundado, haciendo de su identidad un modo de socavar la presunta autosuficiencia de los

momentos (“No hay nada en el *fundamento* que no esté en lo *fundado*, así como *no hay nada* en lo *fundado* que no esté en el *fundamento*”, Hegel, 1993, p. 96). Pero la economía de las fórmulas que se suceden, pese a su eficacia, nos exige penetrar en su desarrollo. En efecto, ¿qué consecuencias se derivan, para la relación intersubjetiva, del planteo de un sentido originario susceptible de ser asumido por un ego trascendental, de aquél que dice que no puede haber comienzo absoluto y que el sentido es lo que se desarrolla en el decurso mismo de su exposición? ¿Qué implicancias ético-políticas tiene partir de un ego idéntico a sí mismo que va constituyendo el mundo desde sí, de hacerlo de una razón que se va concretando entre fracasos y desencuentros? La respuesta a estos interrogantes nos impone volver sobre nuestros pasos y retomar el concepto de experiencia, pues allí se encuentra una clave fundamental para la comprensión de lo que sigue.

Por empezar, la Introducción a la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante *PG*) nos dice que la fenomenología es ciencia de la experiencia de la conciencia. El término fenomenología alude a las diferentes apariciones o presentaciones fenoménicas (*Erscheinung*) del objeto y del saber sobre el objeto que la conciencia ve brotar a lo largo de su camino hacia el saber absoluto. De lo que trata la ciencia fenomenológica es entonces de describir, desde diferentes puntos de vista, estos momentos característicos de toda experiencia: el del saber (certeza) y el del objeto (verdad), sin que se pueda asignar a ninguno el punto de partida absoluto. La auténtica experiencia es vivencia de la inadecuación de los momentos, el movimiento de su mutuo traspasar. Por un lado, el objeto no se presenta en forma plena sino que lo hace a la luz de la pauta puesta por la conciencia, la cual abre el campo de posibilidades de su aparición. Pero la experiencia del objeto va a implicar la negación de la pauta, que va a verse desmentida en su positividad. De ahí que el resultado presente un doble aspecto, positivo y negativo: abandono de la pauta devenida inactual, nacimiento de un nuevo criterio. El fracaso o desesperación aludidos por Hegel en su Introducción a la *PG*, que tornan en ocasiones tan poco placentero el itinerario hacia la sabiduría convirtiéndolo en un constante experimentar su propia inadecuación, encuentran su lugar aquí.

Como se puede observar, este movimiento diluye la cuestión acerca de la realidad del mundo o, más precisamente, la exterioridad de este, pues ambos momentos (objeto y concepto, certeza y verdad), son momentos de la conciencia. Pareciera que

estamos en el sumun del idealismo, en que todo se resuelve al interior de la conciencia. Y podría parecer también que éste es, precisamente, el punto de contacto con la perspectiva fenomenológica husserliana, para quien la experiencia del mundo, con toda su originariedad, no puede sino proponerse en el ámbito clausurado de la conciencia. Si bien externa, es sin embargo relativa a ella. Pero esta presunta coincidencia es una manera superficial de entender la cuestión, pues la exterioridad juega en Hegel un rol fundamental, no como realidad ‘en sí’ sino como ruptura, quiebre o fisura del mundo de la conciencia. Como hemos observado anteriormente, la irrupción de lo inesperado puede desbaratar todas mis previsiones: baste recordar la experiencia del miedo en la sección autoconciencia, en que la conciencia, trezada en lucha a muerte, asiste a su propia disolución interior. La encarnación del amo absoluto en la figura de un otro que la hace temer y temblar, que hace estremecer “cuanto en ella había de fijo” (Hegel, 1995, p. 286), liquida toda posibilidad de referencia estable. Si concepto y objeto son momentos de la conciencia, lo son al precio de verse removidos y desplazados (diferidos) cada vez en sus respectivas significaciones. La experiencia no es otra cosa que el corrimiento perpetuo del sentido en una inadecuación que no alcanza jamás a resolverse en identidad, que alcanza una reconciliación precaria o al precio de mantener la escisión, la marca imborrable de la diferencia o la cicatriz de su incisión.

También concierne a la fenomenología trascendental la descripción de los fenómenos tal como se presentan a la conciencia. En este caso, la experiencia hace alusión a la corriente de vivencias que ella tiene en sí y sobre las que procura reflexionar, de modo tal que su tarea “no es repetir la vivencia primitiva sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella” (Husserl, 1973, §15, p.72-73). Se trata de traer a la vista, de hacer evidente, por la intuición, la esencia de la cosa, libre de prejuicios y de toda interpretación atribuible desde afuera y de manera arbitraria. De ese modo, de las presentaciones múltiples de un objeto, de las diferentes perspectivas en que se nos da, y gracias a las síntesis que la conciencia va realizando en su unidad, se constituye el mundo en su objetividad. Mundo que se construye, como dijéramos, al interior de la conciencia, pese a los intentos del propio Husserl de no incurrir en la ilusión de la inmanencia. En tal sentido, como expresa Heidegger, la fenomenología representa al empirismo y al positivismo puros rectamente entendidos. Toda objetualidad pertenece al sí mismo, se da en la esfera cerrada de la unidad monádica.

Ello no supone que no haya intervención alguna del afuera, sino que ese fuera de la conciencia, en su afectación pasiva, queda disminuido en sus efectos más disruptivos por la acción del sujeto trascendental, en el que tiene lugar la “síntesis de la concordia” [*Synthesis Einstimmigkeit*] (Husserl, 1973, §28, p. 97). El sujeto puede, asimismo, por obra de las presentaciones parciales del objeto, anticiparlo y completarlo como totalidad de acuerdo con su horizonte de sentido, y la experiencia posterior puede, a su vez, desmentirlo (lo cual muestra una cierta equivalencia con la experiencia hegeliana). Pero esa experiencia funciona como correctiva de una síntesis que culmina en la concordia. Como producto de ese proceso de rectificación constante, el bosquejo del objeto “es susceptible de perfeccionarse *in infinitum* y eventualmente de enriquecerse” (§12). En este sentido, la posición fenomenológica, si bien parte de la contraposición clásica sujeto-objeto, se distingue de las tradicionales por el hecho de partir de la experiencia vivida (no de sus puras condiciones a priori). Pero en definitiva toda realidad se resuelve en la esfera de la propia subjetividad trascendental de cuyas síntesis (activas y pasivas) depende la constitución de los objetos: “Todo sentido [*Sinn*] imaginable, toda realidad [*Sein*] imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido [*Sinn*] y realidad [*Sein*]” (Husserl, 1973, §41, p. 117). De este modo, la exterioridad no alcanza a perturbar la “esfera clausurada” del yo, salvo para verificar la inconsistencia de su presunción y sancionar su nulidad (§24), a partir de las cuales vuelven a proponerse nuevas síntesis que restituyan la armonía. La recaída en el idealismo subjetivo, en el que el sujeto posee el dominio del sentido, se encuentra así alentada por la propia fenomenología (Ricoeur, 2000, p. 265).

Esa misma diferencia reaparece en relación con dos figuras que, no sin riesgos, parecen en principio prestarse a equiparación. Nos referimos al “espectador desinteresado” [*uninteressierter Zuschauer*] mencionado por primera vez por Husserl en la meditación segunda de las *CM* (Husserl, 1973, §15, p. 73) y a la figura del ‘nosotros’ que acompaña a la ‘conciencia mundanal’ en la *PG*. En efecto, Husserl plantea que al lado del yo empírico (el yo-hombre), interesado en el mundo, se levanta el yo fenomenológico, convertido en espectador desinteresado: el yo del meditador. La escisión del yo (en lo que podría verse un motivo hegeliano sin más), recae en el binomio interés-desinterés: a la dimensión de la “absoluta exención de prejuicios”

(equivalente a una suerte de punto cero), se le opone otra en el que se mezclan ingenuidad, presupuestos, creencias acríticas, sin riesgo alguno de contaminación de una en otra. Por su parte, el relato hegeliano tiene también como protagonistas a la conciencia mundanal y al ‘nosotros’, que es voz filosófica plural. A la perspectiva de la conciencia natural se añade la del nosotros que la acompaña haciendo explícita la pauta y descifrando la lógica que se despliega en su recorrido. El binomio se reactualiza pero postulando no naturalezas o esencias sino lugares de enunciación que aluden, en un caso, a lo particular (el punto de vista de la conciencia que vive sin pensar), y en el otro, a lo total (el punto de vista filosófico que interpreta articulando los momentos, descifrando la clave). Pero aún con estas similitudes, la equiparación, bien mirada, resulta parcial y hay un punto en que los vectores se disparan hacia direcciones diferentes. Pues mientras que Husserl termina asumiendo como válida *una* perspectiva (la del yo fenomenológico), Hegel tiene en cuenta las dos: ambas son necesarias para hacer inteligible el camino hacia el saber absoluto. El camino del neófito y el de la conciencia filosófica son uno y el mismo, sólo difieren los tiempos y los recorridos: mientras una hace la vivencia, la otra acompaña introduciendo unidad y continuidad en la aparente dispersión. La experiencia primera no debe ser dejada de lado, antes bien, es menester, como parte del movimiento del saber, tomar en cuenta sus fracasos, recorrer sus peripecias y revivir sus sinsabores y desengaños. No hay, en ese sentido, conciencia ‘pura’. Si el saber absoluto es saber del límite, lo es al precio de recobrar toda su complejidad recuperándola en el concepto (Rossi, Muñiz, 2008). En cambio, el requisito metodológico de Husserl es poner entre paréntesis la conciencia natural y sus presupuestos. Es condición de la *epojé* hacer abstracción de los contenidos y de la posición de la conciencia común, cuyas creencias deben ser dejadas de lado si se quiere adoptar el punto de vista superior del yo trascendental. Un yo que descansa en la firme convicción de ser el punto de partida del correcto filosofar. Para Hegel, por el contrario, no sólo el tránsito aparece como algo necesario, sino que la sabiduría que se adquiere al final del camino no se desprende de lo lentamente acumulado por las experiencias previas. La culminación de todo saber es la exposición misma de ese tránsito y de ese devenir.

De acuerdo con lo desarrollado hasta aquí, todo parece avalar la sentencia de Heidegger según la cual “es totalmente absurdo establecer...una conexión entre la

fenomenología y la de Hegel” (1992, p. 37). La comprobación de la verdad por la intuición se da de bruces con la experiencia del devenir de la verdad. Sin embargo, en un capítulo intitulado “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, Paul Ricoeur, lejos de dar por terminado el problema, vuelve sobre él con el propósito de encontrar una intersección entre los planteos de los filósofos, más allá de la coincidencia en el término ‘fenomenología’. Ese punto de cruce lo encuentra en el momento intersubjetivo. La comparación se establece estrictamente entre el capítulo VI (“El Espíritu”) de la *PG* y la quinta meditación cartesiana. Los motivos de la elección parecen obvios: así como en la quinta meditación la conciencia monádica pretende *elevarse* al Espíritu objetivo, es decir, alcanzar el momento intersubjetivo, en el capítulo VI el Espíritu –que ya ha hecho su entrada en “la patria de la verdad”, es decir, en la intersubjetividad propiamente dicha– *conserva* aún lo que es propio del momento de la conciencia, a saber: la intencionalidad, su separación respecto del objeto. De este modo, apunta Ricoeur, es posible establecer “una relación cruzada entre una fenomenología *de* la conciencia que se eleva hasta ser fenomenología del espíritu –Husserl– y una fenomenología del espíritu que sigue siendo una fenomenología *en* el elemento de la conciencia: Hegel” (2000, p. 261). En otras palabras: Husserl desarrolla una fenomenología de la conciencia que encuentra en la intersubjetividad trascendental el ámbito por el cual elevarse por encima de sí misma. Hegel, por su parte, desarrolla también una fenomenología de la conciencia cuyo momento culminante se da cuando la conciencia es superada en el Espíritu como efectividad ética concreta. Por caminos distintos (trascendencia vs. ser-superado /*aufgehoben*), ambos arriban al reconocimiento de una realidad intersubjetiva insoslayable. Con una diferencia de fondo: la entrada a ese “reino de la verdad”, como el propio Hegel lo denomina, va a implicar la superación dialéctica de una intencionalidad que, en el caso de Husserl, se mantiene. La conciencia que se despliega en el espíritu ya no es ninguna conciencia trascendental, no es ningún a priori, no está separada de su objeto. Y ello no supone –como Ricoeur parece sugerir al final de su artículo– ni la reificación de las entidades colectivas, ni la pérdida de la individualidad, que es lo que rescata precisamente del planteo husserliano. No nos detendremos por el momento en este punto sino que volveremos a él más adelante. Lo que habremos en cambio de notar es que, así como en el primer tramo del recorrido fenomenológico hegeliano la lógica de la conciencia en cada una de sus fases teóricas

(ya se trate de la certeza sensible, de la percepción, del entendimiento, e incluso, de la razón observante) implica la separación entre ‘objeto’ y ‘saber’, también la intencionalidad de Husserl debe apelar a dicha separación en el sentido de que siempre es ‘conciencia de *algo*’. Pero ello no inscribe la problemática hegeliana en el campo husserliano, como señala Ricoeur (2000, p. 263), sino que es esta modalidad de la conciencia intencional, marcada por la correlación de un polo subjetivo y un polo objetivo, la que encuentra su ubicación en el campo fenomenológico hegeliano. Por el hecho de partir del punto de vista de una conciencia que se sitúa frente a su objeto como *cogitatio* o *noesis*, la perspectiva adoptada por Husserl quedaría acotada, en los términos de Hegel, al primer capítulo de la *PG*, es decir, a la dialéctica de la conciencia. Es decir, correspondería a un momento del recorrido fenomenológico hegeliano, para el que, no obstante, este momento es apenas una transición. Las consecuencias que se siguen de este planteo no son inocentes: al pretender reducir la lógica hegeliana a un momento del desarrollo husserliano, se reducen también sus efectos más disruptivos para una comprensión de la cultura y para una teoría de la acción. El enfoque queda, sin más, del lado del sujeto individual, apriorístico y trascendental. Para esta manera de ver las cosas, el portador del sentido es (*debe ser*) siempre el individuo: “El individuo es el portador del sentido. [...] Se pueda o se deba decir lo que fuere sobre el Estado, sobre el poder, sobre la autoridad, no hay otro fundamento para ello que las singularidades” (Ricoeur, 2000, p. 273). Sentadas estas diferencias de enfoque, consideramos válida la elección de Ricoeur de la quinta meditación y del momento de la autoconciencia para un estudio comparativo de los filósofos. Pese a ser cronológicamente posterior, comenzaremos por Husserl porque sostenemos, como ha sido dicho, que su desarrollo se inscribe en el hegeliano y no a la inversa.

## 2. La constitución del otro en Husserl

La preocupación de Husserl por la cuestión de la alteridad no es ni esporádica ni tardía: ya en las *Logische Untersuchungen* (1900/1901) se encuentran referencias al tema, como así también en sus numerosos manuscritos y en los cursos impartidos a lo largo de más de treinta años (Lorda, 2001; Iribarne, 1998). Estas reflexiones tienen su punto culminante en la célebre quinta meditación de las *Cartesianische Meditationem. Eine*

*Einleitung in die Phänomenologie* (1929, en adelante, *CM*). Pero lo cierto es que no se detuvieron allí, sino que continuaron hasta su muerte. Los zigzagueos que acompañan su desarrollo ponen en evidencia las dificultades que el autor debió sortear. En efecto, ya desde sus primeros escritos, Husserl retoma la premisa cartesiana según la cual el que reviste un carácter auténticamente originario, por su inmediatez, es el ego. La evidencia que acompaña esta certidumbre es apodíctica. En cambio, pese su innegable realidad desde el punto de vista de la conciencia natural, la experiencia respecto de otros con los que se tiene trato diario no reviste ese carácter de apodicticidad, no es evidente por sí misma. Por lo cual es menester *demostrar* su existencia, dar cuenta de su realidad, de su *aparecer*. La tarea no es entonces sólo comprender cómo hay otros, sino cómo es posible que haya otros. Si para la conciencia natural resulta obvio que los hay, no lo es desde el punto de vista trascendental. La pregunta que inaugura el §42 de *CM* es, precisamente, cómo llego, desde mi ego absoluto, a otros egos; cómo, desde el suelo trascendental del yo (desde el fundamento), se manifiesta y se verifica el otro como ‘otro’. La presencia de la alteridad, que parece obvia a la conciencia mundanal, no parece darse por sentada desde el punto de vista trascendental. Se hace necesario *explicitarla*.

### **2.1. La alteridad en las *Cartesianische Meditationem* (CM)**

¿Cómo se llega desde el yo al otro? He aquí el problema que inaugura la quinta meditación. Si estoy cierto de mí, no lo estoy, en cambio, de los otros, como no lo estoy de ninguna de las otras cosas de este mundo. La duda que supo afectar a Descartes reaparece. Por motivos estrictamente metodológicos la epojé puede poner entre paréntesis la existencia y atenerse exclusivamente al dato fenoménico, pero el otro reclama algo más que ser mera representación. Por eso no parece casual la pregunta que se lanza apenas comienza la meditación: “¿Pero qué pasa con otros egos, que no son por cierto mera representación...” (§42). Habría un reclamo de certidumbre de existencia en esta pregunta, precisamente, porque el otro es algo más que una imagen en las lindes del yo: el otro es alguien que trasciende. Si bien no tematizado, el otro constituye un problema ético. Por eso resulta acuciante la búsqueda de una vía que, de la inmanencia

del ego conduzca a la trascendencia concreta y efectiva del otro. Aún siendo una mónada, una “esfera clausurada”, al sí mismo se le presenta un ser que al tiempo que espejea dentro de sus límites, trasciende su territorialidad amurallada. Su aparecer dilemático no se deja apresar fácilmente: “El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo [*Spiegelung*] de mí mismo y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo [*Analogon*] de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo análogo en sentido habitual” (Husserl, 1973, §44, p. 125).

A fin de aclarar esa sutil paradoja por la cual el otro es *trascendencia inmanente*, se emprende la tarea de reducción abstractiva. Se parte para ello de la delimitación de lo “mío propio”. ¿Y qué es lo mío propio? “Es –empiezo diciéndome– no-ajeno” (Husserl, 1973, §44, p. 126). Desde esa caracterización negativa, la explicitación va a distinguir, esta vez, en términos positivos, un primer estrato unitario: el fenómeno ‘mundo’ [*Phänomens Welt*], del que deriva un estrato inferior: una naturaleza propia, un yo psicofísico cuya integridad “no se ve afectada por el apagamiento de lo ajeno” (Husserl, 1973, §44, p. 129). A partir de esa unidad psicofísica, de ese cuerpo viviente que es el yo, el ego constituye el sentido de lo ajeno como “alter-ego”.

La dupla ego-ajenidad se constituye pues por remisión de cada uno los polos a su contrario: ego es no-ajeno, ajeno es alter-ego. Esta dupla, no obstante, no debe confundirse con la que se da entre el yo-hombre y ego-trascendental o yo espectador, mencionada poco después (§45). Importa diferenciarlas pues mientras que aquella es resultado de una constitución (“constituye lo ajeno del modo *alter-ego*”), ésta es producto de un desdoblamiento al interior de un yo (uno y el mismo), entre sujeto concreto y sujeto trascendental. No hay, en rigor, dos ‘yo’ diferentes. Al desdoblamiento no corresponde ningún doble ontológico sino que se trata de una objetivación de la mónada por ella misma. Esta observación es relevante por cuanto si bien el yo del meditador funda su actividad sobre la experiencia concreta del yo empírico, no obstante es siempre aquél quien toma la palabra. Y lo hace consigo mismo en diálogo solitario (“*sage ich mir zunächst*”). La actividad egológica (intuitiva, puntual, presente) se expresa en una modalidad discursiva que es la del soliloquio, forma óptima de la idealidad: el alma hablando consigo misma, el alma del meditador. Ella no comunica nada, antes bien, suspende toda relación con el afuera. Como veremos más adelante, estas puntualizaciones aisladas acerca del lenguaje habilitan a pensar cuál

es la estructura y el carácter de relación con el otro, al que corresponde ya no la pureza de la expresión sino la conversación real. De momento nos preocuparemos por extraer algunos primeros resultados derivados de la explicitación. El primero es más bien general: lo propio es no-ajeno. La definición de lo propio adopta la forma de la negatividad, que comprende e implica lógicamente lo ajeno. También lo ajeno, definido como alter-ego, pone al ego en el dominio inmediato de lo otro. Podríamos ver en esto un esbozo de negatividad dialéctica a la manera de Hegel, pero aquí no se extraen las consecuencias lógicas que se seguirían necesariamente de ambos planteos, es decir, que yo y otro son, cada uno a su respecto, la diferencia que pone la identidad o la identidad que pone la diferencia. Si el otro es un ‘alter’ para el yo, lo es merced a una donación de sentido que parte del sujeto en tanto intencionalidad, por lo cual su realidad no es lógica o inmediata, sino mediata.

El *paso* que sigue es que al mundo propio primordial se *superpone* un mundo “al que pertenecemos los otros todos y yo mismo” (§49). El ego-fundamento constituye un estrato de sentido superior que subsume el mundo propio primordial a un mundo objetivo, común a todos, una “comunidad de yoes” o “comunidad de mónadas”: “El sentido óntico ‘mundo objetivo’ se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial”. De este modo “...se lleva a cabo la superposición [*Sinnesaufstufung*] universal de un estrato de sentido sobre mi ‘mundo’ primordial...” (Husserl, 1973, §49, p. 137), que posibilita la conformación de un nuevo dominio en el que los otros y yo mismo estamos comprendidos. Los otros no quedan aislados respecto de mí sino que todos formamos una “comunidad de yoes” o, lo que es lo mismo, una “comunidad de mónadas” [*Monadengemeinschaft*]. Al estar fundado en el ego, esa comunidad es intersubjetividad trascendental, un a priori cuyo campo permite una relación intermonádica independiente del mundo natural, con sus leyes inmanentes y un *telos* racional común. Articulado en un nosotros, constituye comunidad. Su principal atributo es la armonía: “a la constitución del mundo objetivo le pertenece una ‘armonía’ de las mónadas” [*Harmonie der Monaden*] (Husserl, 1973, §49, p. 138). Las mónadas se encaminan naturalmente al acuerdo como realización de una teleología implícita cuyos efectos no se prestan a examen. De momento, adonde ha conducido la meditación es a mostrar cómo el mundo objetivo, convertido en trascendental, es condición de posibilidad del aparecer fenoménico de lo ajeno *en general*. Sin embargo, la

problematicidad respecto del otro ‘humano’ se mantiene, como el propio texto reconoce. De ahí que en el §50 se intente, finalmente, dar “el *paso* [*der Schritt*] hasta el ‘otro’” (Husserl, 1973, p. 138, cursiva nuestra). Dado que lo inmediato es el yo, ese paso no puede darse sino de manera mediata, por lo cual el otro es “una especie del hacer compresente”, “una especie de ‘a-presentación’ [*Appräsentation*]” (Husserl, 1973, p. 139). No es presente: es a-presente, la contracara que es dado conjeturar por la presencia de la cara. En la presentación de una cosa (en su “auténtico darse”) se encuentra “entretejida” la existencia de una no-presencia, de lo presente modificado: “Una re-presentación [*Vergegenwärtigung*] cualquiera no es capaz de esto. Sólo lo puede entretejida con una presentación, con un auténtico darse la cosa misma; y sólo en tanto que exigida por ésta puede aquella poseer el carácter de a-presentación” [*Appräsentation*] (Husserl, 1973, §50, p. 139). Está claro que la conciencia natural rellena las elipsis a partir del dato disponible, que es capaz de conjeturar lo que hay ‘por detrás’ de una presencia, de traer a presencia la ausente. Pero, ¿cuál es, en este caso, la presencia, el fenómeno, a partir del cual lo ausente se hace a-presente? Es interesante el cariz que adopta la argumentación pues recurre al lenguaje común, a las expresiones por las cuales mentamos al otro, al factum de un lenguaje cuya tematización, al menos aquí, no es explícita: “Puede ofrecernos una primera directriz el sentido literal de ‘otro’, de ‘otro yo’. *Alter* quiere decir *alter ego*” (Husserl, 1973, §50, p.140). La presencia del otro surge por su radicación en el lenguaje. Ni intuición originaria ni inferencia lógica, él es expresión, materialidad significante. ¿Será entonces, como apunta acertadamente Derrida (1967), que lo que se nombra como modificación de la presentación, en realidad, la condiciona, fisurándola a priori? El recurso a la sustancia material del lenguaje, el hecho de que aparezca entretejido en el ámbito de la pura idealidad (y con él, como veremos, el de la materialidad del otro) perturba sin querer la serena idealidad del yo. Que el lenguaje se encuentre intermediando en todo este juego de presencia-ausencia, acercando un fragmento de existencia a los dominios de la mónada clausurada en sí misma, es cosa que debería llamar la atención. Pero esa reflexión no tiene lugar aquí. No parece casual, pues, que se abandone sin más la senda que podría conducir a indagar en los efectos de un lenguaje heredado, a examinar cómo el lenguaje ordinario contamina desde dentro la presunta pureza de la idealidad trascendental, y que la investigación, repentinamente, dé un vuelco: “Supongamos ahora que otro hombre entra

en nuestro campo perceptivo”, se nos dice promediando el §50 (Husserl, 1973, p. 140). Lo importante a ser resaltado –pues tiene lugar, de acuerdo con Iribarne (1988), un giro de Husserl en su planteamiento del tema– es que la experiencia del otro se sitúa en el campo de la *pasividad*: no es el yo el que pone al otro, sino que éste me viene dado en forma pasiva. Por primera vez, mi yo resulta afectado por otro que entra en el campo de mi visión y del cual tengo que dar cuenta. La percepción pasiva de un cuerpo provoca la primera ruptura del aislamiento. Pero, ¿cómo reconocer que esa alteridad es un ‘humano’? El procedimiento que pone en juego la intencionalidad es el de la “transferencia aperceptiva” [*apperzeptiven Übertragung*], “aprehensión analogizante” [*analogisierende Auffassung*] o “aprepción asemejadora” [*verähnlichende Apperzeption*] (Husserl, 1973, §50, pp. 140-141). La transferencia por semejanza excluye la percepción y comprobación directa, auténtica y primordial “de los predicados de la corporalidad [ajena] viva específica”, pues lo único directo y puro sigue siendo el yo. De este modo se asignan al otro los caracteres que pertenecen originariamente al yo. (Proyectar en el otro mis propios atributos, ¿no presupone que lo reconozca de antemano como ‘humano’? Pero, ¿no es esto precisamente lo que se estaba buscando?). A partir del ‘reconocimiento’ del otro como análogo, la segunda forma de síntesis pasiva que permite que los elementos aislados se sumen y por “contagio intencional” se agrupen y formen unidades más amplias, es la ‘parificación’ [*Paarung*] originaria o ‘asociación parificadora’: “La parificación, el configurado surgir como par y, luego, como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencionalidad psicológica)” (Husserl, 1973, §51, p. 142). Producto de este procedimiento universal, la vida comunitaria resulta equivalente a la suma de las partes: no es otra cosa que la multiplicación asociativa del ego. Al hacer de las mónadas los componentes últimos y núcleos elementales de lo real, la propuesta decanta en una ontología pluralista en el que lo social aparece como multiplicidad irreductible de sustancias independientes. Ellas se hallan animadas por una teleología que las lleva a estar “una junto a otra”, atraídas hacia su igual. Del mismo modo que el presupuesto de la armonía, esta tendencia natural elimina de antemano toda posible problemática inherente a la convivencia con los otros. Incluso, lo que del otro hay de inaccesible en relación con su psiquismo, se supera por la decodificación de los “indicios” y “señales” corporales: toda una región, que podría calificarse de semiótica,

se dibuja a partir del §52. Pero además, la mención de la estructura indicial del sujeto permite estrechar el anudamiento entre lenguaje y subjetividad mencionada más arriba.<sup>1</sup> En efecto, se nos dice que la conducta del otro, manifestada a través de su gestualidad corporal, es señal. Ahora bien, comparada con la expresión (*Ausdruck*), a la que se dotada de pleno significado ubicándosela en el ámbito de la pura idealidad, la señal (*Anzeichen*) es pura exterioridad, no expresa nada, es sin significado (*Bedeutung*), conforme a su tratamiento sumario en las *Investigaciones lógicas*. De ahí que si el otro se me da como señal es que, literalmente, se mantiene ajeno a mí y, además, en sentido estricto, no *expresa* nada. No es que no tenga ninguna clase de significación (de hecho, alude a un campo de sentido por remisión indicial) sino que no está a nivel de la plenitud y pureza del sentido que sólo puede advenir *en el diálogo solitario del alma*. La expresión no existe sin intención, ánimo o espíritu. La intencionalidad pura (pre-expresiva: posibilidad de un querer decir puro) sólo se da en el monólogo, en la suspensión de un diálogo con el afuera. El afuera acusa siempre un resto de impureza, de exterioridad. Por ello el indicio es fenómeno extrínseco y empírico. La alusión indicativa (*Hinweis*), propia del otro, se distingue así de la demostración (*Beweis*) evidente y apodíctica, carácter que reviste la experiencia del yo. Que se diga que el otro es indicación significa entonces que es un cuerpo en el mundo: una no presencia irreductible, una no-vida, una no-originariedad (Derrida, 1995).

El último procedimiento a fin de *dar el paso* es el que recurre a la imaginación (§54). Artífice de toda una topología de la emocionalidad humana, la imaginación permite el desplazamiento del *aquí* al *allí* y viceversa (§54). La importancia de esta operación, que Julia Iribarne (1988) sitúa en los inicios de la reflexión husserliana sobre el tema (años 1905-1910), es que ubica la espacialidad como punto de apoyo de la experiencia de la alteridad. La disposición espacial del allí no se me da directamente, sino que debo evocarla reproductivamente a partir de mi ubicación en el aquí. La imaginación facilita el emplazamiento ‘como si’ yo mismo estuviese allí. Pero mi lugar propio primordial no es ese, por eso es puramente hipotético. Mi lugar es este. De ahí que el sentimiento de *empatía* [*Einfühlung*] reúna, como capacidad perteneciente a la esfera psíquica superior, buena parte de los procedimientos recogidos hasta ahora: ella

---

<sup>1</sup> Ha sido Derrida (1967) quien ha explorado a fondo la doctrina de la significación en el filósofo, y a quien habremos de acudir para aclarar este momento esencial de la meditación en el que reflexión trascendental se enlaza imperceptiblemente con una semiótica.

es comprensión del otro “desde mi propio comportamiento en circunstancias afines” (§54, p. 184, p. 149). Es ponerse ‘en el lugar de’ el otro. En ello estriba justamente la ubicuidad de la imaginación, que permite extender artificialmente, como ya lo había visto Hume, los límites parciales y estrechos de la inclinación natural para abarcar a otros que no pertenecen a mí círculo íntimo. La empatía es la ventana con que cuenta cada mónada para relacionarse con las otras. Definida, como lo ha hecho Edith Stein (1989), como conciencia o perspectiva con la cual abordo una persona ajena, y concebida para responder a la demanda de contacto con otro que reviste el carácter insuperable de la trascendencia, la empatía es el puente merced al cual las vivencias del otro me son alcanzadas en su diversidad. La empatía tiene el carácter de una *experiencia* específicamente humana cuyo primer objeto es el cuerpo físico. Involucra por tanto la comprensión (*Komprehension*) y la interpretación (*Interpretation*) de la dimensión corporal de otro yo como los contenidos de su esfera psíquica, lo que abarca además su mundo entorno. Acto de comprensión e interpretación a la vez, la empatía nos da “un tipo peculiar de objetualidad”. Será esta categoría fundamental la que aporte el pensamiento husserliano a la construcción de una hermenéutica de la alteridad.

Para finalizar. Aunque tal vez no nos asista la justicia al someter un texto complejo a un desarrollo por demás escueto, lo cierto es que muchas de las dudas que despierta no se dejan despejar aún con el ejercicio de una hermenéutica atenta y respetuosa hacia lo que constituye, sin duda alguna, un aporte valioso a la comprensión del problema intersubjetivo: ¿Qué relación hay, en efecto, entre el ego trascendental y la comunidad trascendental? ¿Forman parte del mismo campo? Por su parte, que la esencia de esa comunidad monádica tenga que ser la armonía es algo que se presupone sin más. ¿Cómo se explica la emergencia del conflicto desde el presupuesto apriorístico de la armonía y sin apelar a su constatación fáctica o empírica? Habrá que dirigirse a otras fuentes para dar satisfacción a este aspecto de la filosofía husserliana la que, no obstante, no ha dejado de ser marginal.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Remitimos a *Husserls Staatsphilosophie*, de K. Schumann (1988), quien se ha referido in extenso a esta cuestión. El horizonte de la comunidad monádica, precisamente por ser mundanal, es histórico. Lo cual presupondría la posibilidad de la ruptura y el perjuicio concomitante en relación a la actualización de determinadas intenciones. Es decir que la comunidad del amor, que es a la que conduce naturalmente la armonía de las mónadas inherente a la intersubjetividad trascendental, llevaría implícita la posibilidad de su contrario: la desunión, la dispersión, la atomización generalizadas. Este peligro, que amenazaría el movimiento teleológico inherente a las mónadas, debe entonces ser evitado. Si bien no tematizado a fondo por Husserl, es el Estado quien debe asumir esta función: la de impedir la discordancia social

Como se deja ver en la literatura crítica sobre el filósofo, la fundación de la comunidad intersubjetiva resulta problemática para el propio filósofo desde los mismos inicios de su especulación. Ya en las *Conferencias de París*, impartidas en febrero de 1929, Husserl intenta salvar los múltiples problemas que el tema de la alteridad le presenta a través del salto a la esfera trascendental cuya formulación se reproduce en las *CM*, según hemos visto. Pero la distancia entre lo trascendental y lo mundano, y los deslizamientos frecuentes del plano natural al trascendental, no sólo dificultan distinguir lo que hay de empírico y de apriorístico en la constitución del otro (y de lo social como correlato), sino que explica los constantes zigzagueos del autor en torno a la cuestión. Por otra parte, si lo que se trata es de *demostrar* cómo el otro es posible, es porque no puede *mostrar* la necesidad de su aparición. Así, el problema del otro termina siendo un problema exterior, innecesario para la experiencia fenomenológica pura. La que abre la puerta al otro es la *suposición* de su presencia, no su inevitabilidad. Convertida en mero dato fenoménico en las lindes del propio yo, la alteridad no resulta así más que una modificación del ego, un reflejo en el recinto de la mónada originaria, un *analogon* del sí mismo. La expresión *alter ego* no está mejor acuñada para dar cuenta de esta experiencia por la cual el otro es apenas una duplicación del propio yo. A partir de este momento –en el que se alcanza, creemos, la única certeza o conclusión que se mantendrá a lo largo de toda la producción de Husserl respecto de la fundamentación de la alteridad– el otro no dejará de ser más que un reflejo, un eco en las profundidades del propio yo. Sin embargo, esta premisa no dejará nunca de ser problemática. Pues lo que la vida natural constata no es armonía sino discordancia, no acuerdo sino lucha. El otro no es simplemente un análogo a mí, un igual: es Otro.

---

fundamental a partir de un derecho de coacción insuprimible. Con lo cual es factible concluir que para Husserl justicia y enemistad no son instancias *a priori* ni datos de experiencia sino factores simplemente posibles que deben ser desalentados. El disentimiento estaría visto como posibilidad impropia y el Estado como una instancia puramente exterior destinada a evitarlo. Ciertamente, excedería ampliamente los límites de este trabajo ahondar el concepto de Estado en Husserl pues, en sentido estricto, lo que este autor plantea en el marco de su fenomenología es más bien una ontología de la sociabilidad fundada en el individuo. Lo que sí nos permitimos señalar es cómo una concepción del poder político en términos de ‘deber ser’ y como instancia de coacción se muestra deducible a partir de los presupuestos intersubjetivos que se vienen desarrollando.

### 3. La constitución del otro en Hegel

Señalábamos que Husserl tiene que *probar*, desde el punto de vista del sujeto trascendental, cómo el otro es posible. Hegel, por su parte, aborda el problema del otro desde una doble perspectiva, que es lógica y fenomenológica. De acuerdo con la primera, el otro se deduce lógicamente de la dialéctica inherente al algo, mientras que conforme a la segunda, el otro es lo que aparece, lo que irrumpe sin previo aviso, una interferencia contingente. No se trata de un algo en general sino de un otro específico: una autoconciencia.

Veamos. En la *Wissenschaft der Logik* (en adelante *WL*), el punto de partida para el desarrollo de la alteridad es el algo, el ente determinado; su aparecer es resultado del traspaso del ser y la nada, dialéctica que es previa a su determinación. De este modo, la posibilidad de la determinación del ente está puesta en el devenir como unidad del ser y la nada. Por obra de este movimiento, de un traspasar que supone negar la unilateralidad y la separación de los momentos, el ser indeterminado deja de ser abstracto para ser determinado: es ‘algo’. Pero en la medida en que *se pone*, el algo pone la negatividad fuera de sí. Esta negatividad, en tanto es de la misma naturaleza que el algo, es un ente, pero un ente distinto del algo, un otro del algo, un ente que sólo negativamente puede ser indicado. De este modo, el otro está puesto en el ponerse del algo. Recíprocamente, en tanto el otro es también algo, el algo primero deviene ‘un otro para el otro’.

Como se ve en esta primera dialéctica, y se comprobará en todas las demás, la determinación está dada por la negación: algo *es* en la medida en que *no es* lo otro. Lo mismo sucede en la relación de las conciencias entre sí. Todo posicionamiento es ubicación frente a otros de los que me diferencio al negarlos (‘yo *no* soy lo otro’) y en relación a los cuales obtengo una identidad (una positividad: ‘yo soy esto’) que es relativa y móvil, que no podría nunca mantenerse fija: el plexo de relaciones en el que me hallo es siempre distinto. Por tanto, lo que hace posible la particularidad de una existencia no es su esencia, o su abstracción, sino al contrario, su relación, su ir más allá de sí. No es dable identificar un ente haciendo abstracción de su relación con otros entes, pues lo cierto es que “Outside of my relations to the others I am nothing, I am

only the cluster of these relations...” dirá Žizek (1993, p. 131).

El momento del desdoblamiento del algo en su otro muestra cómo la positividad del algo necesariamente viene acompañada por la negatividad del otro, es decir, por la positividad de lo negativo. En tal sentido, no hay punto de anclaje firme sobre el cual partir seguros, como si fuera posible decir lo que es algo sin apelar a su diferencia con un otro. La relación entre los entes parece circular en la medida en que ninguno tiene un atributo por sí mismo; la constitución de sus respectivas determinaciones es recíproca, e incluso, contingente, porque no se puede determinar *a priori* qué cualidad será determinante para la subsistencia de uno frente a otro. Somos, en ese sentido, un efecto de esas relaciones, no un punto de partida.

Es lo que vemos en el enfrentamiento de las autoconciencias en la *PG*. Como anticipamos, sostenemos que la dialéctica del algo y el otro desarrollada en la *WL* ilumina esta relación entre alguien y el otro. Un otro que es puesto simultáneamente por el existir de la autoconciencia. Ese existir adopta en principio la forma específica de la negación de la vida, de la vida propia y de la ajena. Y esto es lo que hace tan rica la experiencia fenomenológica, porque la apertura lógica que acabamos de ver en la relación del algo y su otro toma un vuelo excepcional en la aparición de la autoconciencia. Ésta se encuentra en la dimensión del algo propia del terreno de la lógica, pero debe hacer la *experiencia*. Así, no resulta insensato aseverar, con Butler (2012), la intrínseca imbricación de lógica y fenomenología, en el sentido de que en esta se prefiguran (encarnan, ejemplifican) las relaciones lógicas que se configurarán en aquella. Lo que la figura del nosotros ve desde su perspectiva lógica no puede ser visto por la conciencia, pero es la condición de posibilidad de su experiencia, de ese recorrido violento, angustiante, por el cual la conciencia niega la necesidad del otro. En otras palabras: si el nosotros reconoce la lógica de la relación en los términos de la *WL*, la conciencia es la que hace la experiencia de esta relación, la que pone en escena su relación con la alteridad de manera dramática.

### **3.1. La aparición de la alteridad en la *Phänomenologie des Geistes***

El primer tramo de la conciencia en sus tres momentos fundamentales (certeza sensible, percepción y entendimiento), está marcado por el supuesto de que el mundo es diferente

de ella misma; de este modo lo contempla como si fuese algo completamente externo, como si allí residiera una verdad que le es ajena y que es preciso des-cubrir. Fascinada por él, su pauta le marca que ese mundo sólo se mostrará tal cual es en tanto y en cuanto ella se comporte pasivamente y lo refleje simplemente. Sobre el final, el fenómeno de la fuerza - entendido sucintamente como algo que no aparece pero que sin embargo es decisivo para el aparecer, que relaciona los momentos de interioridad y exterioridad inherente a todas las relaciones - revelará a la conciencia la importancia de pensar la diferencia interna y forzará al entendimiento (sin conseguirlo del todo) a comprender el movimiento como unidad vital, no como una serie de momentos discretos: la unidad del fenómeno impelida por la fuerza hace de éste un movimiento incesante y dialéctico. Esta comprensión, que hubimos de abreviar, anticipa lo que luego tendrá lugar bajo el concepto Vida.

Aparentemente estamos muy lejos del lugar adonde queremos llegar. Pero lo que una lectura atenta nos muestra como resultado de este primer apartado es no sólo que la fuerza aparece como movimiento constante entre realidad interior y manifestación, sino que exterioridad y alteridad se muestran necesarias para que algo en general devenga real. En efecto, la fuerza es en general apremio por encontrar una determinación, es el esfuerzo de lo recóndito por emerger y de lo principiante por darse una forma. Pero también mantiene una tensión entre lo que aparece y lo que se frustra. El juego de fuerzas, en cuanto presenta ya en sí la infinitud, resulta fundamental para la transición al momento intersubjetivo, pues plantea que esa exterioridad del mundo sensible, que se pensaba completamente ajena a la conciencia misma, está esencialmente relacionada e implicada con ella.

La nueva pauta de experiencia que sostendrá la autoconciencia es entonces que la esencia no está fuera sino dentro de la propia conciencia. Todo está encaminado a que se inicie un nuevo periplo de la conciencia al interior de sí hacia ella misma; todo está preparado para su ingreso al reino de la verdad. Pero todo este camino, dispuesto y posibilitado por la noción de fuerza, resultaría inconcebible si no fuese además por el descubrimiento del motor que desde el principio la impulsa en su viaje: el deseo (Kojève, 1987). Que la realidad del deseo aparezca recién aquí, que su escamoteo en los momentos previos del relato prive al lector del reconocimiento de su concreta operatividad, es muestra de que es preciso atravesar determinadas experiencias para que

algo se nos muestre; que es en la expresión de ese recorrido donde se muestra su realidad. Pero la expresión aquí no es lenguaje de idealidad que necesite del entrecomillado pues anhela otro lenguaje para decir-se. Es en las marcas concretas del discurso real, en una narrativa, que se da el aparecer de lo que estaba siempre ya presente. Y esta misma discursividad no es ajena sino que es parte de esa experiencia. La encarnación en un relato con sentido nunca deja intactas las experiencias pretendidamente inefables sino que las transforma. Es una forma de reflejo y de objetividad que determina, un modo del para-sí. El lenguaje no es un agente extraño del que se quiera prescindir para el propio descubrimiento. Es, ciertamente, una forma de extrañamiento, pues el sentido adopta una externalidad que tiene sus propias maneras, su propia organización interna y unas reglas; pero es una externalidad que muestra y descubre. Es el primer espejo de la conciencia itinerante.

Autoconciencia, decíamos, implica tener certeza de su esencialidad, no verdad. La unidad con el mundo se debe realizar ahora a través del deseo [*Begierde*], apetito, que sólo se distingue del apetito animal por su reflexividad. El §167 de la *PG* indica que el deseo es el modo por el cual autoconciencia se dirige hacia el mundo para ser consumido, para satisfacer su apetito y para reproducirse. Es deseo de algo ‘otro’. Pero es también deseo de sí. La solicitud con que la autoconciencia apetente se dirige al otro no es más que la medida de su afán por destruirlo, por negarlo. Negación para lo cual necesita confirmarlo en su existencia, aunque esto de momento no lo sepa. Como síntesis de movimiento de alteridad, es deseo de sí y del mundo, con lo que la conciencia corre el riesgo de quedar atrapada en los extremos del apego por los objetos o del narcisismo. La alteridad, sin embargo, en la medida que pone de relieve la distancia ontológica, en que reacciona de diversos modos al afán destructivo y solicitante del deseo, puede convertirse en fuente de sufrimiento para el sujeto. Por eso la autoconciencia se revelará como retorno desde el ser otro, como recuperación de sí a través de otro, en un esfuerzo por superar la brecha entre conciencia y mundo.

Pero nos estamos anticipando al final. Deseo es de momento apetito, necesidad de consumir objetos, de consumir la destrucción de la alteridad, de lo que el sujeto no es. Por eso es negación determinada: si yo no-soy lo otro, entonces lo deseo. El yo-no-soy lo otro • que Husserl ubica en un nivel puramente especular• incita al yo y lo

fuerza a salir de sí. En otras palabras: el no ser lo otro no adopta aquí la forma del reflejo sino que es *puesta en acto*. Acción que no tiene que ver con ninguna relación armoniosa *a priori*. Pues lo que el deseo interpreta de esta diferencia, el modo en que ejecuta la negación determinada, no es en principio respetando la independencia del objeto sino aniquilándolo. Pero, ¿qué desea exactamente el deseo? Se desea a sí a través de otro, desea a otro a través de sí. Lo que desea, en verdad, es la vida (aunque ella no lo sepa), es este movimiento que no permite la clausura, que no deja estables los momentos. Concepto dionisiaco por excelencia, del que luego abrevará Nietzsche, ella es “delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez”, como señala el mismo Hegel en el prólogo a la *PG*. Al ser totalidad que abarca simultáneamente la formación y disolución de figuras, la vida es una fuerza que unifica finitud e infinitud, venciendo con ello las limitaciones del entendimiento cuando queda estancado en la oposición abstracta de sus determinaciones. En verdad, la vida es autoconciencia que no se sabe, y la autoconciencia es vida que tampoco se sabe. En su homonimia e identidad, se reclaman y se rechazan. Por ello, característico de su mutua operatividad es tender a la unidad y a la diferenciación de sus elementos, a la fluidez de las diferencias como a la disolución universal. Y si, como ha notado Gadamer (2000), no es por la vida que se inicia el camino fenomenológico, es que el hilo conductor hermenéutico en la primera parte (conciencia) se halla dominado por el interrogante acerca de cómo puede la conciencia llegar a ser consciente de sí. En ese sentido, la *PG* se inscribe en la tradición filosófica que, comenzando por las meditaciones cartesianas, culmina en la *Crítica de la Razón Pura*. ¿En qué consiste entonces la novedad de la reflexión hegeliana, que parece en este punto preciso ubicarse en el mismo camino que transita Husserl? La productividad de la reflexión va a residir en que la autoconciencia va a mostrarse como la verdad de la conciencia. Por eso, una vez que la conciencia se abre a la vida y ella se le muestra con todo su esplendor, “ya no necesita probar su capacidad de penetración en la vida; antes bien, ésta brota y se dispersa en ella” (Albizu, 1999, p. 119). De ese género total omniabarcante, “que alberga en sí todo lo finito y limitado”, constituyéndose en principio “que engendra y alumbrá, que saca todos los entes de sí y los llama de vuelta a sí” • como describe magistralmente Fink (2011, p. 227)• es que hace su aparición la figura de la autoconciencia. O más bien: la autoconciencia es tal cuando reproduce para sí este movimiento de diferenciación y desdoblamiento, de

alienación y encuentro consigo misma. La autoconciencia es, de este modo, dual: se encuentra en otro ente independiente *como* otro; pero este otro no es otro sino ella misma. En definitiva, ella ya era otro.

Hundido en la vida, envuelto en su juego de consolidación y disolución perpetuos, el sujeto se va a ver incitado por su eterno fluir. Si pudiese, por un momento, sustraerse de su dialéctica, el sujeto volvería a la situación de contemplación, a una distancia que es señal de su exilio ontológico. Pero la autoconciencia ha superado este estadio, esta distancia, pues es deseo: “es ist *Begierde*” (Hegel, 1995, p. 270). Y como la vida es prolífica, son infinitos los objetos que pone a disposición de un deseo que es constitutivamente insaciable e insatisfecho. En la medida en que los objetos proliferan y lo incitan, se ensancha, expande sus propios límites. Pero aumenta también su sufrimiento. La única manera de poner fin a este mal infinito, de verse envuelto en una trampa que lleva a la desesperación, es que su objeto sea otro, que sea otra autoconciencia. Es decir, alguien que puede hacer el mismo proceso de negación que ella poniendo coto a su negatividad insaciable. La intencionalidad, en este caso, no es la de un sujeto trascendental, sino la del deseo, que se dirige poniendo en acto el dominio de su reflexividad. Reflexividad que cancela, preserva y trasciende la diferencia, que a través del otro vuelve a sí para completarse y conocerse. La imagen de sí, incompleta en un inicio, sólo se verá vería restituida en su plenitud (aunque nunca del todo) cuando la expresión máxima de ese deseo le permita reconocerse como tal: como sujeto deseante, carente. Por el momento, la conciencia se comporta con el otro como con los objetos comunes y corrientes: desea aniquilarlos, consumirlos, privarlos de su independencia. Toda alteridad debe ser sometida o destruida, es decir, debe ser dependiente de la autoconciencia. En este proceso de confirmación, se llega por fin al encuentro con otra autoconciencia. No es, de nuevo, un encuentro pacífico o armonioso, sino un momento de lucha. Y de lucha a muerte, donde ambas conciencias ponen en riesgo su vida para afirmar su momento esencial, su certeza de sí, su autoconciencia. Lo que ellas quieren en esta lucha es ser reconocidas cada una en su independencia. En su libertad. “Y solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad...” [Und es ist allein das daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit ... bewährt wird] (Hegel, 1995, p. 280). El relato alcanza nuevamente aquí alturas dramáticas que fuerzan la identificación del lector. Y, otra vez, no es otro que el lenguaje concreto de la vida el que tiene que ser

invocado y no otro. No es la voz del filósofo la que se alza con toda su pureza, sino la del cuerpo de una palabra que se pone para que el logos se invista de ella y se empape de toda su materialidad. Imposible no hacer referencia a estas puntualizaciones discursivas y es útil además traerlas a colación, porque en el fondo hay en ambos filósofos una relación con la palabra (que es otra también) que hace palpable el modo en que se concibe la relación con la otredad.

Decíamos que las conciencias desean verse reconocidas. Pero el campo de posibilidad de reconocimiento con otro igual no parte aquí de un punto a priori que iguala lo diferente. El concepto de reconocimiento desarrollado en la *PG* es un movimiento especular simétrico entre dos conciencias, que hacen en la otra lo que hacen sobre sí. “*Se reconocen, pues, como reconociéndose mutuamente*” [Sie *anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend*] (Hegel, 1995, p. 115, p. 276). A diferencia de Husserl, la experiencia del otro no es pasiva. Pero tampoco es unilateralmente activa. El reconocimiento es una acción intersubjetiva: cada una es mediada por la otra; e incluso, en un principio, lo es de manera violenta: está atravesada por la lucha, por el conflicto. Y es que lo que aparece ante el yo es una cosa viviente, un otro en general, que irrumpe de modo completamente contingente. (Recordemos que en Husserl a la conciencia se le aparece un hombre, un cuerpo físico vivo humano). Pero el yo es un objeto para el otro también. De ahí que el enfrentamiento de las conciencias sólo sea para nosotros, dirá Hegel. Para ellas, cada una se enfrenta a un objeto que niega su autonomía. El otro no es supuesto antes de ser enfrentado. Y el carácter activo de este encuentro agonal implica que el reconocimiento no es seguro, muy por el contrario: la lucha trae aparejados varios resultados posibles: la muerte de ambos, la muerte de uno o de otro, el sometimiento de uno o de otro. En ningún caso se da el reconocimiento de manera inmediata, aunque solamente en los últimos dos casos la dialéctica continúa. El verdadero otro será el amo para el siervo. Pero al fundarse en una relación desigual, no logra el reconocimiento arriba indicado: “*Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden*” (Hegel, 1995, p. 286). Falta un largo trecho para que éste se logre en el seno de una comunidad ética, resultado de la lucha con otras comunidades, ninguna necesaria ni a priori, todas contingentes e históricas.

Podríamos proseguir. El encuentro con el otro es multifacético y rico en matices.

Las experiencias son infinitas y se imbrican una en otra en transiciones sutiles y dramáticas, no aparecen como meros estratos superpuestos. Y como en la vida concreta, en la que no se agotan, su exposición tampoco tendría fin, pero este trabajo tiene un límite. Lo que nos interesa remarcar, con lo dicho hasta aquí, es que así como la *WL* demuestra el desdoblamiento necesario de toda existencia - desdoblamiento que en su aspecto negativo es un espacio lógico, una apertura, una nada determinada - la *PG* muestra cómo ese lugar sólo puede ser llenado por un ente o por otra autoconciencia. La apertura está dada en la medida en que el yo no se sostiene a sí mismo si no está mediado por un otro en general. De ahí que no sea necesario *probar* - como sí debe hacerlo Husserl - la posibilidad del otro.

#### **4. Conclusión**

Recapitulando los puntos anteriormente desarrollados, si para Husserl hay un momento pasivo en la constatación del otro como otro, el sí mismo tiene que probar asertivamente su existencia. Como se ha visto, desde el punto de vista de la lógica hegeliana esto no es posible, porque el punto adoptado es el de la pura razón, para la que el otro se deduce necesariamente; tampoco es posible desde el punto de vista fenomenológico, porque se trata de una experiencia, una de las grandes experiencias u acontecimientos de la conciencia, de cuya descripción se ocupa el ‘nosotros’. Es decir, se trata de una realidad susceptible de ser vivenciada y descripta, nunca de ser probada. Ello nos lleva a una de las claves de la diferencia en relación al tema de la intersubjetividad, la cual se halla en el punto de partida desde el cual cada uno aborda el tema en cuestión: mientras que Husserl parte de la subjetividad trascendental, para Hegel, en cambio, el sujeto es resultado: lo primero es la vida, es el ser, de cuyo movimiento diferenciador surge la individualidad que siempre es por su relación con otra. Husserl parte del solipsismo de la conciencia para llegar a la comunidad; para Hegel, por el contrario, no hay alguien sin otro, no hay sujeto sin intersubjetividad. Para Husserl las cosas y el otro están en la conciencia como imagen, como representación y aún, como espectáculo. El otro es tan sólo un “fragmento de determinación de mí mismo” (§48), una suerte de modificación de nuestro ser psíquico, sin que las angustias, los desvelos y los miedos del otro logren realmente perforar el cerco del yo. La misma mediatez de la intencionalidad hace que el otro alcance un estatus representativo, de modo que no está él mismo ahí, “jamás puede

llegar a estar él mismo ahí” (§50). Es una presentación, una “trascendencia inmanente”. La experiencia del otro, agonística en el caso de Hegel —atemorizante, desgarradora, en su manifestación más extrema: no se es nunca el mismo después de la angustia disolvente tras haber sufrido la amenaza de muerte por otro— sólo se vive en el caso husserliano como pasividad, en una dimensión puramente perceptiva.

Finalmente, para Hegel el espíritu es reconocido como la efectividad ética concreta que subsume a la conciencia y a la alteridad en el elemento de la inmanencia, mientras que en Husserl esta inmanencia sólo se da en el plano de la conciencia subjetiva. Desde el punto de vista hegeliano, no se trata de una identidad tranquila, sino que procede por negaciones, escisiones, desgarramientos, que son justamente los que transita la conciencia camino a la intersubjetividad. El espíritu objetivo se desarrolla por medio de múltiples pueblos que luchan por el reconocimiento y, en su forma moderna, por múltiples estados, porque un estado es un estado entre estados. La trascendentalidad husserliana elimina estos momentos de tensión y desgarramiento. La parificación, la analogía, la semejanza, borra todo indicio de posible conflictividad. Y la comunidad de mónadas podrá, en su desoladora y atroz indiferencia, cumplir sin sobresaltos el sueño kantiano de la paz perpetua.

### Fuentes

Hegel, Georg Wilhelm Friedric (1995) *Fenomenologia dello Spirito*. (Edición bilingüe. Traducción al italiano de Vincenzo Cicero), Milano: Rusconi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedric (1948) *Wissenschaft der Logik Leipzig* (Ed. de Felix Mainer). [Ciencia de la Lógica. (1968) Traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar].

Husserl, Edmund (1973) *Husserliana 1, Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, The Hague, Netherlands (Ed. de Martinus Nijhoff). [*Meditaciones cartesianas* (1986), Traducción castellana de José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE]

### Otras referencias

Albizu, Edgardo (1999) *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones-UNSAM.

Butler, Judith (2012) *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, Jacques (1995) *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.

Fink, Eugen (2011) *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Herder.

Gadamer, Hans George (2000) *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Teorema, Cátedra.

Heidegger, Martín (2006) *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza.

Iribarne, Julia (1988) *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Kojève, Alexander (1972-1973) *Introducción a la lectura de Hegel*. La Pléyade: Buenos Aires.

Kojève, Alexander (1987) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. La Pléyade: Buenos Aires.

Lorda, Andrés Simón (2001) *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Caparrós editores.

Liotard, Jean, Francois (1989) *La fenomenología*. Trad. Aida Aisenson de Kogan. Barcelona: Paidós.

Ricoeur, Paul. "Husserl y Hegel sobre la intersubjetividad". En (2000) *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.

Rossi, María José, Muñiz, Marcelo (2008) "Saber absoluto, saber del límite. Desazón, olvido y contingencia en la *Fenomenología del Espíritu*". *Revista Praxis Ediciones de la Universidad Nacional de Costa Rica* 61, pp. 87-112.

Stein, Edith (1989) *On the Problem of Empathy*. Washington, D.C: C.S Publication. Schumann, Karl (1988) *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg, Munchen: Karl Alber.

Zizek, Slavoj (1993) *Tarryng with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press.

*Artigo recebido em julho de 2011*

*Artigo aceito para publicação em outubro de 2012*