

LA INTERSUBJETIVIDAD Y LO TRASCENDENTAL

Una lectura de la Quinta Meditación Cartesiana de E. Husserl y su recepción en P. Ricoeur y M. Henry

INTERSUBJECTIVITY AND THE TRANSCENDENTAL

A Reading of E. Husserl's Fifth Cartesian Meditation and it's Reception in P. Ricoeur and M. Henry

Federico Amadeo¹ (UNSAM)

famadeo@hotmail.com

Recibido: 05/2017.

Aprobado: 09/2017.

Resumen

El presente trabajo consiste en un examen crítico de la *Quinta Meditación Cartesiana* de E. Husserl, en donde el filósofo aborda el problema de la constitución intersubjetiva del mundo. Aquí se recorre la estructura argumentativa de Husserl en vista a problematizarla, a partir de una doble toma de distancia: por un lado, del idealismo trascendental —el enfoque por el que se define la fenomenología husserliana— respecto de las configuraciones conceptuales que se hallan en el texto; y, por otro, del grueso de la tradición fenomenológica —representada, en esta oportunidad, por los aportes y revisiones a la temática de P. Ricoeur y M. Henry— respecto a dicho enfoque.

¹ Lic. En Filosofía -UNSAM (2016). Tesis de Licenciatura: La Intersubjetividad y su Repercusión en la Tradición Fenomenológica, Una Lectura de la Quinta Meditación Cartesiana de Edmund Husserl, nota: 10 (diez). Directora de Tesis: Graciela Ralón. Promedio de cursada: 7. 91 (siete noventauno). Docente de Introducción a la Educación Universitaria del Curso de Preparación Universitaria – UNSAM (febrero-marzo 2017).

Palabras clave: TRASCENDENTAL. SUBJETIVIDAD. EGO. HORIZONTE. COMUNIDAD.

Abstract

The following text consist of a critical examination of E. Husserl's *Fifth Cartesian Meditation* in which the philosopher approaches the problem concerning the intersubjective constitution of the world. It goes over Husserl's argumentative structure in view of problematizing it, based on double taking of distance: on the one hand, of the transcendental idealism —the approach that characterizes husserlian phenomenology— with regards to the conceptual configurations that are found in the text in question; and, on the other, of the broader phenomenological tradition —represented, in this opportunity, by the revisions and imputs regarding the issue at hand of P. Ricoeur and M. Henry— with regards to said approach.

Keywords: TRASCENDENTAL. SUBJECTIVITY, EGO. HORIZON. COMMUNITY.

El presente trabajo se centra en una lectura de la *Quinta Meditación Cartesiana* (en adelante *V MC*) de la obra *Meditaciones Cartesianas* de E. Husserl, en donde el filósofo aborda el asunto de la intersubjetividad. Identificamos una importancia singular en este texto en tanto introduce dicha temática como una necesidad apuntada a subsanar ciertas dificultades que el mismo filósofo había detectado en su propio pensamiento; concretamente, el peligro de devenir solipsístico. Por ello es que ha sido concebido como un intento de fundamentar adecuadamente al mundo objetivo. Para tal fin, se centra principalmente en el Otro en tanto sujeto: sería necesario, en primer lugar, demostrar que los Otros existen como tales y no como meros objetos de conciencia y, luego, que se erija un sentido compartido del mundo a partir de una confirmación unánime de experiencias.

La *V MC* lleva la impronta de lo que su autor llama una “fenomenología trascendental”. Es precisamente este carácter de “trascendental” que será problematizado en esta oportunidad, en tanto y en cuanto distingue el planteo husserliano de otros abordajes que se enmarcan dentro de la misma tradición. Por un lado, analizaremos el sentido de este enfoque trascendental destacando sus alcances y límites para, luego, juzgar la estructura y metodología del texto que nos ocupa a través de este tamiz. Por otro, también expondremos el potencial de la fenomenología en cuanto tal -es decir, más allá de Husserl mismo-a través de los casos de P. Ricoeur y M. Henry como expositores paradigmáticos de la misma.

El objetivo de este trabajo consiste en elaborar un análisis crítico de la *V MC* a través de un doble distanciamiento: explicitando, por un lado, una distinción entre el enfoque trascendental y el texto en sí, en tanto éste haya sido abordado de una manera determinada, y, por otro, una distinción entre la fenomenología y el susodicho enfoque. Se trata de un intento de hallar en los dispositivos teóricos disponibles el potencial de subsanar cualquier error u obstáculo que presenta el texto que nos ocupa.

I. La VMC

El § 42 de la VMC comienza planteando un problema que se desprende como consecuencia de la investigación que Husserl venía desarrollando hasta el momento: si el mundo se constituye dentro de la vida reflexiva del *ego*, “¿No habría que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía?”². Para superar este obstáculo, no obstante, el abordaje debe permanecer sistemático en la exposición fenomenológica de lo propio del *ego* y hallar en este plano aquello que sea conducente al Otro.

El plano en el que se halla el análisis husserliano es el de la reducción, delimitada como nexos de la intencionalidad que constituye unidades sintéticas inseparables y que pertenecen a la esfera ya reducida³. La intencionalidad puede estar dirigida hacia lo ajeno. Ahora bien, dentro de esto está incluido el Otro. No obstante, al igual que todo lo demás del mundo objetivo, no tiene aún otra significación que la de correlato trascendental de la experiencia.

Lo primero que se desprende de este estrato fenoménico es el de una naturaleza. No se trata de la naturaleza “objetiva” (relativa al objeto) o propia del estudio de las ciencias. Más bien se refiere a la experiencia del cuerpo propio: “como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación...”⁴. Dicha experiencia invoca lo que Husserl identifica como el fenómeno del “puedo”, es decir, el potencial de dirigir el cuerpo de formas variables (por ejemplo, al percibir una mano a través de la

² HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Trad., José Gaos y Miguel García-Baró, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 135.

³ Vale aclarar aquí que se trata de lo que Husserl llama la “actitud trascendental” con lo que se está refiriendo no al sentido habitual del yo (en cuanto hombre) sino a una estructura constituyente de mundo.

⁴ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 143.

otra). De esta manera, se asoma un determinado “mundo”: la totalidad de vivencias propias de esta unidad psicofísica que soy yo, a lo que se le suma otro campo de sentido relacionado con el “puedo”. Se trata de un campo de sentido espiritual (valor y trabajo) que se asoma en esta reducción a la esfera de lo propio.

Dentro de esta esfera hallamos otro rasgo distintivo: la capacidad determinadora de la captación del objeto. Se trata de la determinación de los datos de la experiencia que parte de intuiciones parciales de un objeto y que conducen a las notas esenciales del mismo. A su vez, nos encontramos con que dicho contenido esencial ya está presente anticipadamente, aunque aún no explicitado, “a manera de horizonte”⁵. Lo mismo ocurre con el *ego* trascendental: ya estaba operante antes de la reducción. Por esta vía hallamos que en la autoexplicitación surge otra cualidad propia de la esfera egológica que es la temporalidad. Toda captación se da en un presente vivo que explicita la identificación del *ego* como quien *vive* esas vivencias: de este modo cobra conciencia de ser artífice de determinadas vivencias. Es a través de esta serie de explicitaciones que se revela la estructura universal del *ego*.

Además, hallamos en este estrato lo que Husserl llama “objetos trascendentales”. Se trata de aquellos propios de la sensibilidad, por ejemplo, el espacio⁶. Esto, pues, incluye al mundo entero en tanto los fenómenos del mismo puedan darse en estas coordenadas.

Con esto, al interrogar el sentido del Otro, teniendo en cuenta que su presencia no implica un acceso a sus vivencias o ser subjetivo, su *status* ontológico permanece una incógnita. Por ello es que hace falta indagar en la intencionalidad. Aquí es donde Husserl introduce la noción de *apresentación*, por

⁵HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 148.

⁶ “Pero, por otra parte, caen también dentro del alcance de esto ‘objetos trascendentales’; por ejemplo, los objetos de la sensibilidad ‘externa (unidades de multiplicidades de modos de aparecer), si tomo en consideración, en tanto que *ego*, puramente lo que, como objeto fenoménico espacial, está constituido de modo verdaderamente originario por mi sensibilidad propia, por mis apercepciones propias, como concretamente inseparable de ellas mismas”. HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 151.

la cual entiende la experiencia propia de cualquier cosa cuya suma de aspectos significativos no nos son accesibles de un golpe, pero que, precisamente por una intuición originaria, lo no perceptible de ella es, de alguna manera, anunciado. Así, por ejemplo, la cara lateral de una casa no se presente en simultaneidad con aquella que sí vemos, pero sí la podemos anticipar y, en principio, verificar. Empero, en el asunto que nos ocupa, está la dificultad de que lo presentado del Otro —su “cara lateral”— no nos resulta verificable. De hecho, “semejante cosa tiene que estar excluida a priori para aquella presentación que ha de conducir al interior de otra esfera original”⁷.

Quiere decir que la motivación que buscamos radica en un “entretrejimiento” en la presentación perceptual. En este caso, la esfera psíquica del Otro, apresentada por su cuerpo físico, se debería poder transferir de alguna manera a partir de la experiencia que tengo yo de dicha dimensión. El foco, así, está ahora puesto en una semejanza entre yo y aquel. Surge otra intencionalidad que recibe el nombre de *apercepción analogizante*. Por *apercepción* se entiende una comprensión de un solo golpe del sentido de algo. En concreto:

Toda *apercepción* contiene una intencionalidad que nos remite a una ‘creación primera’ en la cual un objeto de un sentido análogo se constituyó ante mí por primera vez. En virtud de ella se reúnen dos realidades diversas en una, y a partir de este acoplamiento. [...] La mayoría de las cosas de este mundo, desconocidas de un modo directo y personal, las conocemos de esta manera habitual, según su tipo⁸.

Esto quiere decir que toda *apercepción* nos remite a un núcleo de familiaridad de algo ya experimentado.

La primera consideración que se destaca en la *apercepción analogizante* es que, por un lado, el índice fundador de familiaridad del sentido presentado, por su necesidad, se halla en realización presente y “viva” y, por otro, que en el caso del extraño su propiedad no me puede venir a presencia, en tanto se trate

⁷ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 157.

⁸ XIRAU, Joaquín, *La Filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Troquel, 1966, pp. 196-197.

efectivamente de un análogo. Además, situándonos en este caso, tanto el *ego* como el *alter ego* se hallan *parificados*, lo que significa que se da un “contagio intencional”⁹ del sentido de un dato sobre otro. Ahora bien, ¿cómo se efectiviza esta transferencia de sentido? El cuerpo vivo ajeno cobra sentido como tal en virtud de su conducta: siempre cambiante pero acorde a mis expectativas de lo que puede un cuerpo propio. El cuerpo ajeno cobra, así, *status de análogo*. A su vez, hablar de analogía “respecto de mí” nos lleva a caracterizar esta experiencia de modo doble: por un lado, a partir de mi “captación” de mí mismo en mi mundo primordial y, por otro, a partir de la aparición del Otro, según el cual me “modifico” yo mismo, en tanto traslado el sentido que tengo de mí hacia él. Todo esto se desarrolla dentro de *mi esfera primordial*: “...en mi mónada se constituye apresentationalmente otra mónada”¹⁰.

Si bien podemos hablar ya significativa y confiadamente de una dimensión psíquica ajena, aún cabe destacar la posibilidad de un acercamiento mayor a ella, más allá de la imposibilidad de experimentarla directamente. Por ello es que esta sección del texto cierra con una reflexión en torno al espacio, o, con más precisión, en torno a la situación espacial del yo y del Otro. Los demás cuerpos físicos están situados “allí”, en tanto tome como referencia mi propia posición que es “aquí”. Todo esto, por supuesto, es variable gracias a nuestras respectivas kinestesias. Puedo, por esto, convertir cualquier “allí” en un nuevo “aquí”. Lo que hay que destacar aquí es que precisamente por esta variabilidad es que tengo “acceso” a la esfera subjetiva ajena: si me muevo hacia “allí” cobraría los mismos modos intencionales que aquel que previamente ocupaba este mismo lugar¹¹. Con esta consideración final, podemos finalmente concebir al Otro en su plena “independencia”.

⁹ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 161.

¹⁰ Vemos en esta exposición que “mónada” cobra un sentido particular en la filosofía husserliana. A diferencia de la concepción clásica de Leibniz, se entiende por “mónada” algo así como una totalidad autosuficiente de sentido. Husserl la usa en la *VMC* intercambiamente con “esfera”. HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 163.

¹¹ Existe un debate en torno a la viabilidad de este eslabón en la argumentación husserliana en virtud de su carácter de “imaginario”. Para una mayor aproximación a la contienda consultar la

Una vez que se ha dado cuenta del sentido del Otro comprendemos que, con un solapamiento de sentido entre mis vivencias del mundo y las suyas va construyéndose un sentido único para ambos. Esto quiere decir que en mis sucesivas asociaciones se va, asimismo, ampliando mi comprensión del mundo. En esto radica la importancia de la esfera intersubjetiva.

Lo primero que señala Husserl respecto del fenómeno de comunidad así descrito es la constitución de una común naturaleza. En rigor, lo que ocurre es que, como se ha visto, percibo al Otro *en cuanto tal* y asimismo tengo percepción del mundo objetivo, en tanto vivencia común de ambos. Si bien mi percepción del Otro es mediata, en la medida que no puedo ir más allá de mi esfera, este está contenido en ella: *otra mónada contenida en la mía propia*¹². Ahora bien, es necesario que el mundo experimentado por los otros confluya con la experiencia mía propia: “el mundo objetivo [...] Tiene existencia en virtud de la verificación unánime de la constitución aperceptiva lograda una vez [...] mediante el progreso de la vida experimentadora en unanimidad consecuente”¹³.

Esencialmente, es así como se constituye la comunidad monádica. Se trata de una comunidad de primer grado, lo cual significa que sobre ella se erigirán comunidades de orden superior. Es, también, una comunidad de *hombres*: en tanto “hombre” llevo el sentido de miembro de una comunidad del género humano. Sobre esta base se erige una esfera de vida superior que, sin embargo, es inmediatamente accesible a cualquiera en tanto consiste en formas concretas de vida: la vida cultural. En esta ocasión podemos hablar de dos tipos distintos de comunidad. Por un lado, la comunidad cultural concreta directamente accesible al hombre cuya vivencia lo hace parte de dicha cultura y, por otro, la comunidad de hombres -en tanto miembros del género humano- sin más.

Vemos ahora lo que ha significado la superación de la reducción realizada metodológicamente al principio. Hacía falta determinar el terreno “apodíctico”, lo

obra de Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, pp. 70-82.

¹² HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 173.

¹³ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 175.

que implicó depurarlo de todo posible sentido de “objetividad”. Luego de esta depuración vimos que quedó el estrato natural. No obstante, la constitución de sentidos superiores dentro de esta esfera queda totalmente excluida de la misma. El sentido de “humano”, pues, solo cobra significatividad dentro de un mundo práctico. Esto ya remite a otro plano: surge en una “génesis temporal” que supone una comunidad de hombres y un entorno concreto ya constituido¹⁴. Esto parecería querer decir que el sentido “hombre” no se lleva a cabo en el aislamiento de la esfera primordial. Notamos que este momento se parece algo al del “desvío” aludido en el segmento de las *Lecciones de Introducción a la Fenomenología* de 1926/27. Ahí mismo encontramos la situación explicitada de modo absolutamente contundente: “El Otro es el primer hombre, no yo’ (Hua XIV, p. 418)”¹⁵.

III. El enfoque trascendental

Queda señalado reiterativamente durante la *V MC* la intención de Husserl de realizar un abordaje trascendental a la problemática. Más aún, él ha caracterizado en numerosas ocasiones a lo largo de sus obras a su fenomenología misma como una *filosofía trascendental*. Esto amerita, pues, a considerar un detenimiento en ello: este enfoque trascendental del problema de la intersubjetividad.

III.I. Lo trascendental en Husserl

En las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (1913)¹⁶ vemos que no se puede comprender lo trascendental

¹⁴ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*.

¹⁵ IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, p. 93.

¹⁶ HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Trad., José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.

sin antes tener claro el sentido propio de su contrario que Husserl ilustra con la llamada “actitud natural”. Se trata de una modalidad de la conciencia particular en la que me hallo meramente “ahí” ante la realidad, un constante “estar” ante y en la realidad espacio-temporal. Esta falta de precisión es consecuencia de la actitud natural, en tanto esta modalidad implica no dudar ni rechazar ningún dato o aspecto de la experiencia.

Ahora bien, este mero “estar” pre-predicativo es precisamente lo que funda la posibilidad de un juicio sobre ello mismo. Esta constatación del mundo así comprendido invoca lo que podemos identificar como la herramienta privilegiado dentro de la fenomenología husserliana. Se trata de una operación consistente en “colocar entre paréntesis” —algo así como la abstención de juicio sobre su verdad o falsedad— que Husserl llama *epoché*: una explicitación del sentido trascendental del contenido mentado. En las *Meditaciones cartesianas* encontramos una caracterización más precisa de los resultados de esta operación: mediante ella, aquí me aprehendo en mi vida pura. El mundo, en este plano, existe para mí en tanto correlato. Me lo *apropio* en mi vida pura. Obtiene, así, su valor de realidad en tanto *cogitationes*. Cualquier otro valor de realidad ajeno —propio de la realidad natural— supone la de este plano, lo trascendental. La *epoché*, como método, sirve para retrotraer la reflexión a este plano.

En el § 9 de las *Meditaciones* Husserl se cuestiona si la subjetividad trascendental así reducida tiene carácter de apodíctica:

...con esto no se ha despachado todavía el problema de la apodicticidad, ni por ende del primer fundamento y base de una filosofía [...] ¿No es, por ejemplo, inseparable de la subjetividad trascendental su respectivo pasado, meramente asequible por medio del recuerdo? [...] ¿puede reclamarse para éste una evidencia apodíctica?¹⁷

Devela con esto la problemática propia de la temporalidad del *ego*. Esto lleva a Husserl a sostener una distinción entre *apodicticidad* y *adecuación*. En rigor, el *ego* originalmente accesible a sí mismo sirve como núcleo de realidad

¹⁷ HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 63.

experimentable. Más allá de ella, sin embargo, lo propio del ego se extiende a modo de horizontes infinitos indefinidos. La “realidad” de dichos horizontes no es, propiamente, experimentada. En pocas palabras, la realidad de base no viene de la mano de una *definición* o una caracterización agotadora de la misma.

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)¹⁸, encontramos trazado un camino nuevo a partir de la efectuación de la *epojé*. En este caso, se asoma una impronta peculiar que no hemos visto antes. En el § 49 Husserl, en alusión a la primera constitución del mundo en el plano trascendental, se refiere a la intersubjetividad: la constitución del mundo es una operación conjunta que alberga diversos grados de subjetividad, grados en los que se entretajan los sujetos unos a otros. Juntos, constituyen el universo objetivo. Esto ocurre a partir de aquellas experiencias que reconducen a los orígenes intencionales y unidades de configuración de sentido que, a su vez, producen una comprensibilidad inefable. El resultado de este “entretajamiento” de sentido es lo que Husserl denomina mundo-de-la-vida. En esto consiste el sentido de constitución de mundo de grado superior. Así comprendido, cobra carácter de “práctico”: en tanto comprendido trascendentalmente, deviene *humano*.

III.II. Fenomenología estática y fenomenología genética

Con esto, sin embargo, la tarea del esclarecimiento del sentido del carácter trascendental permanece incompleta. La filosofía de Husserl implica, por decir así, dos “sub-enfoques” que son propios del que acabamos de recorrer y que, además, se hallan completamente en juego en la *V MC*. Se trata de un desdoblamiento de la fenomenología en fenomenología estática y fenomenología genética.

¹⁸ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad., Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

El mismo Husserl indica en un texto de 1921 una notoria limitación en el análisis propio de la *epojé* tal como lo venimos comprendiendo:

La reducción eidético-fenomenológica me instala en la base de una mónada posible en general, pero no directamente de una pensada individualmente idéntica y con la exigencia de circunscribir la identidad (sic.) individual según sus posibilidades y necesidades (Hua XIV, P. 37)¹⁹

Esta cita nos introduce la fenomenología estática, a la vez que limita su alcance. El límite, evidentemente, está trazado sobre la interrogación acerca de su constitución de sentido originario. Por otro lado, vemos de qué sí se ocupa: de los contenidos esenciales posibles ya devenidos de una vez. En pocas palabras, *del sentido de las cosas*. Se sirve del objeto como “hilo conductor” y muestra así sus modos de darse. Por otro lado, el análisis genético consiste en una cierta “reconstrucción” de estratos estructurales que el análisis estático deja sin considerar. Se ocupa de “grados inferiores” de constitución “aún no devenidos”. Destacamos, empero, que este análisis, el genético, depende del estático:

...cada forma de las apercepciones es una forma esencial y tiene su génesis según leyes esenciales, y con esto se incluye en la idea de tales apercepciones, que deben ser sometidas a un análisis genético²⁰.

En la misma *V MC* los dos enfoques con sus respectivos objetos están presentes pero sin una identificación adecuada: por ello es que al leer el texto hay un deslizamiento insospechado entre uno y otro que conduce a la confusión²¹.

Precisamente por estos dos modos de concebir al Otro, hallamos una cierta tensión en la *V MC*. En un principio, sin embargo, en tanto el planteo en ella no se refiere a otra cosa que a la determinación de la relación filosófica de la mónada propia y la extraña, se trata de un análisis netamente estático. Aplicado

¹⁹ IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, p. 37

²⁰ *Husserliana Tomo XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. A cargo de FLEISCHER, M. citado por IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, p. 38.

²¹ IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, p. 39.

al alter *ego*, en tanto su comprensión implica una modificación en mí, necesariamente hemos de tratarlo en sentido mundano. Esto ya nos obliga a considerar el problema desde la óptica genética. La apercepción en este caso remite a una “instauración originaria”²². Es comprensible que lo originario aquí se caracteriza por ser presente y viviente, por estar “siempre en marcha”.

El desarrollo completo de esta problemática trasciende el contenido de la *V MC*. Nos contentamos con anunciar y caracterizar la encrucijada en tanto se encuentra en la obra que nos ocupa. Aun así, en lo expuesto se asoma ya una vía de solución: el análisis estático remite al genético, en última instancia.

III.III. Alcances y límites del enfoque trascendental

Tenemos visto, pues, que el sentido husserliano de *trascendental* parte de una toma de posición que interrumpe la denominada “actitud natural”. No obstante, la *realización* del sentido dentro de esta esfera es algo que no va de suyo. Este problema surge a partir de la distinción que vimos entre adecuación y apodicticidad: el hecho de situarnos en el plano trascendental no hace más que señalar un horizonte de indeterminación de sentido cuya realidad queda por experimentar. Por otro lado, sin referirnos al mundo-de-la-vida en la *Crisis*, esta salvedad nos alcanza para concebir lo trascendental como una cierta “exhortación” a una exploración dinámica y activa de sentido. Hay una tendencia, en esta concepción de *trascendental*, a enriquecer el sentido de la esfera apuntando a una plenificación de sentido cada vez mayor a partir de una profundización en experiencias sucesivas.

Ahora bien, esta riqueza no va sin ciertas limitaciones. Una consideración que merece atención es el hecho de que, con todo, Husserl adopta un enfoque netamente *epistemológico* para resolver la cuestión. Es notable que haga falta “arribar” a Otro, es decir, *descubrir* su sentido a partir de un procedimiento

²² IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, p. 63.

metódico. Esto es, cuando menos, contra-intuitivo: ¿por qué hace falta “demostrar” que alguien existe? Además, la introducción de una actitud fenomenológica cualitativamente distinta de la natural de considerar el mundo parece haber conducido a Husserl —aun teniendo en cuenta que dicho mundo conlleva su horizonte de indeterminación, como vimos más arriba— a una tematización de la esfera subjetiva relativamente estable en tanto sigue refiriéndose a un “yo”. ¿Acaso no se puede seguir interrogando el sentido preciso de esta nueva esfera? ¿Podría, incluso, reemplazarse el concepto de sujeto o, al menos, otorgarle un sentido del todo distinto?

No está del todo claro que Husserl haya agotado él mismo todas las posibilidades de sentido de *trascendental*. Resulta necesario remarcar esto aquí porque, como veremos, la herencia en la fenomenología posterior del problema de la intersubjetividad tiene que ver precisamente con estos interrogantes.

IV. La recepción del problema en la fenomenología posterior

Con las consideraciones precedentes, pasamos ahora a un nuevo segmento del trabajo en donde pondremos en foco la recepción del problema de la intersubjetividad en la fenomenología subsiguiente. Teniendo en cuenta la impronta trascendental por la que se caracteriza el pensamiento de Husserl, podemos esperar abordajes a problemas dentro de la misma fenomenología muy disímiles. Pasamos ahora, pues, a analizar dos abordajes alternativos posibles. Tenemos, por un lado, el trabajo de Paul Ricoeur, que se caracteriza por rechazar la vía trascendental de Husserl y en pos de uno propio (el hermenéutico); y, por otro, el de Michel Henry, quién juzgó el enfoque husserliano como incompleto y, por ello caracteriza su obra como una “radicalización” del mismo al llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

IV.I. Ricoeur: la resolución hermenéutica del problema

Ricoeur destaca que el mérito fundamental de la fenomenología yace en el concepto de intencionalidad. Considera de capital importancia el hallazgo de que la conciencia tenga su sentido fuera de ella misma. Quiere decir que todo sentido es *para* la conciencia, aunque no por ello constituye un componente real-inmanente de ella, así como la sensación, por ejemplo. Ricoeur insiste en que la trascendencia de este hallazgo fue inmediatamente opacada por Husserl a partir de su interpretación idealista que lo llevó a tomar la conciencia por constituyente de sentido. Por el contrario, el filósofo francés concibe que el hecho de que la conciencia se halle orientada hacia fuera de sí misma y que, por ello, la autocaptación de la conciencia quede postergada, implica una primacía del sentido sobre el de la subjetividad. Quiere decir que el sentido siempre trasciende a la conciencia y, por ende, esta no puede ser considerada autosuficiente.

Por ello es que Ricoeur sostiene que ambos polos —el sujeto y el objeto— están sujetos a una determinada “precomprensión del mundo”²³. Dicho “mundo” se halla cargado de sentido cultural. Esto quiere decir que la pretensión de otorgarle a la subjetividad el carácter de piedra basal para toda reflexión se halla vulnerada ante la afirmación de que ella pertenece a un mundo dado, “contaminado”, por así decir, por la tradición, la cultura. Tiene una relación primordial con el mundo, caracterizada por la transmisión de textos, obras e instituciones que traen a colación un sentido del mundo que no es plenamente capaz de abarcar. Por ello es que incluso la comprensión del sujeto se consigue a partir de un rodeo a través de precisamente estas obras transmitidas por la cultura. Ahora bien, tal tarea implica un trabajo hermenéutico: en el caso de símbolos (de la cultura), por ejemplo, es necesario hallar su sentido oculto²⁴.

²³ Cf. RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: du Seuil, 1986.

²⁴ Cf. RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: du Seuil, 1986.

En su lectura de la *V MC*, Ricoeur observa que, una vez realizada la reducción a lo propio, queda definido el cometido de arribar al sentido “Otro”²⁵ a partir de una derivación del sentido “yo”, con lo cual habrá que, primero, determinar el sentido de este con su “mundo”. En seguida se deriva el *cuerpo propio*, a través de lo que Ricoeur denomina una reducción de segundo grado. Con ello conseguimos una naturaleza primordial que, además, sirve de polo referencial para todo lo físico. Este es el modo por el que el *ego* cobra sentido psico-físico y es, así, integrado a la naturaleza. En este momento, Ricoeur se detiene para plantear una posible objeción. Vimos que la experiencia del cuerpo propio *no es un dato inmediato*, sino el producto de una abstracción. El filósofo francés toma esto como significativo en tanto indica el cuestionamiento retroactivo que apunta a una primordialidad²⁶. Así, pues,

...what is primordial is itself the intentional terminus of such a searching back. Therefore, there is a need to seek, under the title of ownness sphere, not some sort of inchoate experience conserved within my cultural experience, but rather something prior, never given, the limit of a purification (Reinigung) (CM p. 128: 39) of everything which does not belong [to me]. This is why, despite its intuitive core, this ‘experience’ remains an interpretation, an explication (Auslegung).²⁷

Aquí Ricoeur alude explícitamente al problema del polo terminal de lo trascendental que hemos dejado pendiente. Aparece por primera vez, así, en su lectura del texto, su sesgo hermenéutico.

²⁵ Esta manera de referirse al Otro en Ricoeur se halla mediada por una lectura que hace de Lévinas (RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, Trad., Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005, pp. 163-170).

²⁶ RICOEUR, Paul, *Husserl, An analysis of his phenomenology*, Evanson, Trad. Edward G. Ballard, Northwestern University Press, 1967, p. 121.

²⁷ Lo resaltado es nuestro. “...lo primordial es en sí mismo el terminus intencional de semejante rastreo cuestionador. Por ende, hay una necesidad de buscar, bajo el título de la esfera de lo propio, no alguna experiencia rudimentaria conservada dentro de mi experiencia cultural, sino que algo anterior, nunca dado, el límite de una purificación [...] de todo lo que no me pertenece. Es por esto que, a pesar de su núcleo intuitivo, esta ‘experiencia’ permanece como una interpretación, una exposición...” (traducción propia). RICOEUR, Paul, *Husserl, An analysis of his phenomenology*, “Reduction to the Sphere of Ownness”, p. 122.

Otro cuestionamiento al procedimiento de Husserl surge dentro de la reflexión en torno a las situaciones espaciales. Sabemos que cada situación espacial viene asociada a una perspectiva determinada de las cosas. Ahora bien, como este grado de constitución se efectúa en la mónada original, incluso habiendo dado cuenta de la ajena, Ricoeur resalta aquí que la relación yo-Otro es *asimétrica*. No da cuenta de una reciprocidad entre los *egos*. Esto, por supuesto, en virtud del motivo trascendental: *solo hay*, en última instancia, *una* mónada. Sin embargo, en el momento de la constitución de “mundos comunes”, Ricoeur advierte que se presenta una paradoja: por un lado, el sentido del Otro es constituido en mí mientras que, por otro, es posible, con todo, profesar un *realismo de reciprocidad* en el que yo puedo ser considerado un Otro entre Otros:

Here the transcendental idealism undergoes a severe test. The existential index which attaches to the Other as 'being' (étant, seiend), then to me as equally 'being' (seiend) Other, finally to separation and fusion as really immanent separation (reelle Trennung) and really immanent unification (reelle Verbindung), appears quite incompatible with the idealistic thesis whereby the Other is constituted 'in' me. [...] For good or bad, it seems sure that one must renounce the asymmetry of the relationship me-Other required by the monadic idealism in order to account for this objectifying equalization required by sociological realism.²⁸

Parecería, pues, que una vez que Husserl se sitúa en el plano de constitución superior de mundos culturales, hay necesariamente una reciprocidad. Esto quiere decir que, atravesado cierto umbral metodológico en Husserl, el idealismo trascendental resulta insuficiente para explicar el fenómeno de la constitución.

²⁸“Aquí al idealismo trascendental le sobreviene una prueba severa. El índice existencial que le adjudica ‘ser’ al Otro (...) y luego a mí como igualmente ‘siendo’ Otro (...) y, finalmente, a la separación y fusión como separación realmente inmanente (...) y fusión realmente inmanente (...) parece muy incompatible con la tesis idealista en la cual el Otro es constituido ‘en’ mí. [...] Para bien o para mal, parece cierto que uno debe renunciar a la asimetría de la relación yo-Otro requerido por el idealismo monádico para poder dar cuenta de la igualación objetivante requerida por el realismo sociológico”.(traducción propia). RICOEUR, Paul, *Husserl, An analysis of his phenomenology*, “The Intermonadic Community”, p. 136.

Sin embargo, es preciso notar que Husserl se enfrenta, de hecho, a este problema, remitiéndolo a un nuevo grado de constitución. Consiste en acudir a la psiquis que, al igual que el cuerpo propio, es una *naturalización* y una *resignificación* del *ego*. Con ello se puede establecer una cierta reciprocidad: esta resignificación me *objetiva* y, por ende, me emparenta con Otros. Esto parecería significar que Husserl logra dar cuenta de la reciprocidad, por así decir, *objetivando* la subjetividad. Recordemos, no obstante, que, en tanto resignificación, esto también constituye una interpretación del *ego*.

Ahora bien, en lo que respecta a la reciprocidad tan buscada por Ricoeur, él la halla en las relaciones personales a partir del fenómeno de la *solicitud*. Esta consiste en un movimiento del sí mismo hacia Otro, un movimiento de apertura y disponibilidad en su singularidad irremplazable. Toma, además, las figuras del dar y recibir en tanto estas constituyen modalidades de estar presente para el Otro.

La solicitud, además, vendría a constituir la contracara del fenómeno de la dignidad que Ricoeur denomina *estima sí*. Es evidente que ambas figuras representan cosas completamente distintas. ¿Cómo se articulan? La solicitud pone de manifiesto una dimensión dialogal que, por el contrario, quedaría en silencio. Constituye una ruptura en el discurso que crea las condiciones de una continuidad “de segundo grado”²⁹ en la que cada figura no puede ser vivida sin la otra. Como ejemplo, Ricoeur toma la figura de la bondad. Se trata de una cualidad ética de las metas de la acción de una persona dirigida hacia el Otro por consideración de él. Sostiene que no puede realizarse semejante acción sino en alguien en quien brota espontáneamente. Esto, a su vez, solo se puede dar en alguien que se no detesta a sí mismo. Solo una persona así puede estar atento al Otro: estimarlo como un fin en sí mismo y hacerlo “salir del anonimato”³⁰.

²⁹ BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur, la poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p. 289.

³⁰ BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur, la poética del sí-mismo*.

Lo fundamental de este tipo de bondad consiste en superar la obligación del deber, es decir, en que la consideración por el Otro no dependa de una obediencia a un mandato o una ley, sino de la espontaneidad de un carácter benévolo. Ricoeur apuesta a dar cuenta de semejante carácter: uno que por ello no se desliga de su estima de sí o su persecución de una buena vida. Esto es significativo porque evita el riesgo de una asimetría contraria, en la cual el énfasis es puesto en el polo-Otro, en donde la fuerza de interpelación de este socava al sí mismo a través de figuras como el deber.

Una figura que Ricoeur privilegia para explicar el fenómeno de la reciprocidad es la de la amistad. Toma a la amistad como modelo de realización de la semejanza y el reconocimiento. La amistad implica un sentimiento cargado de acción y compromiso que hace que cada uno sea insustituible. Es por ello que en la amistad se incorpora al Otro: viene a llenar un lugar de carencia. Se da una ausencia que solo el Otro puede colmar. En esta figura de reciprocidad queda claro cómo un genuino amor por uno mismo no puede prescindir de una apertura al amor por Otro. Más aún, Ricoeur ve en este amor la motivación secreta de todas las formas de solicitud. Un caso paradigmático tiene que ver con el sufrimiento. Este es comprendido como una disminución en la capacidad de obrar, como golpe a la integridad de sí mismo. Así, pues, como respuesta está la compasión, el sufrir-*con*. Ahora bien, el sufriente también *da*: “la vulnerabilidad misma, por su capacidad receptiva, le otorga al vínculo una nueva dimensión de dignidad”³¹.

Quizás reste, luego de esta exposición, interrogarle más a Ricoeur su justificación por esta propuesta equitativa de la reciprocidad. Ya hemos señalado los problemas propios de Husserl: su reducción al *ego* como polo trascendental de constitución no escapaba al *status* de interpretación que queda, no obstante, sin ser fundamentada en cuanto tal. Además, frente a la dificultad de dar cuenta adecuadamente del fenómeno de la reciprocidad, a Husserl no le quedó más

³¹ BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur, la poética del sí-mismo*, p. 293.

alternativa que sucumbir a la actitud natural que hemos identificado en su constitución psíquica del mundo.

Ahora bien, ¿qué fundamento le permite a Ricoeur la superación de este problema? Vimos que la centralidad del sujeto en Ricoeur en vías de la constitución de su propio sentido tiende a descentrarse e introducir al Otro. Esto posibilita comprender la reciprocidad como mutualidad: la constitución de sí, ya como hombre, ya como persona, depende de una apertura hacia el Otro, sin que ello signifique un abandono de lo propio.

IV.II. Henry: un abordaje desde la fenomenología de la vida

Lo que podría definir, en resumidas cuentas, la fenomenología henriana es el hecho de que este se preocupa no meramente por el aparecer de las cosas, sino por el “aparecer del aparecer”³²: la esencia de la manifestación. Henry sostiene que la fenomenología, hasta aquel momento, contaba con una limitación de base. Se imponía al fenómeno las exigencias de inteligibilidad y perceptibilidad³³ y, así, el mundo debió reducirse a un correlato intencional. Como consecuencia, el ser de las cosas pasa por el tamiz del ver, mientras que el ver mismo no padece ningún escrutinio. Esto es precisamente lo que cabe preguntar y que, a la vez, remite a la pregunta por el aparecer del sujeto mismo³⁴.

Al interrogar, pues, al sujeto, notamos que este aparece de manera distinta al mundo. El de aquel es un aparecer “de la vida”. Tal aparecer responde, no a la exterioridad de una visión, sino a la inmanencia radical de una pasión. Esto efectivamente suprime la distinción entre el *aparecer* y *lo que*

³² HENRY, Michel, Fenomenología material, Trad., Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Encuentro, 2009, p 18.

³³ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Olvani, “¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry”.

³⁴ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Olvani, “¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry”.

aparece. Se trata de un auto-experimentarse en la inmanencia de la *afectividad*, que implica siempre *ipseidad*: la afección es siempre de alguien.

En su lectura de la *V MC*, al analizar la reducción egológica, Henry en seguida detecta una dificultad: “Si lo propio es en verdad lo propio de mí, del ego, sólo la naturaleza del ego puede decir y definir lo que le es propio. Lo propio en calidad de lo propio del ego, ¿no es el ego mismo?”³⁵. Este problema se relaciona con la captación husserliana del horizonte que se abre en la subjetividad. Vimos que la relación entre el yo-hombre y el *ego* trascendental es tal que este define lo que le es propio, pero que, al hacerlo, en esta auto-elucidación, se produce un desplazamiento, se *mundaniza*³⁶. Ahora bien, Henry cuestiona esta captación. Le recrimina a Husserl no detenerse a problematizar esta donación original. Por el contrario, la revelación del *ego* se obtiene a expensas del horizonte por culpa de la insistencia husserliana de acudir, sin más, a la percepción para captar las intuiciones del *ego*. Estas se limitan a lo que aparece en evidencia absoluta, dando por sentado que esto agota el sentido de la subjetividad.

Consecuentemente, al pasar a la constitución del Otro, Henry destaca que el *ego* lleva a cabo la operación, no en tanto trascendental, sino en tanto *constituido*. Es a partir de mi cuerpo que llevo a cabo la transferencia de sentido por su semejanza con el del Otro. En otras palabras, tanto yo como el Otro debemos ser *concebidos como objetos*³⁷. Así, según Henry, la experiencia de la alteridad *se falsea*: su cuerpo y mi *ego* son constituidos, cuando lo correcto sería que la experiencia real y concreta de la alteridad se tratase, según el mismo Husserl, de un hecho trascendental. Aquí, pues, queda destacado un interrogante que le hemos planteado a Husserl con anterioridad: lo

³⁵ HENRY, Michel, *Fenomenología material*, Trad., Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Encuentro, 2009, p. 188.

³⁶ Entendemos esto como la necesidad del traspaso del enfoque estático al genético.

³⁷ HENRY, Michel, *Fenomenología material*, p. 196.

“trascendental” en él efectivamente amerita una mayor profundización de la que él mismo le ha dedicado.

Henry resume el problema con la *V MC* describiéndola como un paralogismo. Se propone hacer una experiencia del Otro a partir de la percepción objetiva de su cuerpo, con lo que hablamos de una constitución intencional de tal experiencia. Henry, entretanto, destaca que el esfuerzo debe estar dirigido a explicar tal constitución en su último motivo y, así, captarla en su posibilidad misma³⁸.

Ahora bien, para explicar su propia propuesta de comunidad intersubjetiva, hace falta señalar que, para Henry, en tanto hagamos fenomenología, hace falta poner el énfasis en el *cómo*: en vez de centrarse en las cosas, se preocupa por su donación. Como ya vimos, la realidad propia de los sujetos según Henry es la vida. Lo que interesa, pues, para analizar el fenómeno de comunidad es el “*cómo de la vida*”, su modo de revelación. Nos encontramos aquí con que se da una autodonación radical, es decir, la vida es “quien” da y, al a vez, lo dado. Hablamos de una subjetividad *absoluta*, una que se experimenta a sí misma como experiencia pura, inmediata. Comprendemos, así, que los miembros de una comunidad son tales a partir de la manera por la cual les son dadas las cosas: en la vida y por ella. Es decir que ser miembro de una comunidad no involucra nada extrínseco a ellos sino que entran en ella a partir de la vida en ellos.

La comunidad de vida, así descrita, se halla *fuera del mundo*. Es necesario, pues, solo pensar a la comunidad como relación entre vivientes fuera de todo lo que tenga que ver con el mundo, sea desde la intencionalidad o cualquier sentido que se le pueda otorgar³⁹. Por ello, insiste en pensar desde la

³⁸ HENRY, Michel, *Fenomenología material*, p. 210.

³⁹ Aquí Henry discute problemas que percibe en Max Scheler quien toma como continuador, en última instancia, de la fenomenología de Husserl. Éste insiste en hablar de mundo y de la realidad psicofísica del Otro pero ampliando en sus posibles sentidos y experiencias. El hecho que siga sirviéndose de las mismas categorías, no obstante, hace que Henry lo deseche por las mismas razones. HENRY, Michel, *Fenomenología material*, pp. 218-222.

autoafección. Por ejemplo, en el caso de la relación madre-hijo, este no se percibe como tal ni percibe a su madre como tal. Se trata de una pura experiencia abismada en la subjetividad. Otro ejemplo ilustrativo es la hipnosis. En esta experiencia, no hay realmente ni hipnotizador ni hipnotizado. Solo *vida*, vida sin representación. Esto no tiene nada que ver, insiste Henry, con el análisis genético, en tanto se entiende por esto un retorno a una fase de constitución superada. Henry aquí prefiere hablar de *arjé*: en vez de una instancia superada, se trata de un retorno a lo siempre presente y lo siempre agente.

Ahora bien, si toda comunidad es afectiva, ¿qué le queda al mundo? ¿No es allí donde se llevan a cabo los encuentros, las uniones, donde nos tocamos? El viviente es una pura experiencia sin sujeto: no se re-presenta, sino que él y el Otro se hallan abismados en lo Mismo: el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él. Así, pues, respecto del Otro, en tanto también se halla en este “contacto” con el Fondo de la vida, hacen una comunidad que es un “torrente afectivo subterráneo”⁴⁰. Luego, a partir de esta experiencia radical, los miembros de una comunidad tienden a pensarse, a reflexionar en torno al Otro. Al hacerlo, se representan y lo hacen mediante el mundo: así es que se inaugura una nueva dimensión de experiencia. El mundo como nueva esfera de experiencia debe pensarse a partir de la vida. En esto consiste la jerarquía del afecto sobre el pensamiento: y así, antes de ser, por ejemplo, percepción, la mirada es afecto.

Conclusión

Nuestra exposición muestra que los análisis de la *V MC* se hallan en una situación vulnerable. Hemos destacado dificultades que se desprenden tanto de los supuestos de la fenomenología de Husserl como a partir de la puesta en práctica del método fenomenológico. Nuestra caracterización del enfoque husserliano dejó en evidencia ciertos problemas, que conducen a las críticas que efectúan Ricoeur y Henry. Por un lado, en lo que respecta el sentido de “sujeto”

⁴⁰ HENRY, Michel, *Fenomenología material*, p. 231.

que adopta Husserl, con Ricoeur hemos puesto de relieve, fundamentalmente, dos problemas: uno, que las cristalizaciones concretas que se destacan desde allí consisten necesariamente en *interpretaciones* que Husserl no se ocupa de fundamentar como tales y, segundo, que el *ego* tiende a descentrarse, es decir, incluir al Otro para constituirse. Esto último ha conducido al problema de la *reciprocidad*, del cual, como vimos, Husserl no ha sabido dar cuenta adecuadamente. Por otro lado, nos hemos servido de Henry para cuestionar el abordaje netamente epistemológico característico de Husserl. Lo que hemos señalado como una “incomodidad”, Henry critica como inadecuado: demostrar la existencia del Otro implica someterlo a la vara por la que aprehendemos a las cosas.

Sin embargo, estos planteos no parecen herir de muerte al potencial del enfoque trascendental mismo. Por el contrario, a pesar de las conceptualizaciones del mismo Husserl, cabe destacar que pueden ser subsanadas, por lo menos de derecho, a partir de dicho enfoque. Consideremos, por ejemplo, un escrito de 1933, posterior a la publicación de las *Meditaciones*⁴¹ que se centra en lo que se llama una experiencia impática⁴². Se trata de una instancia originaria de la conciencia que tiene que ver con su “nacimiento trascendental”. Es decir, el momento del desarrollo de la conciencia que se caracteriza por un sistema *impulsivo*: modalidades de este tipo pueden ser el apetito sexual o la relación madre-niño. En ambos casos se lleva a cabo una comunicación impulsiva y recíproca que constituye su nexo intersubjetivo y, también, un mundo primordial de tipo particular. En esta esfera de reflexión podemos hablar de un “protoyo” que constituye dentro de la intersubjetividad trascendental primera. A este modo de darse Husserl lo identifica como un *factum* absoluto. Se trata de una apodicticidad del todo distinta de la de la

⁴¹ IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, p. 114.

⁴² Optamos por emplear esta traducción de la palabra *Einfühlung*, propia de la Dra. Iribarne, en lugar de la habitual “empatía”. Ésta última tiene una connotación netamente afectiva, mientras que la primera concierne actos y experiencia objetivantes. IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, 9-14.

conciencia de pleno derecho. Así, pues, podemos declarar que la relación con el Otro es aún más primordial que la del yo aislado y “maduro”.

Se trata de una ilustración del potencial del enfoque genético y, por implicancia, del enfoque trascendental. Hallamos, aquí, un replanteo radical respecto del significado de subjetividad, o, al menos, que lo trascendental no se confunde sin más con la esfera del *ego*. Además, indica hacia una profundización en el fenómeno de la constitución recíproca (yo-Otro). Este replanteo, de hecho, sitúa al trabajo en consonancia con el cambio de paradigma que ha dado a lugar los últimos tiempos en la interpretación del trabajo de Husserl. Puntualmente, se trata de un cuestionamiento de la mirada “idealista” de su filosofía, precisamente a partir de aspectos de su pensamiento tales como los que hemos señalado en este trabajo⁴³.

⁴³Para una interiorización en esta tendencia se recomienda obras como *The other Husserl, the horizons of transcendental phenomenology* (WELTON, Donn, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2000), *The new Husserl, a critical reader* (WELTON, Donn, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2003) y *La nueva imagen de Husserl, lecciones de Guanajuato* (SAN MARTÍN SALA, Javier, Madrid, Trotta, 2015).

Bibliografía

Bibliografía Primaria:

- HENRY, Michel, *Fenomenología material*, Trad., Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Encuentro, 2009.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Trad., José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad., Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Trad., José Gaos y Miguel García-Baró, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, Trad., Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: du Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Husserl, An analysis of his phenomenology*, Evanson, Trad., Edward G. Ballard, Northwestern University Press, 1967.

Bibliografía Secundaria:

- BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur, la poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
- IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl (Tomo I)*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Olvani, “¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry”,

Escritos, Vol. 22, Medellín, Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Pontif. Bolívar, 2014.

- XIRAU, Joaquín, *La Filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Troquel, 1966.