

01083

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA UNICIDAD HUMANA DEL PRONOMBRE "YO".  
UN ESTUDIO SOBRE EL ESTATUTO ETICO DE LA  
SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE E. LEVINAS Y P. RICOEUR.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ

TUTOR: DR. ENRIQUE DUSSEL

2005

m. 347385





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*"...hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt,  
und Harmonie in mein Wesen bringt".*

J.G. Fichte, 1798.

*A Ivette  
Ahora y siempre*

## AGRADECIMIENTOS

---

Deseo agradecer a todas aquellas personas e instituciones que hicieron posible, de una manera u otra, esta investigación: al Dr. Enrique Dussel, con admiración y respeto, por todos estos años de aprendizaje en los cuales el discípulo espera haberse convertido en un posible interlocutor de un diálogo que esté muy lejos de terminar; al Dr. Graciano González R. Arnaiz, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, por encaminar mi interés filosófico hacia el tema de la ética y la subjetividad; al Dr. Paul Ricoeur, por sus comentarios a mi investigación en breves pero invaluable momentos; al Dr. Michel Henry (†) de cuya presencia y profundo conocimiento de la fenomenología pude gozar; al Dr. Ambrosio Velasco Gómez, por su amistad y apoyo cuando más lo necesité; al Dr. Mauricio Beuchot, por su motivación para ésta y otras investigaciones ante las cuales tenemos un común entusiasmo; a la Dra. Mariflor Aguilar por su amistad e interés en mis investigaciones desde hace ya muchos años; a la Dra. Lizbeth Sagols por su amistad y constante apoyo; al Dr. Ricardo Guerra por su enseñanza que sabrá entrever en muchas páginas de este trabajo; al Dr. Miguel García-Baró de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), por las estupendas clases sobre fenomenología husserliana; al Dr. Mariano Rodríguez González y al Dr. Eloy Rodríguez Navarro (Universidad Complutense de Madrid), por sus interesantísimas clases sobre psicoanálisis, hermenéutica e identidad personal; al Dr. Dan Zahavi del Centro de Investigaciones sobre la Subjetividad Humana de la Universidad de Copenhagen (Dinamarca) por su disponibilidad para conmigo y mis intereses filosóficos. A mis colegas del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, especialmente a Marie-France Begué y Roberto Walton (Argentina) y a Antonio Ziri6n cuyo entusiasmo por la fenomenología y la hermenéutica compartimos. A todos mis amigos, amigas y a mi familia que a trav6s de estos a6os han estado conmigo en las buenas y en las malas.

Al CONACYT, a la Fundaci6n UNAM y al otrora Departamento de Intercambio Acad6mico de la Unidad de Estudios de Posgrado de la UNAM, asi como a la Universidad Complutense de Madrid, por otorgarme las becas que me permitieron realizar mis estudios en M6xico y en el Extranjero.



## ÍNDICE

---

INTRODUCCIÓN	V
INTERCAMBIO EPISTOLAR: E. Levinas y P. Ricoeur La Unicidad Humana del Pronombre “Yo”	XII
<b>CAPÍTULO I</b> <b>REPENSANDO AL SUJETO</b>	
§ 1. Un cambio de paradigma en torno al sujeto	1
§ 2. La vía larga de la comprensión de sí	5
§ 3. ¿Sujeto sin metafísica?	13
§ 4. Reconstrucción del sujeto	17
<b>CAPÍTULO II</b> <b>EL DESMONTAJE DE LA SUBJETIVIDAD</b>	
§ 5. La crítica a la subjetividad	28
§ 6. La representación del otro: figuras de la alteridad en la experiencia de lo extraño	31
§ 7. El fin del humanismo universalista	38
§ 8. Conciencia y alteridad	47
§ 9. El sujeto como ficción: Nietzsche	52
<b>CAPÍTULO III</b> <b>LA CRÍTICA DEL SUJETO COMO DECONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA</b>	
§ 10. De la crítica del sujeto a la crítica de la modernidad	56
§ 11. <i>Hypokeimnon</i> y subjetividad	65
§ 12. ¿Una ética ontológica?	72
§ 13. Subversión de la ontología por medio de la metafísica	79
<b>CAPÍTULO IV</b> <b>LAS FILOSOFÍAS DEL SUJETO</b>	
§ 14. La “metafísica de la subjetividad” como obstáculo epistémico	92
§ 15. El sueño antropológico	97
§ 16. La crítica arqueo-genealógica	100
§ 17. El giro lingüístico: punto de confluencia entre la crítica neoestructuralista, hermenéutica y analítica al sujeto	107
§ 18. ¿Lingüisticidad de la subjetividad?	115

## CAPÍTULO V

### EL ACCESO HERMENÉUTICO

§ 19. La diversidad del ser	126
§ 20. Hermenéutica y teología cristiana	129
§ 21. Interpretando la vida fáctica	132
§ 22. El <i>lógos</i> retórico	134
§ 23. La crítica a la filosofía trascendental	138
§ 24. Aristotelismo y fenomenología	141
§ 25. <i>Hermeneúcin</i> como fenomenología del existir	143

## CAPÍTULO VI

### ALTERIDAD, DIÁLOGO Y TRASCENDENCIA:

#### LOS EXCESOS DEL ANÁLISIS INTENCIONAL

§ 26. El agotamiento del paradigma de la conciencia	151
§ 27. El primado dialógico	157
§ 28. ¿Más allá de la intencionalidad?	165
§ 29. Intersubjetividad <i>versus</i> alteridad	177
§ 30. Fenomenología y trascendencia	184
§ 31. Análisis intencional y exceso de sentido	187
§ 32. Fenomenología y teología: la ambigüedad del análisis intencional	190

## CAPÍTULO VII

### LA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO.

#### ÉTICA, IDENTIDAD Y SUBJETIVIDAD

§ 33. Hermenéutica y filosofía reflexiva	195
§ 34. La ética como afirmación originaria	199
§ 35. Una fenomenología hermenéutica de la persona	205
§ 36. Entre hermenéutica y filosofía analítica	209
§ 37. Las paradojas de la identidad personal	217

## CAPÍTULO VIII

### LA SABIDURÍA PRÁCTICA:

#### LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD

§ 38. Repensando la subjetividad. Identidad narrativa y hermenéutica del sí	227
§ 39. Las implicaciones ético-políticas de la hermenéutica del sí	238
§ 40. Entre Aristóteles y Kant	245

## CONCLUSIONES

### DEL COGITO HERIDO AL COGITO HERMENÉUTICO

253

## BIBLIOGRAFÍA

257

El otro es el primer hombre, no yo.

E. Husserl.  
*Sobre la fenomenología  
de la intersubjetividad*

El yo, el yo es lo más profundamente misterioso.

L. Wittgenstein  
*Diario filosófico (1914-1916)*

La presente investigación surgió de una serie de perplejidades que se me presentaron durante la redacción final de mi tesis de maestría durante una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid en un ya lejano año académico 1997/98; aquella tesis planteaba básicamente una pregunta muy sencilla: ¿cuál es el estatuto de la subjetividad en el discurso de Emmanuel Levinas? Para responder a ello me aboqué a la tarea de una reconstrucción conceptual de la filosofía de Levinas, estrictamente del periodo que podríamos llamar de “juventud” (1930-1950) en el que exponía una teoría de la subjetividad de clara filiación fenomenológica. En un intenso diálogo con Edmund Husserl y Martin Heidegger que se prolongará durante toda su vida,<sup>1</sup> Levinas concibió el análisis intencional como el acceso adecuado para explicitar las estructuras que conforman a la subjetividad. En la relación con el otro —lo que Husserl llamó “la experiencia de lo extraño” (*Fremderfahrung*)— Levinas halló una situación que desborda el conocer y que se traduce en una intriga en la que el yo se subjetiviza, adquiere el estatus de sujeto —su identidad— a partir de la responsabilidad que nace “de una alteridad en mí”. “Es aquí donde se muestra la *sobredeterminación* de las categorías ontológicas, la cual las transforma en términos éticos”.<sup>2</sup> La fenomenología husserliana no puede definirse solamente como una filosofía de lo teórico, sino que es una opción en la que cabe la pregunta por la génesis del sentido, es decir, por el surgimiento de la

---

<sup>1</sup> Ambos maestros suyos durante los estudios que realizó en la Universidad de Friburgo en el año de 1928-1929, año de transición, o mejor dicho de sucesión de la enseñanza de Husserl a la de Heidegger. E. Levinas. “Fribourg, Husserl et la phénoménologie”, en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 5 (1931), pp. 402-414. Cf. M.-A. Lescourret. *Emmanuel Levinas*. Flammarion, Paris, 1994, pp. 72-85.

<sup>2</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Siguerme, Salamanca, 1987, pp. 183-184. Énfasis mío.

subjetividad. “La filosofía es un discurso teórico, yo he intentado pensar aquello que lo teórico presupone. En la medida en que no tengo que responder únicamente ante el rostro del otro hombre, sino que abordo también a un tercero, surge la necesidad de la actitud teórica”.<sup>3</sup> De ahí que consideremos necesario recurrir a la filosofía de Levinas para sugerir el marco conceptual de un nuevo humanismo, humanismo no metafísico en el que ya no cabe concebir al yo como una espontaneidad que se justifica desde sí misma, ese “yo de antemano libre del humanismo clásico”.<sup>4</sup> El humanismo supone una determinada concepción de la subjetividad;<sup>5</sup> en nuestro caso nos enfrentamos con la exigencia de replantear la cuestión del sujeto a partir de una visión donde éste no sea concebido como una sustancia (*hypokeimenon*), tesis que desde la época de los griegos hasta nuestros días se ha ido progresivamente consolidando. Como sabemos, esta es la historia que Heidegger gustaba contar al respecto; dicha visión de la historia de la filosofía occidental —de la cual tenemos también una versión levinasiana, pues si para Heidegger el gran error de la metafísica fue el “olvido del ser” para Levinas fue el “olvido del otro”—, es, como intentaré mostrar, en muchos aspectos incorrecta.<sup>6</sup> No obstante, lo dudoso de esta historia del sujeto —que Heidegger denominó “metafísica de la subjetividad” y que ha provocado un sin fin de lugares comunes— tuvo como efecto positivo ofrecer herramientas teóricas para realizar una crítica generalizada a la figura de la subjetividad que el pensamiento occidental había heredado de la metafísica tanto clásica como medieval, pero especialmente de los grandes sistemas del idealismo alemán, herencia en la cual todavía seguimos hoy inmersos. ¿Podemos hablar a inicios del siglo XXI, de “humanismo”, “sujeto” y “subjetividad” sin caer en la sospecha de querer revivir algo que ya está muerto desde hace mucho tiempo? ¿Seremos, para la mirada crítica del analista, sea deconstructivista, pragmático, hermeneuta o de otro linaje, sospechosos de querer volver a “las tinieblas de la metafísica humanista”?<sup>7</sup> La respuesta que hemos asumido aquí es positiva.<sup>8</sup> Y no por nada son Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur los autores que ofrecen, a mi parecer, los elementos necesarios para “repensar la subjetividad”.<sup>9</sup> Ante la crítica masiva a la subjetividad —crítica que encuentra sus raíces en tradiciones tan distintas como la filosofía del lenguaje de inspiración analítica, la lingüística estructural, el psicoanálisis, o en la misma fenomenología de

<sup>3</sup> E. Levinas. “Filosofía, justicia y amor”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia, 1993, p. 129.

<sup>4</sup> E. Levinas. *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 13. Énfasis mío.

<sup>5</sup> M. Heidegger. “Lettre sur l’humanisme”, en *Questions III*. Gallimard, París, 1996, p. 71.

<sup>6</sup> En sentido estricto sólo con el idealismo alemán, concretamente con Schelling, esta concepción de la subjetividad como fundamento alcanza su forma más acabada. Cf. J.-F. Courtine. “*Hypokeimenon*, substance et sujet”, en *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. PUF, París, 2003, pp. 79-99.

<sup>7</sup> J. Derrida. “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 156.

<sup>8</sup> Un nuevo humanismo implica un humanismo no metafísico, y, por ende, una concepción de la subjetividad distinta; humanismo pensado desde la ética, un humanismo del otro hombre.

<sup>9</sup> D. Rasmussen. “Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self”, en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another*. State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 57-69. S. Critchley. “Post-Deconstructive Subjectivity?”, en *Ethics, Politics and Subjectivity. Essay on Derrida, Levinas and Contemporary Thought*. Verso, Londres, Nueva York, 1999, pp. 51-82. C. O. Schrag. *The Self/Alter Postmodernity*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1997, pp. 1-9.

mano de Heidegger— cabe preguntarse si estas posturas no vivieron de un error, o mejor dicho, de una caricatura sobre el sujeto que ellas mismas se encargaron de crear. De esta manera me sumo al desconcierto que en su momento expresó Michel Henry al respecto:

El rasgo común a todas las críticas del sujeto a que aludimos, no es el de consentirle a la ilusión del sujeto la extravagante capacidad de cambiar la faz de la tierra (esta concepción totalmente ilusoria de la ilusión es propia de Heidegger, las otras críticas del sujeto ven en él sólo una ilusión sin consecuencias, o en seguida de efectos puramente ilusorios, “ideológicos”), sino, lo que aún es más grave, no saber nada sobre el ser de ese sujeto que se va a despedazar y, en el mejor de los casos, equivocarse totalmente al respecto.<sup>10</sup>

Como he intentado mostrar a lo largo de la presente investigación, la cuestión del sujeto nunca ha existido como tal; lo que han existido son diversas estrategias teóricas para plantear el origen del sentido en el orden de lo humano.<sup>11</sup> Lo que ha significado la crítica del sujeto ha sido, más que su desaparición, una radical transformación de su significación. “Una filosofía del sujeto con futuro no sólo es la que ha atravesado en orden disperso la prueba de la crítica psicoanalítica y la de la lingüística; es también la que sepa proyectar una nueva estructura de recepción para pensar conjuntamente las instrucciones del psicoanálisis y la semiología”.<sup>12</sup> El sujeto sólo puede pensarse a través de la mediación reflexiva; se trata de un “*cogito* mediatizado por el universo de los signos”.<sup>13</sup> Rechazando la concepción de una subjetividad autorreferencial, Ricoeur aboga por un cuestionamiento de la evidencia del *ego cogito* cartesiano que a Husserl se le antojaba apodíctica. Antes de un *cogito* reflexivo, o de un *cogito* hablante, hay un *cogito* existencial; el *yo soy* es más fundamental que el *yo pienso* y el *yo hablo*.<sup>14</sup>

Mostrar que este *cogito* tiene que pasar por infinidad de mediaciones sin que nunca llegue a una absoluta comprensión de sí constituye uno de los objetivos principales de nuestro trabajo: ¿cómo acceder a una teoría del sujeto que no quede atrapada en las aporías de las filosofías clásicas de la conciencia? Apropiándonos de los aspectos fundamentales de una fenomenología renovada por la ética (Levinas) y de una hermenéutica crítica (Ricoeur). Pues la ética es, sin duda, el cuestionamiento de todo solipsismo. Sólo hay ética porque existen los otros. Como indica Ricoeur, retomando una tesis de Peter Strawson, “no puedo hablar de modo significativo de mis pensamientos, si no puedo, a la vez, atribuirlos potencialmente a otro distinto de mí”.<sup>15</sup> La significación viene del otro. ¿Podemos asumir que las acciones, las interpretaciones, y demás actos que realizamos para comprender al mundo, a los

---

<sup>10</sup> M. Henry. “La critique du sujet”, en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*. PUF, París, 2003, pp. 10-11.

<sup>11</sup> P. Ricoeur. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires, 2003, p. 215.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 15. Cf. P. Strawson. *Individuos*. Taurus, Madrid, 1989, p. 100.

demás y a nosotros mismos, son transparentes, o más bien están expuestas a la deformación de su sentido merced a diversos mecanismos implícitos en el orden humano, sean intencionales o no intencionales? De ahí la exigencia de una actitud crítica que nunca tendrá término en tanto que la actividad humana no es susceptible de un conocimiento riguroso; sólo cabe aquí apelar a la sabiduría práctica. El orden práctico, no es objeto de un saber, no hay ciencia de lo práctico. “Desde el punto de vista ontológico, el dominio del actuar es el de las cosas cambiantes, y desde el punto epistemológico, el de lo verosímil, en el sentido de plausible y probable”.<sup>16</sup> Para un pensador como Ricoeur, formado en la escuela de la fenomenología pero receptivo a otras tendencias intelectuales, el sujeto ya no puede resumirse el evidencia cogitativa *yo pienso-yo soy*; si algo nos ha mostrado la crítica del sujeto, como veremos, es que esta proposición fundamental —desde Descartes hasta Husserl—<sup>17</sup> es una suerte de trampa tanto del lenguaje como de la ontología que la sustenta. Levinas, por sorprendente que parezca, se mantuvo fiel al legado de la fenomenología husserliana, en la medida en que no cuestionó la pertinencia del análisis intencional para acceder al sentido último de la subjetividad. El psicoanálisis, el estructuralismo, y, en general, las ciencias humanas, representan para él una eliminación total del sujeto a favor de una significación anónima. “El fin de la subjetividad habría comenzado con el siglo XX. Las ciencias humanas y Heidegger desembocan bien en el triunfo de la inteligibilidad matemática rechazando en la ideología al sujeto o a la persona, su unicidad y su elección; o bien en el enraizamiento del hombre en el ser del que sería mensajero y poeta”.<sup>18</sup>

De esta manera, mis perplejidades en torno a la obra de Levinas se situaban en un horizonte histórico y conceptual mucho más inteligible. ¿Cómo pensar el sentido de lo humano hoy? ¿En qué radica la significación de un ser subjetivo? Para lograr responder a ello intenté repensar la cuestión del sujeto de frente a la crítica masiva que provenía de diversas fuentes teóricas; es lo que esbozo en el primer capítulo. Ahí muestro las posibles líneas argumentativas que nos podrían ofrecer una noción no metafísica de la subjetividad de inspiración fenomenológica; y esto es algo que hay que tener en cuenta: el presente trabajo se sitúa en la tradición de la fenomenología husserliana y creemos, en la medida de ello, que si hay significación es porque hay subjetividad. Este aparente idealismo será situado en su adecuado contexto una vez que hayamos mostrado que en la fenomenología “mundo” y “subjetividad” se co-determinan, es decir, no hay uno sin la otra. Husserl intentó, quizá como ningún otro filósofo, elucidar la naturaleza de este ser que somos cada uno de nosotros. Así “con la fenomenología la filosofía conquista su objeto propio, es la filosofía de la subjetividad y se distingue de esta manera de todas las demás

---

<sup>16</sup> P. Ricoeur. “La razón práctica”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002, p. 231.

<sup>17</sup> ¿Por qué Heidegger, en su “reconstrucción” de la génesis del sujeto moderno deja de lado totalmente al empirismo inglés? ¿Será que la concepción de la subjetividad que proponen Locke y Hume no tiene cabida en su visión del sujeto y del humanismo? Es interesante constatar que Husserl, a diferencia de Heidegger, estudió con profundidad dicha tradición. ¿Será el empirismo, como crítica de un *cogito* sustancialista, el límite interno que la propia filosofía del sujeto se impuso? Empirismo como crítica de una subjetividad que, a través de la reflexión, intentó constituirse en origen y fundamento, empirismo como una estructura de alteridad.

<sup>18</sup> E. Levinas. “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 86.

ciencias”.<sup>19</sup> La labor principal de la filosofía consiste en profundizar los descubrimientos de Descartes y mostrarlos en su verdadera dimensión, es decir, analizar ese ámbito de ser *sui generis* que implica el *ego cogito*. No obstante, esta experiencia no encuentra en la filosofía cartesiana una expresión lo suficientemente contundente, pues “lejos de él quedó el hacer accesible al *ego* en la entera concreción de su existir y vivir trascendentales y contemplarlo como un campo de trabajo que hay que recorrer sistemáticamente en sus infinitudes”.<sup>20</sup> Para realizar esta tarea es menester llevar a cabo una crítica de las filosofías del sujeto para alcanzar lo que Ricoeur llama un “*cogito* herido” que prefiero llamar *cogito hermenéutico*. Se exige ante todo, una crítica de la crítica misma en la medida en que la comprensión de las filosofías del sujeto por parte de sus detractores (desde Nietzsche hasta Habermas) se ha basado en una interpretación unilateral cuyo mejor ejemplo es la filosofía de Heidegger.

En el segundo capítulo realizo una aproximación a las diversas temáticas que se plantean junto a la crítica de la subjetividad partiendo de la centralidad que juega el concepto de alteridad en esta tarea en sus diferentes manifestaciones: como estructura ética, epistémica y ontológica. Con ello establezco el marco conceptual adecuado para, en el tercer capítulo, mostrar las implicaciones normativas que lleva aparejadas la crítica del sujeto y, desde una revisión crítica de los análisis heideggerianos en torno a la constitución de la metafísica occidental como “metafísica de la subjetividad”, muestro la necesidad de retomar el criticismo kantiano, en las versiones fenomenológicas de Levinas y Ricoeur, como una limitación a la pretensión de fundacionalismo epistémico que late aún en el programa husserliano de una fenomenología trascendental, y cuya incapacidad para dar cuenta adecuadamente del otro es índice de la exigencia de virar de la ontología a la metafísica, comprendiendo a ésta en su acepción levinasiana. En el capítulo cuarto, con los elementos ganados, describo el paisaje de las críticas que se han realizado en la figura del sujeto en distintas tradiciones como la fenomenología —en sus versiones posthusserlianas—, el estructuralismo, el psicoanálisis, la hermenéutica y la filosofía analítica. Destaco, en este sentido, dos estrategias: la proveniente de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, cuyas extensiones encontramos en Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser, y la de la hermenéutica, el psicoanálisis y la filosofía analítica con su énfasis en la lingüisticidad de la experiencia humana en la que ya no cabe el recurso a un sujeto constituyente. El quinto capítulo es un punto de inflexión, pues en él intento mostrar la pertinencia del modelo hermenéutico de la vida humana, lo que el joven Heidegger llamó “hermenéutica de la facticidad”, como un camino adecuado para explicitar las determinaciones básicas de la existencia sin renunciar al elemento subjetivo: la interpretación y la comprensión; ello nos permite situar correctamente el alcance del modelo trascendental de la subjetividad en la fenomenología husserliana. La hermenéutica de la facticidad se presenta como el camino hacia una hermenéutica del sí mismo.

---

<sup>19</sup> M. Henry. “Philosophie et subjectivité”, en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, p. 26

<sup>20</sup> E. Husserl. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. IIF, Cuadernos 48, UNAM, México, 1988, p.16.

El sexto capítulo, es, en muchos aspectos, el que sin duda ofrecerá una mayor complejidad dada la intención que lo anima: ahí intento realizar una crítica de las críticas a las filosofías del sujeto tomando la fenomenología de Husserl como guía; esto implica, obviamente, mostrar la unilateral interpretación que se ha hecho de ella desde otras tradiciones filosóficas acusándola de “pre-lingüística”, “pre-hermenéutica”, “pre-pragmática”, etc. El diálogo con uno de los máximos representantes de estas tendencias, Jürgen Habermas, y la filosofía de Levinas, cuyo pensamiento ético sitúo en la línea de una ética de inspiración fenomenológica, nos podrán mostrar la superioridad explicativa de la fenomenología en lo tocante a la alteridad, tema ético por excelencia, pues dicha cuestión —capital para la fenomenología— queda desfigurada en la presentación que hacen de ella los representantes del “giro lingüístico-hermenéutico” en la medida en que no conciben el problema de la “experiencia de lo extraño” como constitutivo de nuestro sentido del mundo y de nosotros mismos. El capítulo también analiza una cuestión central en el pensamiento de Levinas: la ética como una instancia pre-temática o pre-intencional; la pregunta obligada es cómo y en qué sentido puede reclamar Levinas a la fenomenología como una fuente fundamental de su filosofía. El debate se centra, entonces, en el papel que juega la reflexión en la determinación de nuestra experiencia de la alteridad como una estructura normativa. Lo que llamo, en un espíritu afín tanto a Dominique Janicaud como a Paul Ricoeur, “excesos del análisis intencional”, intenta señalar el giro peculiar que Levinas y Henry —figura presente en toda nuestra investigación— han impreso en la fenomenología al llevarla hacia una radicalidad que el propio Husserl nunca se atrevió a realizar; “giro teológico”, al decir de Janicaud, que intenta una renovación de la fenomenología alejándose de una herencia dominada todavía por una ontología de la identidad.

En el séptimo capítulo realizo un análisis de la propuesta de Ricoeur haciendo énfasis en su intento de reactivar el legado de la filosofía reflexiva a través de la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía analítica. La exigencia que se planteó Ricoeur de repensar la subjetividad de frente a las diversas críticas que se han elevado contra ella, implicó reformular la idea de sujeto con la que, de manera implícita o explícita, la filosofía en Occidente había trabajado. Ricoeur significó, en muchos sentidos, un alivio a mis perplejidades en torno a la subjetividad que Levinas había despertado, pues en un intenso diálogo, ausente en Levinas, con el estructuralismo, la semiótica, el psicoanálisis, la hermenéutica, el marxismo, la crítica literaria, la filosofía analítica, etc., Ricoeur no abandonó su fidelidad a la filosofía reflexiva, sino que intentó mostrar la necesidad de reactivar la problemática de la subjetividad desde el marco de una filosofía del sujeto renovada por la hermenéutica y la fenomenología postrascendental. Nuestro autor apuesta por una vía de comprensión del fenómeno de la subjetividad que defino como una “ontología analógica del sí mismo” y que, a mi parecer, le permite salir victorioso ante el reto tanto de una hermenéutica filosófica (Heidegger y Gadamer) que renuncia al momento subjetivo de la comprensión como a las posturas, ya sean analíticas (Parfit, Shoemaker, etc.) o fenomenológicas (Levinas) que sitúan al sujeto sin más intención que para disolverlo en un juego de excesos. La exigencia de una mediación, tanto en lo tocante en la comprensión de uno mismo como de los otros,



lleva a Ricoeur a una visión de la hermenéutica que he denominado *crítica y normativa*. Sus implicaciones éticas y políticas, tema que ocupan en la actualidad a nuestro autor y que serán motivo de una próxima investigación, son esbozadas en el octavo y último capítulo pero en estricta relación con su fenomenología hermenéutica del sí, pues para Ricoeur la ética y la política constituyen dos momentos fundamentales de la intencionalidad ética que refleja la estructura compleja y analógica de la persona. El diálogo entre nuestros autores está presente a la largo de nuestro trabajo aunque en algunas partes el tono se acerque más a la polémica. No obstante, me he prohibido realizar un análisis estrictamente comparativo de sus pensamientos pues, como lo indica el título de la investigación, lo que busco es, a través de sus respectivas propuestas, definir el estatuto ético de la subjetividad. Si la significación pasa siempre por el otro, la ética podría concebirse como lo que me permite pasar del acusativo “¡Heme aquí!” al nominativo “¡Aquí estoy!” Es, pues, en la unicidad del yo donde radica el sentido mismo de lo humano.

El siguiente intercambio epistolar entre Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur tuvo como motivo definir sus posturas ante la cuestión de la subjetividad y el lugar que ocupa en la economía general de sus respectivas filosofías. Fue con ocasión de la publicación de *Sí mismo como otro* que Levinas se vio en la necesidad de plantear, de frente a la hermenéutica del sí, el estatuto ético de la subjetividad humana. Ambas cartas, que me fueron dadas a conocer amablemente por el Dr. Paul Ricoeur, han sido publicadas con anterioridad en un obra editada en Suiza en 1994 con el título de *Éthique et responsabilité*. Paul Ricoeur.

✉

Paris, 28 de mayo de 1990

Querido Paul Ricoeur:

¿Me permitiría —en la admiración que me inspira, después de sus primeros trabajos, la elevación y la profundidad de su pensamiento y la precisión y fineza de su fenomenología— defenderme sobre un punto destacado, en las páginas 380-392 que me parece muy importante de su *Sí mismo como otro*? Usted retoma algunos elementos que ya había formulado en el pequeño libro editado en Suiza en 1989 bajo el título de *Responder al otro* que me habían consagrado y en el que usted amablemente consintió participar.

Usted me reprocha que en mi comprensión de la “relación con el otro” desconozca lo que llama la “estima de sí”, que, según su análisis, pertenecería necesariamente a la generosidad del “para-el-otro” (*pour-l’autre*), y por anticipado la sostendría. Ensayo, en efecto, pensar el “para-el-otro” de la responsabilidad como caridad original y primordial, como gratuidad de frente al rostro del otro que siempre me precede, y funda o llama a la justicia la cual, más allá del yo-tú del reencuentro, supone al menos la presencia de un tercero, del tercer hombre. Esta estima de sí o esta no-indiferencia de sí mismo en esta dignidad, no se reduce a la caridad y a la justicia. Ella señala, según yo, en la responsabilidad inicial e intransmisible, intransmisible al punto de encontrar en la substitución y en la miseria del rehén la dignidad del elegido que, atestando de alguna manera una significación religiosa vinculada al rostro del otro y más allá de toda identidad de individuo integrado a la generalidad de un género, se enuncia en la *unicidad* humana del pronombre *yo*.

Quisiera agregar, querido Paul Ricoeur, la expresión de mis sentimientos de fiel amistad.

*Emmanuel Levinas*

Paris, 25 de junio de 1990

Querido Emmanuel Levinas

Estoy muy honrado por la atención que ha tenido en dar a mi argumentación concierne a su obra. Usted no tiene que “defenderse”. Soy muy consciente de la ineludible parcialidad que se vincula con toda empresa del pensamiento. Mi relación con usted está determinada por la opción inicial de la categoría de sí. Ciertamente, no ceso de oponer el sí (*soi*) al yo (*moi*) y así me siento dispuesto a realizar una repartición de la ipseidad sobre todos los pronombres personales. Esto implica que entre la relación de lo que llamo la estima de sí, solicitud por el otro y la justicia a cada uno, no hay ningún orden de prioridad sino una simple sucesión didáctica. Es más: en mi discusión con el kantismo, insisto sobre la pobreza de la pretensión de universalidad relacionada con el sí privado de su desarrollo intersubjetivo. En este sentido, no tengo ningún problema en admitir que el surgimiento del otro constituye la instancia decisiva de este desarrollo. Si hay entre usted y yo alguna diferencia, ella se sitúa exactamente en el punto en el que yo sostengo que el rostro del otro no podría ser reconocido como fuente de interpelación y de conminación si no es capaz de despertar o de revelar una estima de sí, la cual, le concedo, estaría inactiva, sin desplegarse, infirme, sin la fuerza que despierta finalmente el otro. Dicho esto, quisiera referirme a su última afirmación, a saber, “la unicidad humana del pronombre yo”, irreductible a la integración, a la generalidad de un género. Es con referencia a la totalidad de mis investigaciones que me permito hacerle un llamado a fin de que las páginas 380-392 a las cuales usted se refiere, encuentren el contexto fuera del cual ellas pudieran parecer injustas.

Me alegra también que usted utilice el término “atestación” que es de alguna manera la clave de entrada a toda mi obra.

Puede creer, mi querido Emmanuel, en la fidelidad de mi amistad.

*Paul Ricoeur*

El término yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener.

E. Levinas

*De otro modo que ser o más allá de la esencia*

En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa.

P. Ricoeur

*La vida: un relato en busca de narrador*

## § 1. Un cambio de paradigma en torno al sujeto

El problema del sujeto en la filosofía contemporánea encuentra una de sus principales raíces en la tradición del idealismo alemán, especialmente en J. G. Fichte quien frente a Schelling y Hegel recuperó el problema de la filosofía trascendental en su dimensión estrictamente especulativa.<sup>1</sup> El principio del cual partía su filosofía era, como él mismo sostenía, una radicalización de la idea kantiana sobre la unidad de apercepción trascendental, del “yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones, cuya formulación fundamental es “Yo=Yo”. “Yo estoy puesto porque yo me he puesto. Yo soy porque yo soy (*Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, weil ich bin*) [...] La proposición: A=A vale originariamente únicamente del yo (*Nemlich der Satz: A=A gilt ursprünglich nur vom Ich*)”.<sup>2</sup> Principio axiomático que tal vez constituye el planteamiento más arrogante

<sup>1</sup> D. Henrich. “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, en D. Henrich y H. Wagner (editores). *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1966, pp. 188-232. En lo que respecta al tema me ciño a los análisis de M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 413-599.

<sup>2</sup> J. G. Fichte. “Über den Begriff der Wissenschaftslehre” (1794, <sup>2</sup>1798), en I. H. Fichte (editor). *Zur Theoretischen Philosophie I*. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, tomo I, p. 69. Cf. B. Navarro. *El*

del pensamiento occidental; el primado de la identidad de lo mismo como unidad originaria es una tesis que recorre toda la filosofía occidental “desde Jonia hasta Jena”.<sup>3</sup> Heidegger sostuvo que la consolidación del principio de identidad — enunciado por Parménides— remató en los sistemas del idealismo alemán.

El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación al interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad.<sup>4</sup>

En el idealismo alemán el sujeto es tomado como *fundamentum inconsumum*, dejando atrás la incertidumbre propia del *cogito* cartesiano, pues para Fichte la tesis del “Yo absoluto” no necesita demostrar la existencia de Dios para obtener la certeza que implica el principio del idealismo. Fichte subsana una deficiencia del *cogito* cartesiano al eliminar todo recurso a algo externo de sí, a toda trascendencia. En el fondo, esta postura sólo representa una modalidad más que asumió el problema del *cogito* después de haber sido introducido por Descartes; como lo señaló en su momento Étienne Gilson, en el pensamiento cartesiano, especialmente en su planteamiento en torno a la naturaleza del *cogito*, perviven elementos de la filosofía medieval que paradójicamente buscaba superar.<sup>5</sup> La exigencia cartesiana de acceder a un punto de partida claro, evidente e indubitable sobre el cual se pudiera edificar la nueva ciencia de la modernidad, se encontraba desde sus inicios imposibilitada para ofrecer esa pureza que la duda metódica prometía otorgar al pensamiento. *Cogito* herido (*cogito blessé*), según la afortunada expresión de Paul Ricoeur, que en la necesidad de servir como criterio de fundamentación no ha podido dar cuenta de sí mismo.<sup>6</sup> De ahí que Fichte tenga que recurrir al “no-Yo” para definir el “Yo”.<sup>7</sup> Y pese a que su idealismo lo llevó a considerar el “Yo” como *sujeto* a través de la

---

desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant. UNAM, FCE, México, 1975, pp. 75-116.

<sup>3</sup> F. Rosenzweig. *La estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 52; cf. S. Mosès. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil, Paris, 1982, capítulo II, pp. 48-75.

<sup>4</sup> M. Heidegger. “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 65; cf. P. Grosos. *Système et subjectivité. Étude sur la signification et l'enjeu du concept du système*. J. Vrin, Paris, 1995, especialmente el capítulo I.

<sup>5</sup> Gilson mostró la dependencia de Descartes con respecto a la filosofía escolástica, especialmente en su concepción de la subjetividad, cf. “Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne”, en *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, Paris, 1975, pp. 245-255. Es conocida la relación entre el planteamiento cartesiano del *cogito* y la filosofía de Agustín; Descartes utiliza el mismo argumento que en su momento blandió Agustín contra los escépticos: *si enim fallor, sum*. Cf. San Agustín. *De libero arbitrio*, II, 3, *De civitate Dei*, XI, 26, *Siloloquia*, II, 1, y *De Trinitate*, X, 10. Sobre la relación entre Descartes y Agustín cf. H. Gouhier. *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. J. Vrin, Paris, 1978; y J.-L. Marion. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986, pp. 138ss.

<sup>6</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. XXIII-XXVIII.

<sup>7</sup> J. G. Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” (1794, <sup>3</sup>1802), en *Fichtes Werke*, tomo I, pp. 101ss. Cf. F. Neuhouser. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, capítulo 3: “The Self-positing subject and theoretical self-consciousness”, pp. 66-118.

nominalización del pronombre personal, logra vislumbrar que en la relación dialéctica entre el "Yo" y el "no-Yo" se anuncia ya una destrascendentalización de la filosofía de la conciencia, pues dicha dialéctica señala, antes que una pura relación abstracta entre términos, una relación intersubjetiva expresada en los pronombres de la primera y tercera persona. Según Luc Ferry, Fichte desarrolla en su filosofía del derecho una crítica sistemática a la idea de un deber moral individual, pues la idea misma de deber en su sentido jurídico presupone la intersubjetividad, esto es, el mutuo reconocimiento de los individuos en un sistema de leyes.<sup>8</sup> Para el "yo" el "él" es un "no-yo", como lo es también el "tú". "Que esta forma pronominal exista en todas las lenguas, muestra que según el sentimiento de todos los pueblos, el hablar presupone por su esencia que el hablante se distinga frente a aquél, al que apela, de todos los demás".<sup>9</sup> Por ello, "el problema de la autoconciencia de la libertad [*self-consciousness of freedom*] es el punto de partida de Fichte para explicar la intersubjetividad".<sup>10</sup> Las filosofías de la conciencia no podían dar cuenta de la alteridad como estructura fundamental de la relación del hombre con el mundo, con los demás y consigo mismo.

En esta tradición el carácter primario de la relación sujeto-objeto se deriva de la idea de un sujeto aislado, pre-lingüístico y, por ende, pre-social. En la filosofía fichteana se realiza por primera vez, desde el interior de esta tradición, una crítica de aquellas posturas filosóficas que no han considerado el carácter genérico del hombre pues la individualidad implica necesariamente la intersubjetividad. Fichte pone un especial énfasis en señalar que ésta se da sólo entre seres que se asumen como libres en un ejercicio de autorreflexión; si esto es así, el sujeto fichteano se encuentra en la paradójica situación de necesitar del otro para poder llegar a ser libre y sólo lo logra a partir de una intersubjetividad "ya siempre" (*immer schon*) supuesta, mas ésta es posible únicamente entre "seres libres".<sup>11</sup> Se trata de un círculo vicioso:

Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la ciencia*, como en su *Sittenlehre*, del círculo de toda la filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad que tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse en objeto.<sup>12</sup>

Fichte subsana el problema de la existencia del otro postulando que la

<sup>8</sup> L. Ferry. "La deducción del derecho como espacio de intersubjetividad", en *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. FCE, México, 1997, pp. 129ss.

<sup>9</sup> W. V. Humboldt citado por C. Lafont. *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemán*. Visor, Madrid, 1993, p. 60.

<sup>10</sup> R. R. Williams. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press, Albany, 1992, p. 54.

<sup>11</sup> "Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander". J. G. Fichte. "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre" (1796), en I. H. Fichte (editor). *Zur Rechts und Sittenlehre I. Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, tomo III, p. 8.

<sup>12</sup> J. Habermas. *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 199.

intersubjetividad es condición de posibilidad trascendental de la subjetividad. Pero, a mi juicio, solamente traslada la cuestión del otro a un campo conceptual en el cual pierde sentido la pregunta por la alteridad. “En tanto que la teoría de la reflexión supone un sujeto ya existente, supone aquello que en realidad tendría que constituirse apenas en la referencia a sí”.<sup>13</sup> No basta decir que la intersubjetividad es primero que la subjetividad, pues finalmente Fichte sigue sosteniendo —en consonancia con la tradición filosófica que le reclama— que el sujeto libre, autónomo y reflexivo es la base de lo social. Frente a esta tesis fichteana, Levinas sostendrá que “todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental a Fichte”.<sup>14</sup>

El sujeto libre, el “Yo=Yo”, define un supuesto metodológico que consiste en asignar a una entidad formal la producción del sentido y la significatividad de las estructuras del mundo en las que se instala la subjetividad. Esta cuestión encuentra una de sus raíces contemporáneas en los planteamientos husserlianos en torno a una estructura intersubjetiva universal planteada desde una doble vertiente: primero, como relación intermonádica, propuesta por medio de la cual Husserl buscaba rescatar la irreductible individualidad de cada sujeto y que encuentra su mejor expresión en la doctrina leibniziana de las mónadas: “Pero el único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que ser constituido originariamente por sí mismo, y la totalidad del ser absoluto es el ser del universo de los sujetos trascendentales que se unen en una comunidad real y posible. Así, la fenomenología conduce a la *Monadología* anticipada por Leibniz en un *aperçu* genial”.<sup>15</sup> Segundo, como “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), ámbito pre-temático de valores, creencias, etc., sobre el que actúan los individuos y sin el cual sería imposible la interacción y entendimiento mutuos.<sup>16</sup> En este punto coincidirán las aspiraciones del idealismo alemán representadas por Fichte con la fenomenología husserliana, pues la exigencia de hacer de la filosofía un saber fundamental (*Grundwissen*) sólo era posible gracias a la reflexión de la subjetividad: a través de ella podía tornarse ciencia (*Wissenschaft*) la filosofía.<sup>17</sup> “Ciencia significa en la edad del idealismo alemán, en primer lugar y en

<sup>13</sup> E. Tugendhat. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*. FCE, Madrid, 1993, p. 50.

<sup>14</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sigueme, Salamanca, 1987, p. 165. Al asumir el análisis de la intersubjetividad desarrollado por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, Ricoeur parte, como lo exige todo modelo anclado en los supuestos de la tradición reflexiva, de la afirmación originaria de un “yo” y a partir de él intenta construir el sentido del otro; cf. P. Ricoeur. “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002, pp. 259-278.

<sup>15</sup> E. Husserl. *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Edmund Husserl Gesammelte Werke-Husserliana (Hua) VIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956, p. 190. Sobre la relación entre Leibniz y Husserl cf. R. Cristin. “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, XXII (1990), núm. 2, pp. 163-174; y K. Mertens. “Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz”, en *Husserl Studies* 17 (2000), pp. 1-20.

<sup>16</sup> Sobre los problemas y ambigüedades que presenta el concepto de “mundo de la vida” cf. U. Claesges. “Zweideutigkeiten in Husserl Lebenswelt-Begriff”, en U. Claesges y K. Held (editores). *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 85-101.

<sup>17</sup> J. Hyppolite. “L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien”, en H. L. Van Breda y J. Taminiaux (editores). *Husserl et la pensée moderne*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 173-182. Un estudio relativamente más reciente y mucho más completo e interesante: H. Tietjen.

sentido propio, lo mismo que filosofía, aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con ese saber principal, expone lo esencial de lo cognoscible en general en una conexión esencial fundada”.<sup>18</sup>

## § 2. La vía larga de la comprensión de sí

Superar estas paradojas en torno a la subjetividad implica mostrar lo problemático de tomar como punto de partida del conocimiento de sí el modelo reflexivo clásico. Para acceder a un planteamiento alternativo es necesario introducir un cambio de paradigma, a saber, sustituir el modelo de las filosofías de la conciencia por el modelo hermenéutico en el que el “yo” postulado por la filosofía trascendental — del kantismo a la fenomenología husserliana— como un yo autónomo e intemporal, queda “inmerso” en la “situación”: el único “yo” es “histórico”.<sup>19</sup> “La tarea consiste en llegar de una manera fenomenológicamente radical a los fenómenos. Tal es el camino que busca recorrer la hermenéutica de la facticidad”.<sup>20</sup> Este “giro” es propiamente fenomenológico en la medida en que radicaliza una serie de cuestiones ya implícitas en la obra de Husserl.<sup>21</sup> Pese a todo, este modelo sigue atado a planteamientos trascendentales; el más importante y de mayor alcance es el relativo a la distinción *a priori/a posteriori*, que en la formulación heideggeriana será designada como la “diferencia” entre “ser” (*Sein*) y “ente” (*Seiendes*); pero la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) no es mencionada en *Ser y tiempo*,<sup>22</sup> no al menos como será tratada a partir del opúsculo de 1928 escrito en honor de Husserl: *De la esencia del fundamento*. Es innegable que Heidegger usó la expresión “diferencia ontológica” en *Ser y tiempo* —cf., por ejemplo, los § 12, 40 y 52—, pero en ellos la diferencia ontológica se refiere a cuestiones distintas a la relación *Sein/Seiendes*. Esto es claro en el § 12: “Nos limitaremos, por ahora, a hacer ver la diferencia ontológica [*ontologische Unterscheidung*] entre el estar en como existencial y el ‘estar-dentro-de’ de un ente que está-ahí en tanto que categoría”.<sup>23</sup> Tal vez la formulación de la diferencia ontológica más próxima a la interpretación que hará de ella Levinas es al final de *Ser y tiempo*, en el § 83: “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser

---

Fichte und Husserl. *Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1980.

<sup>18</sup> M. Heidegger. *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 20.

<sup>19</sup> “Jede Situation hat ‘Dauer’. Die einzelnen ‘Dauern’ der verschiedenen Situationen durchdringen sich (im Motivierten und Motivierenden). Das Ich ist selbst Situations-Ich; das Ich ist ‘historisch’”. M. Heidegger. *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919). Gesamtausgabe (GA) 56/57, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1987, p. 206.

<sup>20</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid, 1999, p. 100.

<sup>21</sup> B. Merker. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, “Projektion und Reflexion. Selbstverdinglichung”, pp. 74-97.

<sup>22</sup> L. M. Vail. *Heidegger and the Ontological Difference*. Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1972, p. 5. Sobre la problemática de la “diferencia ontológica” cf. A. Rosales. *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz bei frühen Heidegger*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1970; y J.-L. Marion. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF, París, 1989, capítulo IV. “Question de l’être ou différence ontologique”, pp. 163-210.

<sup>23</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2003, § 12, p. 82.



del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar reposo".<sup>24</sup> Heidegger no habla aquí de la diferencia *Sein/Seiendes*, sino de *Dasein/Seiendes*, por ello tienen razón aquellos autores que sostienen que en *Ser y tiempo* no hay una formulación clara de la diferencia ontológica tal y como será utilizada a partir de *De la esencia del fundamento*. Heidegger utiliza la expresión "diferencia ontológica" en el § 12 de *Ser y tiempo* pero se trata de la "diferencia" —*Unterschied* y no *Differenz*— entre "Ser" y "ente". Es imposible comprender la crítica de Levinas a la ontología occidental como ontología de la identidad sin referirse a esta cuestión. Levinas afirma: "esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*".<sup>25</sup> Esto lo aclara Heidegger en el prólogo de la tercera edición (1949) *De la esencia del fundamento*: "El tratado *Von Wesen des Grundes* surgió en el año de 1928, simultáneamente con la lección *Was ist Metaphysik?* Ésta piensa la nada, aquél nombra la diferencia ontológica".<sup>26</sup> En sus cursos de Friburgo, específicamente el dictado en 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la diferencia ontológica es extensamente tratada. En el § 4 se indica:

La ontología —hemos dicho— es la ciencia del ser. Pero el ser es siempre ser de un ente. Y por esencia el ser es diferente del ente. ¿Cómo podemos explicar esta diferencia entre ser y ente? ¿Cómo dar cuenta de su posibilidad? Si el ser mismo no es un ente ¿cómo pertenece él mismo al ente, si es cierto que el ente únicamente es? ¿Qué significa la expresión: el ser pertenece al ente? Responder convenientemente a esta pregunta, he aquí la presuposición fundamental para introducir los problemas de la ontología como ciencia del ser. Debemos, necesariamente, poder marcar claramente la diferencia entre el ser y el ente si deseamos tomar como tema de la investigación algo así como el ser. No se trata de una diferencia cualquiera, sino es solamente a través de esta diferencia que el tema de la ontología, y por consiguiente de la filosofía misma, puede conquistarse. La designamos como *la diferencia* [*Differenz*] *ontológica*, es decir, como la escisión [*Scheidung*] entre el ser y el ente.<sup>27</sup>

¿Significa esto que Levinas entendió la diferencia entre *Dasein* y *Seiendes* como la diferencia ontológica? Como indica Jean-Luc Marion, en *Ser y tiempo* "no disponemos de un trabajo explícito sobre la diferencia ontológica entre ser y ente",<sup>28</sup> más bien encontramos una distinción que ya había introducido Husserl para referirse al conflicto entre "conciencia" y "realidad" —o en otros: entre "mundo" y "subjetividad"— que le había llevado a repensar los límites del análisis intencional, y que, aparentemente, Levinas leerá en clave ética.

Ahora bien, Heidegger buscó replantear los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento desde el marco proporcionado por la ontología fundamental a través de la noción de "perfecto apriórico". Según esta tesis, existe un "previo" (*Vorgängig*) que posibilita el cuestionamiento por el ente: el "ser" tomado como

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 83, p. 450.

<sup>25</sup> E. Levinas. *Le temps et l'autre*. PUF, Paris, 1983, p. 24

<sup>26</sup> M. Heidegger. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, p. 59.

<sup>27</sup> M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, 1975, p. 22.

<sup>28</sup> J.-L. Marion. *Réduction et donation*, p. 191.

trascendental. “El ‘plan pre-concebido’ de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico”.<sup>29</sup> Para Heidegger el conocimiento ontológico o, lo que es lo mismo, la comprensión previa del ser, es análogo a lo que Kant llamó en la *Critica de la razón pura* “juicios sintéticos a priori”. “Kant llama ‘sintético’ al conocimiento que aporta el ‘qué-es’ del ente, es decir, que revela al ente mismo. De esta suerte, la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos a priori”.<sup>30</sup> El método de la fenomenología heideggeriana consiste en mostrar que la relación sujeto-objeto no es originaria, pues corresponde a una consideración exclusivamente epistemológica de la vida humana; el conocer (*Erkennen*) es un “modo de ser” derivado de una estructura más fundamental: el comprender (*Verstehen*).<sup>31</sup>

El problema del comprender en *Ser y tiempo* se aleja del marco psicológico en que lo había situado Wilhelm Dilthey, pues para éste “comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se concentran en ellas. Contienen todas las verdades científico-espirituales. En cada punto la comprensión abre un mundo”.<sup>32</sup> La empatía (*Einfühlung*), entendida como la comprensión de las vivencias psíquicas del otro, fue ampliamente tratada en la literatura fenomenológica y de la *Lebensphilosophie* de entonces (Th. Lipps, E. Becher, E. Spranger, E. Stein, etc.),<sup>33</sup> pero quizá fueron Dilthey y Max Scheler quienes más contribuyeron a su difusión como un problema filosófico de primer nivel que Husserl retomará posteriormente bajo la denominación de la “experiencia de lo extraño” (*Fremderfahrung*). Scheler indicó una serie de problemas en torno a la comprensión del otro que han sido dejado de lado y que una fenomenología renovada deberá apropiarse, pues la crítica que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* a la empatía va dirigida precisamente a ese ámbito que Scheler señaló como último referente de la comprensión: la ética.<sup>34</sup> En la segunda etapa de la fenomenología, que podemos situar en la época de enseñanza de Husserl en la universidad de

<sup>29</sup> M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México, 1986, § 2, p. 20.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>31</sup> K.-O. Apel. “Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), pp. 142-199. Sobre la historia de este concepto cf. J. Wach, *Das Verstehen: grundzüge einer geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. I. *Das grosse systeme*, 1926. II. *Die theologische hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*, 1929. III. *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum positivismus*, 1933, C. B. Mohr, Tubinga.

<sup>32</sup> W. Dilthey. *El mundo histórico*. FCE, México, 1978, p. 229.

<sup>33</sup> K.-O. Apel, art. cit., pp. 150ss. Para Apel sólo en Alemania el concepto de “comprensión” ha adquirido un *status* estrictamente filosófico. Ricoeur, en un artículo publicado en 1989, trata de mostrar que “la théorie de l’interprétation n’a pas connu en France l’essor dont elle a bénéficié en Allemagne” y que “une théorie general de l’interprétation fondée sur une théorie philosophique de la compréhension fait presque entièrement défaut en langue française”. P. Ricoeur. “Interprétation”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1999, pp. 456-457.

<sup>34</sup> M. Scheler. *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, Buenos Aires, 1957, p. 300.

Gotinga, (1906-1913),<sup>35</sup> el problema de la comprensión del otro se había tornado de una importancia capital para la elaboración de una teoría fenomenológica de la experiencia que no entrara en conflicto con la metodología de las ciencias humanas de entonces, especialmente en la presentación que hacía de éstas Dilthey.<sup>36</sup> La empatía se refiere, desde el punto de vista que la fenomenología sostiene aquí, a aquel sector de nuestra experiencia en la que se nos presenta lo otro como irreducible a lo propio. Esta experiencia de lo otro es definida como una experiencia originaria a partir de la cual se articula el sentido del mundo en general; como señala Edith Stein, podemos distinguir al menos tres teorías genéticas de la aprehensión de la existencia del otro que parten de una base psicológica: 1) imitación, 2) inferencia analógica y 3) empatía asociativa.<sup>37</sup> Influida por las investigaciones que Husserl había desarrollado por entonces en torno a la empatía y que se encuentran contenidas en el libro segundo de las *Ideas*, Stein buscó mostrar que ninguna de las anteriores propuestas dominantes a la sazón, tocaban el punto central de la empatía como experiencia del otro.

Un amigo viene a mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, yo me doy cuenta de su dolor. ¿Qué cosa es este darse cuenta? ¿En qué se basa, de dónde percibo el dolor? De eso quiero tratar aquí. Quizá su rostro pálido y descompuesto, su voz sumisa y baja, tal vez la da a su dolor una expresión en sus palabras: todo esto son naturalmente temas para una investigación, pero eso no me interesa aquí. Lo que yo quisiera saber no es por qué camino llego ahí, sino qué es ese mismo darse cuenta".<sup>38</sup>

La tristeza no es percibida como un objeto visual o auditivo, ni se accede a él por la percepción de cierta conducta; se trata, según Stein, de una vivencia originaria "que no es experimentada por mí y sin embargo allí está".<sup>39</sup> Su propuesta encuentra en este punto una mayor afinidad con la postura de Dilthey más que con la de Husserl; Stein vislumbra que una fenomenología de la empatía nunca logrará su objetivo si no puede incorporar a su proyecto una hermenéutica de la comprensión. No obstante, si la comprensión estaba ligada, al menos desde Dilthey y Lipps, a la experiencia del otro, con Heidegger se realiza un desplazamiento hacia una problemática estrictamente ontológica donde la comprensión del psiquismo ajeno es eliminada como un falso problema, pues la comprensión es para Heidegger un tema

---

<sup>35</sup> H. Spiegelberg y K. Schuhmann. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1982, parte II, capítulo IV: "The original phenomenological movement", pp. 166-267.

<sup>36</sup> Las obras que tratan de la empatía a principios del siglo XX son diversas y de gran interés para el problema de la comprensión del otro; el punto de vista que predomina en ellas es el psicológico y el estético. Amén de Dilthey, Lipps y Scheler, tómesese en cuenta los siguientes autores: Biese, *Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik*; Fechner, *Zur Seelenfrage*; Geiger, *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*; Groethuysen, *Das Mitgefühl*; Meinong, *Über Annahmen*; Siebeck, *Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung*, etc. Estas obras son estudiadas en la parte histórica de la tesis que presentó en 1916 Edith Stein ante Husserl, *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, que ha sido publicada parcialmente (únicamente la parte sistemática) con el título de *Zum Problem der Einfühlung*.

<sup>37</sup> E. Stein. *Sobre el problema de la empatía*. UIA, México, 1995, pp. 46-57.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 32.

propio de una hermenéutica del “ser en el mundo” y no del “ser con el otro”. Heidegger realiza una crítica a la cuestión de la empatía como un paso necesario para escapar a los planteamientos husserlianos en torno a la subjetividad en los que todavía laten las categorías de la filosofía trascendental.

Ya no se trata de concebir al sujeto como constituyendo un horizonte de significaciones a partir de su actividad cogitativa; el sujeto antes que una instancia puramente reflexiva existe en un mundo, o sea, en un horizonte (tanto teórico como práctico) que le antecede; desde esta perspectiva la pregunta por la experiencia del otro es vaciada de todo su contenido. En el § 26 de *Ser y tiempo* —“La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”— Heidegger esboza su crítica al modelo trascendental de la intersubjetividad propuesto por Husserl; el concepto de “ser en el mundo” encierra, de principio, la idea de un mundo intersubjetivo de manera que el “ser uno con otro” es un modo de existencia del mismo *Dasein*.<sup>40</sup> Situando la cuestión desde esta perspectiva, la pregunta por el otro pierde su consistencia; yo mismo soy *otro* para otro: así se despoja de su lugar de enunciación diferencial absoluta al sujeto husserliano. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”.<sup>41</sup> Ricoeur ha señalado con claridad esta situación: “La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*”.<sup>42</sup> La oposición, ya clásica desde la hermenéutica romántica, entre “comprender” (*Verstehen*) y “explicitación” (*Auslegen*),<sup>43</sup> puede ser superada a través de una concepción amplia de la “interpretación” (*Deutung*) donde la pregunta por la alteridad no quede eliminada por una ontologización del comprender establecida por Heidegger y continuada por Gadamer.<sup>44</sup> La interpretación —como *Deutung* y no tanto como *Auslegen*— se constituye en la disciplina que abarca la explicación estructural (*Erklären*) y la comprensión existencial (*Verstehen*); la triangulación “explicar-comprender-interpretar” permite proponer una concepción de la hermenéutica más atenta a los aportes de las ciencias humanas como lo son la teoría de la acción, la teoría de los textos y la teoría narrativa de la historia; la dialéctica entre explicar y comprender se muestra aquí más fructífera que la oposición establecida entre estos conceptos por la hermenéutica alemana.<sup>45</sup> Esto constituye la “*vía larga*” de la comprensión de sí, pero más que oponerse a la “*vía corta*” operada por Heidegger y, en cierta medida por Gadamer —al colocar la “pertenencia” en el centro de su propuesta—, Ricoeur trata de completar esta hermenéutica ontológica con la idea del distanciamiento alienante que se opera frente al mundo asumido como un texto, pues a su juicio la alternativa gadameriana entre la actitud metodológica propia de las ciencias naturales y la actitud de verdad que supone una

<sup>40</sup> R. Bernet. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF, Paris, 1994, p. 104.

<sup>41</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 26, p. 143.

<sup>42</sup> P. Ricoeur. “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *Del texto a la acción*, p. 85.

<sup>43</sup> Siglo aquí la propuesta de Ricoeur de traducir *Auslegung* por *explicitation*. Con el término “interpretación” se traduce *Deutung*.

<sup>44</sup> P. Ricoeur. “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *ibid.*, pp. 95-110.

<sup>45</sup> P. Ricoeur. “Interprétation”, p. 457.

falta de objetividad en las ciencias humanas, no es definitiva, pues “mi propia reflexión”, nos dice Ricoeur, “proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento de superarla”.<sup>46</sup> La concepción del mundo como un texto permite salvar la dualidad entre verdad y método que sigue dominando en la obra de Gadamer.

Desde que se la somete a la *Selbstdarstellung* —a la *presentación de sí*— de la cosa del texto, una *crítica* de las ilusiones del sujeto parece incluida en el acto mismo de *comprenderse delante del texto*. Precisamente porque el sujeto se lleva a sí mismo en el texto y porque la *estructura de comprensión* de la cual habla Heidegger no podría ser eliminada de la comprensión que quiere dejar hablar al texto, la crítica de sí forma parte integrante de la autocomprensión delante del texto.<sup>47</sup>

Aquí se encuentra el verdadero cambio de paradigma: la comprensión se considera una estructura ontológica y no únicamente epistemológica como en la hermenéutica de Dilthey. El comprender es una tendencia de la propia existencia del *Dasein* que en su vivir se cuestiona por el “cómo” (*Vorsicht*) de su “mundo entorno” (*Umwelt*). “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que es interrogado acerca de su carácter ontológico”.<sup>48</sup> Esta problemática fue expresada por Heidegger bajo la denominación de la “formación de conceptos” (*Begriffsbildung*): la manera en que surgen y se determinan las categorías que dan cuenta del fenómeno de la existencia, pero sin instalarse en la lógica neokantiana que atribuía a la actividad de una conciencia trascendental dicha formación, pues para Heidegger era necesario replantear la génesis de las categorías desde una perspectiva distinta, no teórica, sino práctica.<sup>49</sup> En su recensión a la “Concepción del mundo” de Karl Jaspers, nuestro autor critica a éste por seguir a Max Weber en la separación que realiza entre actitud científica y actitud apreciativa.<sup>50</sup> La “sola consideración” (*blosse Betrachtung*) que Weber asocia al *Erkennen*, es carente de intención con respecto a la naturaleza de su objeto; es una suerte de *contemplatio* opuesta a la actividad práctica que sí modifica su objeto. Por ello la *Retórica* y la *Ética Nicomaquea* serán la mejor expresión de la génesis de las categorías, pues surgen de una actividad práctica y no teórica. La perspectiva “práctica” que supone el universo conceptual de la retórica y la ética aristotélicas indica que la “comprensión del ser” acontece en el campo semántico relacionado con la *poiesis* y la *praxis*, es decir, en el ámbito del actuar. La “hermenéutica de la facticidad”, piedra angular de la crítica heideggeriana a los modelos trascendentales, se presenta como una aplicación creativa de la fenomenología a la filosofía de Aristóteles.<sup>51</sup> “Cuando, a partir de 1919, a través de mis cursos y aprendiendo junto a Husserl, puse en práctica la investigación

<sup>46</sup> P. Ricoeur. “La función hermenéutica del distanciamiento”, p. 95.

<sup>47</sup> P. Ricoeur. “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, en *Del texto a la acción*, pp. 122.

<sup>48</sup> M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Trotta, Madrid, 2002, p. 31.

<sup>49</sup> M. Heidegger. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920). GA 59, 1993, pp. 29-41.

<sup>50</sup> M. Heidegger. “Anmerkungen zu Karl Jaspers”, en *Wegmarken*. GA 9, 1976, p. 41.

<sup>51</sup> Husserl mismo, según testimonio de Dorion Cairns, se reconocía como fuente de inspiración de esta tarea heideggeriana; cf. D. Cairns. *Conversations avec Husserl et Fink*. Jérôme Millon, Grenoble, 1997, p. 85.

fenomenológica y al mismo tiempo a prueba una comprensión transformada de Aristóteles en un curso de seminario, se despertó en mí un renovado interés por las *Investigaciones lógicas*, sobre todo por la sexta de la primera edición.<sup>52</sup> Este interés por Husserl será confirmado hacia el final de su vida en el seminario de Zähringen (1973) donde señala que su maestro “rozó” la cuestión del ser con la doctrina de la “intuición categorial”.<sup>53</sup> La crítica de Heidegger a la fenomenología es, desde esta perspectiva, una crítica interna, inmanente, es decir, se trata de una radicalización; la importancia de la “hermenéutica de la facticidad” que desarrolla en la década de 1920 consiste en ser el primer intento de una “hermenéutica del sí” digna de este nombre,<sup>54</sup> de ahí nuestro interés por este periodo del pensamiento heideggeriano. El programa de racionalidad fuerte —que con distintos matices, comparten las filosofías clásicas de la conciencia incluyendo las primeras filosofías “positivistas” del siglo XX (neokantismo, fenomenología y positivismo lógico)— buscó en la región de lo *a priori*, de la validez formal, universal y necesaria, la legitimidad para una filosofía inmune a los planteamientos del relativismo histórico y epistemológico puesto en boga por la filosofía de la vida y las filosofías de las visiones de mundo — Bergson, Dilthey, Nietzsche, Simmel, etc.— Este programa seguía siendo deudor del proyecto trascendental del criticismo; la distinción *a priori/a posteriori* le permitía a la filosofía exigir un ámbito de investigación propio y diferenciado con respecto a las ciencias de la naturaleza. La reapropiación de un “programa fuerte” de racionalidad queda plasmado en un artículo de Husserl titulado “La filosofía como ciencia estricta” publicado en 1911. Husserl sostiene la necesidad filosófica de volver a una investigación de las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*).

El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los primeros principios, de los orígenes, de los *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, no debemos parar hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido de esos problemas y el campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta. Pero nunca hay que renunciar a la ausencia radical de prejuicios ni identificar de antemano tales “cosas” con “hechos” empíricos, cerrando los ojos ante las ideas que, sin embargo, se dan absolutamente, en gran medida, en la intuición inmediata.<sup>55</sup>

Este ir “a la cosa misma” a través de una noción de verdad fundada en la evidencia, le permitía a Husserl considerarse el único “positivista” frente a los que creyendo haber eliminado toda *presuposición* y todo *prejuicio* pretenden acceder a una ciencia rigurosa. “Si ‘positivismo’ quiere decir fundamentación absoluta libre de prejuicios [*absolut vorurteilsfreie Gründung*] de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en lo que se

<sup>52</sup> M. Heidegger. “Mon chemin de pensée et la phénoménologie”, en *Questions IV*. Gallimard, Paris, 1996, p. 331.

<sup>53</sup> M. Heidegger. “Séminaire de Zähringen”, en *Questions IV*, p. 462.

<sup>54</sup> J. Greisch. “Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue”, en J.-Ch. Aeschlimann (editor). *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994, p. 156.

<sup>55</sup> E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires, 1962, p. 72. Énfasis mio.



puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas”.<sup>56</sup> No obstante, la crítica al programa de fundamentación trascendental llevada a cabo por Heidegger trajo consigo la relativización de la distinción *a priori/a posteriori*,<sup>57</sup> y acarreó el derrumbamiento del ideal de “racionalidad fuerte”<sup>58</sup> ante el punto de vista hermenéutico que mostraba la imposibilidad de realizar dicha tarea:

Porque aunque en la actual investigación fenomenológica se superan ciertas barreras, también existen en ella dogmas y presupuestos, oscuridades; *una fenomenología pura no existe; fácticamente, en cuanto es una actividad humana también está lastrada de presupuestos*. Pues lo filosófico no consiste en liberarse de los presupuestos con argumentaciones, sino en reconocerlos y colocar la investigación sobre ellos de una manera positiva.<sup>59</sup>

Pese a esta crítica, no hay una ruptura radical entre una y otra postura, pues se trata de una radicalización de elementos fenomenológicos existiendo “una relación de convergencia y recíproca complementación”.<sup>60</sup> Una de las consecuencias más importantes de esta crítica consiste en la desaparición del concepto de subjetividad tal y como operaba en la filosofía de la conciencia: la actividad constitutiva del sujeto en tanto que otorgadora de sentido se atribuye a otras instancias (lenguaje, inconsciente, relaciones de producción, perspectivas culturales, etc.) Para el “giro lingüístico” los sujetos conocen y actúan por la mediación simbólica y la interacción derivada de la asimilación de determinados “juegos del lenguaje”. “La expresión ‘juego del lenguaje’ [*Sprachspiel*] debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida [*Lebensform*]”.<sup>61</sup>

El sueño de una fundamentación última que Husserl asociaba al principio de la reflexión como un acto a través del cual el *cogito* se coloca a sí mismo como principio, encuentra su límite en la determinación hermenéutica de la existencia humana. El gran descubrimiento de la fenomenología, tanto para Levinas como para Ricoeur, es la estructura intencional de la subjetividad,<sup>62</sup> y es precisamente en este punto donde coinciden las aspiraciones fichteanas y kantianas, es decir, idealistas, de la fenomenología husserliana con la limitación que impone la

<sup>56</sup> E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México, 1962, § 20, p. 52.

<sup>57</sup> El rechazo a la distinción *a priori/a posteriori*, que en el caso de Heidegger sigue presentando ambigüedades, será posteriormente retomado y llevado hasta sus últimas consecuencias en la filosofía analítica a través de la crítica a la dicotomía analítico/sintético. Cf. W. O. Quine. “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde el punto de vista lógico*. Ariel, Barcelona, 1962, pp. 49-81.

<sup>58</sup> J. San Martín. *La fenomenología de Husserl como teoría de la racionalidad fuerte*. UNED, Madrid, 1996.

<sup>59</sup> M. Heidegger. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (Wintersemester 1925/1926). GA 21, 1976, p. 280. Énfasis mío.

<sup>60</sup> L. Landgrebe. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner, Hamburgo, 1982, p. VII.

<sup>61</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. IIF, UNAM, Crítica, Barcelona, 1988, § 23, p. 39.

<sup>62</sup> “La phénoménologie, c’est l’intentionnalité”. E. Levinas. “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. J. Vrin, Paris, 1994, p. 126. P. Ricoeur. “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 11-12.

hermenéutica a sus exigencias fundacionales. Las correlaciones noético-noemáticas de la conciencia que, según *Ideas I*, tienen un alcance universal, se resuelven en un ejercicio de constitución de la experiencia por medio de un juego de síntesis activas que remiten, no obstante y sin término, a síntesis pasivas; esto significa que “la fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás* en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical”.<sup>63</sup> La estructura de la intencionalidad señala para Levinas, frente a la filosofía trascendental kantiana, que la síntesis de la conciencia no define lo propio de la relación de la subjetividad consigo misma y con el mundo. El gran aporte de la fenomenología husserliana radica en que sitúa la relación con la alteridad más allá de la polarización sujeto-objeto,<sup>64</sup> la relación intencional es una síntesis sin clausura, siempre abierta que muestra que el sujeto nunca podrá llegar a una síntesis absoluta de la experiencia, esto es, el “yo = yo” únicamente es un espejismo de la reflexión. Levinas y Ricoeur —uno desde la idea de una fenomenología renovada por la ética, otro desde una fenomenología hermenéutica crítica— buscan replantear la cuestión del sujeto tomado como guía la obra de Husserl, pues a juicio de Ricoeur, “la hermenéutica heideggeriana y post-heideggeriana, aunque sea la heredera de la fenomenología husserliana, es en última instancia su inversión, en la medida en que es su realización”.<sup>65</sup>

### § 3. ¿Sujeto sin metafísica?

Frente a esta situación ¿cómo asumir la tarea de una reapropiación del problema de la subjetividad? No busco rehabilitar el concepto clásico de sujeto, tarea que después de “hermenéutica de la sospecha” parece imposible. “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos”.<sup>66</sup> Sin embargo, como indica Gadamer, “¿no es toda hermenéutica un modo de superar la conciencia de una sospecha?”<sup>67</sup> Para proponer una teoría del sujeto consistente es necesario reconstruir el concepto clásico de subjetividad en la versión que ofrece de él la fenomenología de Husserl. Este punto de partida no es arbitrario pues tengo la convicción que un análisis de los estudios “genéticos”<sup>68</sup> de Husserl mostrará que el programa de fundamentación radical de la fenomenología trascendental es sólo un aspecto de una gran problemática que desarrollará la tradición de la fenomenología hermenéutica.<sup>69</sup> A esta tradición pertenecen, dentro

<sup>63</sup> P. Ricoeur. “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción*, p. 29.

<sup>64</sup> E. Levinas. “Intentionalité et métaphysique”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 139.

<sup>65</sup> P. Ricoeur. “Acerca de la interpretación”, p. 31.

<sup>66</sup> P. Ricoeur. *Freud. Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1970, p. 33.

<sup>67</sup> H.-G. Gadamer. “The Hermeneutics of Suspicion”, en *Man and World*, núm. 17 (1984), p. 313.

<sup>68</sup> Un panorama del estado actual de las investigaciones husserlianas centradas en el aspecto genético de la fenomenología se encuentra esbozado en N. Depraz y D. Zahavi (editores). *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.

<sup>69</sup> J. Greisch habla, no sin cierta ironía, de “La sainte famille hermèneutique: Dilthey, Husserl,



del ámbito francés, Levinas y Ricoeur.<sup>70</sup> Ya en otro lugar he señalado la importancia de la filosofía de Levinas para llevar a cabo una revisión del concepto clásico de subjetividad,<sup>71</sup> pero también se me mostró la insuficiencia del planteamiento levinasiano en torno a la constitución de la subjetividad pues más allá de elaborar una severa y contundente crítica al primado de la conciencia implícito en la fenomenología trascendental, seguía mostrando una postura que en términos generales podría considerarse anclada en los supuestos básicos de las filosofías del sujeto, concretamente a través de su aceptación de la dicotomía heideggeriana *Sein/Seiendes* pero comprendida ahora como una relación ética. Ya en 1947, en el marco de una discusión sobre la conferencia de Jean Wahl, "Historia del existencialismo", Levinas indicó que la gran contribución de Heidegger a la filosofía "consiste en distinguir 'ser' (*être*) y 'ente' (*étant*)";<sup>72</sup> pero más que de una "relación" habría que hablar de "violencia" en el sentido de Eric Weil,<sup>73</sup> violencia del discurso teórico y lógico sobre la existencia. "El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: 'para conocer el *ente* se necesita haber comprendido el ser del ente'. Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad".<sup>74</sup>

La aceptación de la diferencia ontológica ¿implica llevar hasta sus últimas consecuencias los principios de la filosofía de la conciencia? Es aquí cuando considero pertinente recurrir a fenomenología hermenéutica de Ricoeur. Ante la postura de Levinas respecto al *status* de la subjetividad, Ricoeur desarrolla un programa de investigación que pone énfasis en la estructura compleja del "sí mismo" (*soi-même*), buscando rescatar la dimensión reflexiva y hermenéutica de la subjetividad. Si Levinas reivindicaba el carácter absoluto de la relación ética como relación de alteridad, Ricoeur intenta mostrar cómo el sujeto deviene, por el largo rodeo de la reflexión hermenéutica, un "sí mismo". Ricoeur sostendrá que la "hermenéutica del sí mismo" se separa decididamente de las filosofías del *cogito*: "Decir sí no es decir *yo*. El *yo* se pone o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo".<sup>75</sup> De esta manera, se busca escapar a la aparentemente inevitable alternativa de la

---

Heidegger" en su obra *Herméneutique et grammatologie*. CNRS, Paris, 1977, pp. 44ss.

<sup>70</sup> B. Waldenfels. *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983, especialmente los capítulos IV y V dedicados a Levinas ("Ethik als Erste Philosophie", pp. 218-265, redactado por S. Strasser), y Ricoeur ("Umwege der Deutung", pp. 266-335), respectivamente. El texto de Strasser reproduce sin modificaciones su contribución a *The Phenomenological Movement*.

<sup>71</sup> Cf. mi artículo "Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas", en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núm. 10 (2000), pp. 49-62.

<sup>72</sup> E. Levinas. "L'existencialisme, l'angoisse et la mort", en *L'intrigue de l'infini*. Flammarion, Paris, 1994, p. 117.

<sup>73</sup> El tema es, obviamente, de inspiración kierkegaardiana. "Nous devons à la grande thèse de M. Eric Weil —dont l'importance philosophique et la ténacité logique s'imposeront— l'emploi systématique et vigoureux du terme violence dans son opposition au discours". E. Levinas. "Éthique et esprit", en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Albin Michel, Le livre de poche, Paris, 1995, p. 18, nota 1.

<sup>74</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 69.

<sup>75</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. XXXI.

fenomenología actual: Levinas o Heidegger.<sup>76</sup> En la “hermenéutica del sí” encuentro el marco conceptual adecuado para elaborar lo que considero un tercer modelo explicativo de la subjetividad frente al modelo clásico y el modelo lingüístico. Este modelo recupera la dimensión reflexiva de la subjetividad apelando a una fenomenología hermenéutica desde la clave interpretativa de la constitución de la subjetividad, el mundo de la vida y la génesis del sentido, problemas que planteó en toda su radicalidad —y ambigüedad— la fenomenología genética. Levinas también se reconoce en esta tradición: “La fenomenología de Husserl ha posibilitado este pasaje de la ética a la exterioridad metafísica”.<sup>77</sup> En Ricoeur la inspiración fenomenológica ocupa un lugar clave en el desarrollo de su “hermenéutica del sí”;<sup>78</sup> considero la postura de Ricoeur un acceso positivo a una teoría del sujeto que en Levinas queda esbozada de manera negativa; a esto se refiere Christine de Bauw en una obra cuyo título indica esta característica de la filosofía de Levinas: el “reverso del sujeto”.<sup>79</sup> A partir de la comprensión de la fenomenología como “supuesto insuperable de la hermenéutica”,<sup>80</sup> Ricoeur recobra una dimensión que el planteamiento levinasiano no desarrolla con la suficiente radicalidad dado su rechazo de la tradición reflexiva; para esta tradición la subjetividad, antes que tomar una postura teórica o práctica, se comprende e interpreta al mundo desde unos supuestos que conforman una estructura de alteridad, por ello la subjetividad no es transparente, necesita la mediación de la interpretación. Proponemos una teoría del sujeto que apunta al ámbito de la ética como estructura básica de la subjetividad, pero esta tesis sólo se tornará comprensible clarificando la relación entre el fenómeno de la autoconciencia y la alteridad que se constituye así en el núcleo de la presente investigación. Este es el profundo significado de la fenomenología que Levinas y Ricoeur retoman; en la propia subjetividad ya están dadas las condiciones de la interacción, de la relación con lo otro (*autre*) y el otro (*autrui*).<sup>81</sup> La subjetividad se presenta como una suerte de dialéctica entre lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo otro; intersubjetividad originaria situada en la inmanencia del sujeto, intersubjetividad como separación y trascendencia. “Llevo a todos los otros en mí como en sí mismos presentados, y al presentarse me llevan en sí de la misma manera”.<sup>82</sup> La aporía a la que se enfrenta el proyecto husserliano es dar cuenta de

<sup>76</sup> P. Ricoeur. “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Ceresy-La-Salle. 1-11 août 1988. Cerf, Paris, 1991, p. 381, nota 1.

<sup>77</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 55.

<sup>78</sup> P. Ricoeur. “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción*, pp. 27-28.

<sup>79</sup> “L’ouvre d’Emmanuel Levinas a littéralement mis à l’envers la subjectivité. Retournée comme un gant dans la passivité extrême de l’assignation éthique, la subjectivité n’a même plus la consistance encore topologique d’un envers référent à un endroit: elle est pur envers sans avers qui le déterminerait: envers Autrui, dévotion”. Ch. de Bauw. *L’envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Ousia, Bruselas, 1998, p. 7.

<sup>80</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, en *Del texto a la acción*, p. 54.

<sup>81</sup> F. Dastur. “Das Gewissen als innerte Form der Andersheit. Das Selbst und der Andere bei Paul Ricoeur”, en B. Waldenfels e I. Därmann (directores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 51-63.

<sup>82</sup> “Ich trage alle Anderen in mir als selbstappresentierte und zu appresentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende”. Manuscrito inédito C 3, s 44a-45b citado por Iso Kern en la introducción a su edición de E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*:

esta estructura de alteridad sin que intervenga en ella la actividad del sujeto; Jacques Derrida ha puesto de relieve esta cuestión; la problemática husserliana de la síntesis pasiva muestra un núcleo de alteridad presente en todo acto intencional; es decir, entre el acto intencional y su objeto no hay cumplimiento total, la inadecuación es originaria. “Pero como esta síntesis es siempre inacabada, como ella ya siempre ha comenzado y jamás termina, el *ego* ‘plenamente desarrollado’ es el sujeto de una historia infinita”.<sup>83</sup> Tratando de ofrecer un concepto “fuerte” de subjetividad frente algunas posturas “postestructuralistas” que apuestan por una eliminación del significante “sujeto”, intento llevar a cabo una apropiación racional —frente a las diversas apropiaciones irracionales— de la filosofía de la conciencia. “De los conceptos de la razón centrada en el sujeto y de las tajantes imágenes de su topografía no logrará liberarse quien pretenda dejar tras de sí, junto con el paradigma de la filosofía de la conciencia, todos los paradigmas y salir al claro de la posmodernidad”.<sup>84</sup> Esta afirmación de Jürgen Habermas la comparto, aunque ello no significa que esté de acuerdo con su tratamiento de las filosofías del sujeto y su “superación” a través del paradigma de la “acción comunicativa”; de hecho, la teoría del sujeto que propongo parte de una crítica a las teorías de la comunicación —dialógicas— tanto en sus versiones sociológicas como filosóficas, pues no toman el problema de la alteridad con suficiente radicalidad debido a que asumen la intersubjetividad como un *factum*, pasando por alto la verdadera problemática: ¿cómo se puede tener experiencia del otro y de ahí conformar una comunidad? O en otros términos: ¿en qué tipo de relación interpersonal se sustenta la ética y la socialidad? El agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia y la necesidad de retomarlo en el marco más amplio de una filosofía de la alteridad —entendiendo a la intersubjetividad como una forma, entre otras, de la alteridad y no viceversa— no implica renunciar a la dimensión reflexiva de la subjetividad que, como tal, permite algo así como una *inter-subjetividad*.

Es necesario explicar antes de toda posible teoría sobre la intersubjetividad la naturaleza misma de la subjetividad.<sup>85</sup> Retomo el viejo proyecto de un programa de “racionalidad fuerte” en la medida que considero, en la línea de la filosofía clásica del sujeto —de Descartes a Husserl— que lo racional —y lo ético— no se puede dar sin recurrir a la subjetividad. Pero dicho programa, comprendido ahora como la elaboración de un concepto hermenéutico del sí mismo busca, frente a la “disolución” del sujeto, mostrar la posibilidad de una teoría de la subjetividad sin que ello implique caer en las paradojas propias de la filosofía de la conciencia. O en la formulación del filósofo italiano Renato Cristin:

El objetivo es el de una *renovación* de estas dos figuras [razón y subjetividad], que tienda a hacerlas renacer a partir de una nueva —y obviamente diferente— configuración. Un recorrido que, a partir de una reflexión crítica, vaya hacia una nueva vida de la razón y la subjetividad y no hacia su muerte. Dar otra definición de estas dos nociones no significa volver a proponer acriticamente la modernidad, sino,

---

1929/1935. Hua XV, 1973, p. XLIX.

<sup>83</sup> J. Derrida. *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*. PUF, Paris, 1990, p. 235.

<sup>84</sup> J. Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989, p. 367.

<sup>85</sup> En este sentido me sitúo en la línea de reflexión de M. Frank. *La piedra de toque de la individualidad*. Herder, Barcelona, 1995.

al contrario, utilizar las instancias positivas elaboradas por el postmodernismo poniendo entre paréntesis sus consecuencias, para reabrir un debate sobre tales cuestiones. Pero sólo se puede entablar un diálogo con lo que está vivo, no con algo que se considera muerto; es decir, para ser más explícito, sólo tiene sentido establecer una confrontación con lo que se quiere mantener con vida, no con lo que se quiere eliminar.<sup>86</sup>

#### § 4. Reconstrucción del sujeto

A la luz de lo anterior, es necesaria una reconstrucción del sujeto por la vía de lo que denominaré la "unicidad humana del pronombre yo", siguiendo una tesis de Levinas: el sujeto es "yo". Levinas indica que "no hay *nada* que se llame *yo*; yo se utiliza para nombrar al que habla",<sup>87</sup> en coincidencia con la siguiente afirmación de Wittgenstein: "'Yo' no nombra a ninguna persona, 'aquí' ningún lugar, 'esto' no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican a través de ellos".<sup>88</sup> Esta tesis sirvió de base para una serie de estudios sumamente interesantes, desde la tradición de la filosofía analítica, sobre la naturaleza de la autoconciencia y el conocimiento de sí por parte de autores que, como Peter Geach y Elizabeth Anscombe, exploraron la pertinencia de la utilización del pronombre personal para dar cuenta del problema del sujeto.<sup>89</sup> La cuestión de la "conciencia de sí" (*self-awareness*) se refiere a la existencia de un ámbito subjetivo designado tradicionalmente con el pronombre personal sustantivado (*el yo*). En la filosofía analítica el tema fue estudiado desde una doble perspectiva: designa la cuestión del solipsismo —ya sea metafísico, epistemológico, o metodológico—,<sup>90</sup> y como un tema inseparable de éste, la del escepticismo. El problema del otro, estudiado en la tradición fenomenológica y hermenéutica bajo la denominación de la "experiencia de lo extraño", tiene aquí su correlato: se trata del problema de las "otras mentes" (*others minds*).<sup>91</sup> No voy a desarrollar aquí sus argumentos pues serán tratados más adelante en lo que llamaré, con Manfred Frank, "teorías analíticas de la subjetividad",<sup>92</sup> pero en la necesidad de clarificar las diversas críticas que se han realizado a la cuestión del sujeto no podemos mantenernos indiferentes a los aportes de la filosofía analítica, centrales en la obra de Ricoeur pero totalmente ausentes en la de Levinas.<sup>93</sup> Y es nuevamente Wittgenstein quien ha indicado con

---

<sup>86</sup> R. Cristin. "Razón y subjetividad después del postmodernismo. Hacia una hermenéutica de lo moderno como proyecto infinito", en Id. (compilador). *Razón y subjetividad. Después del postmodernismo*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1998, pp. 190-191.

<sup>87</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 111.

<sup>88</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 299.

<sup>89</sup> P. Geach. *Mental Acts*, Routledge & Kegan, Londres, 1957; E. Anscombe. "The First Person", en *Collected Philosophical Papers*, University of Minnesota Press, 1981, tomo, II pp. 21-36.

<sup>90</sup> W. Todd. *Analytical Solipsism*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, capítulo I.

<sup>91</sup> Th. Nagel. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996, pp. 32-36. Cf. P. Dubois. *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*. J. Vrin, Paris, 1969, especialmente el capítulo II: "Positivisme logique et connaissance d'autrui", pp. 25-46.

<sup>92</sup> M. Frank. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen philosophie der Subjektivität*. Reklam, Stuttgart, 1991.

<sup>93</sup> P. Ricoeur. *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid, 1988, capítulo V: "Fenomenología y análisis

precisión la ambigüedad que encierra una concepción del yo como significante de un mundo interior que fundamenta, a su vez, todo lo exterior,<sup>94</sup> pero también en qué sentido puede ser recuperada dicha noción. “El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe. De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos yo, y que es el portador de la ética. En lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo”.<sup>95</sup> Sin embargo, no creo que una perspectiva exclusivamente semántica o indexical de la manera en que se utiliza el pronombre de la primera persona, pueda por sí misma ofrecer una base explicativa lo suficientemente sólida para responder adecuadamente a la cuestión de la subjetividad.<sup>96</sup>

La fenomenología y la hermenéutica ofrecen los auxilios conceptuales que nos evitarán llegar a los llamados *puzzless cases* que dominan gran parte del paisaje analítico sobre la subjetividad, y que habremos de confrontar para mostrar la importancia de una teoría del sujeto donde la identidad personal no radican únicamente en criterios semánticos o epistémicos. Para ello hay que realizar una revisión de un conjunto de problemas asociados a la subjetividad y que serán tratados a lo largo de nuestra investigación. Desde esta perspectiva, una revisión de las teorías egológicas sobre la subjetividad se torna ineludible y es necesario tratar de definir los rendimientos explicativos de las filosofías clásicas del sujeto, es decir, mostrar que es filosóficamente relevante la utilización del pronombre personal para designar el acontecimiento de la conciencia de sí y, en general, el fenómeno de la subjetividad. Pues aunque la tesis levinasiana sobre el sujeto parece estar anclada en los supuestos básicos de la filosofía de la conciencia —al igual que la “hermenéutica del sí” de Ricoeur en la medida en que éste se niega a renunciar a la tradición reflexiva— ambos se apartan de la fenomenología trascendental precisamente en el punto en que ésta se torna incapaz de dar cuenta del problema de la “experiencia del otro” (*Fremderfahrung*) fuera del marco proporcionado por el modelo sujeto-objeto, lo que lleva inevitablemente a un “idealismo solipsista”. “El método [de Husserl] tiende hacia un idealismo solipsista que despoja definitivamente a la ‘cosa’ de su alteridad relativa y no atina a dar cuenta de la alteridad absoluta del otro, de la segunda persona”.<sup>97</sup> Este juicio de Ricoeur será discutido más adelante, pues ante este tipo de caracterizaciones de la fenomenología habría que mostrar hasta que punto son correctas las críticas postrascendentales a los planteamientos de la subjetividad y de la alteridad sostenidos por Husserl, especialmente las de Levinas y Ricoeur. Más que una revisión en su sentido lato, busco mostrar que en la filosofía de la conciencia se encuentran implícitos los supuestos básicos para una reformulación del problema de la subjetividad. Ante una lectura unilateral de la

---

lingüístico”, pp. 133-154. Existe un intento de acercar la filosofía de Levinas al ámbito del análisis lingüístico por parte de J.-F. Lyotard: “Logique de Levinas”, en F. Laurelle (editor). *Textes pour Emmanuel Levinas*. J. M. Place, Paris, 1980, pp. 127-150.

<sup>94</sup> J. Bouveresse. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Minuit, Paris, 1987.

<sup>95</sup> L. Wittgenstein. *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982, p. 136.

<sup>96</sup> A. Rodríguez Tirado. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. IIF, UNAM, México, 1987, especialmente los capítulos II y IV. Sobre esta problemática cf. D. Zahavi. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999, pp. 3-13.

<sup>97</sup> P. Ricoeur. “Sur la phénoménologie”, en *Esprit* 21 (1953), p. 827.

fenomenología de Husserl, en la que decididamente ha influido la obra de Heidegger, intento mostrar que el problema de una subjetividad “descentrada” no era ajeno a Husserl, pues fue estudiado ampliamente en el marco de la fenomenología genética. Desde este punto de vista cabe sostener, con Julia V. Iribarne, que “Husserl concibe la razón como ‘abierta’. El papel que juega en ella la intencionalidad la exime del enfrentamiento mundo interno-mundo externo. La síntesis como operación de la intencionalidad no es en primer lugar resultado de la espontaneidad de la razón sino que remite a un momento prepredicativo en que previamente se cumple una síntesis pasiva”.<sup>98</sup>

Propongo retomar este problema como punto de inflexión entre la fenomenología en sentido idealista y su posterior modificación en “fenomenología hermenéutica”, lo que implica retomar la teoría husserliana en torno a la constitución del sujeto a partir de los planteamientos genéticos —con todo y sus ambigüedades—, pues la posibilidad de ofrecer un modelo alternativo de investigación de la subjetividad en el que no cabe ya el recurso a una filosofía trascendental parece ofrecerlo la vía genética. Esta cuestión conduce a una situación paradójica, pues todo parecería indicar que “la más grande enseñanza de la fenomenología [...] sería la imposibilidad de la fenomenología”.<sup>99</sup> En coincidencia con una línea de fenomenólogos franceses que parten de lo que Maurice Merleau-Ponty designó como la imposibilidad de una reducción completa,<sup>100</sup> retomo la cuestión del sujeto en términos de una “fenomenología material” —en el sentido que da a esta denominación Michel Henry—: el cuerpo antes que constituido es constituyente, la alteridad no es una modificación del acto intencional del *cogito*, el tiempo no es resultado de la actividad del sujeto, etc. Esta propuesta busca replantear el legado husserliano más allá de las aporías de la fenomenología descriptiva,<sup>101</sup> ofreciendo una base conceptual para dar cuenta del problema de la identidad personal y el conocimiento de sí de manera alternativa a los planteamientos analíticos y postestructuralistas, a la vez que nos permitirá establecer una relación directa con el problema del estatuto ético de la subjetividad.

A través de una recuperación de la fenomenología genética de Husserl podremos asumir en su adecuada dimensión las críticas de Heidegger tal y como fueron desarrolladas en los cursos anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. Esto, a mi parecer, posibilitará retomar el modelo reflexivo desde una perspectiva constructiva; es lo que denominaré la cuestión del *cogito hermenéutico*. Intento, pues, reconstruir el concepto clásico de subjetividad a la luz de su transformación hermenéutica. El límite entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger radica en mostrar la “insuficiencia” de los planteamientos pre-lingüísticos de Husserl,<sup>102</sup> y

<sup>98</sup> J. V. Iribarne. *La intersubjetividad en Husserl*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987, tomo I, p. 31.

<sup>99</sup> G. Lebrun. “Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*”, en Michel Foucault, *filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 43.

<sup>100</sup> “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”, M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1990, pp. 13-14.

<sup>101</sup> D. Franck. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, París, 1981. M. Henry. *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, París, 1965; Id. *Phénoménologie matérielle*. PUF, París, 1990.

<sup>102</sup> Ciertamente Husserl es en este punto “pre-lingüístico” y “pre-hermenéutico” pero por mera exigencia metodológica: “Estudiamos aquí el juzgar como si en cada caso fuese un juzgar sólo para mí, con resultados sólo para mí, y nos descentendemos por completo de la función comunicativa del



la importancia de una hermenéutica del “ser en el mundo”. “El análisis de la mundanidad del mundo es una ‘conquista esencial’, en la medida en que, por primera vez en la historia de la filosofía, el ‘ser-en-el-mundo’ aparece como el modo primario del encuentro con el ente; mejor: el ‘ser-en-el-mundo’ se descubre como *hecho* primario e irreducible, siempre ya dado, y radicalmente ‘anterior’ a toda toma de conciencia”.<sup>103</sup> Las deficiencias de las concepciones trascendentales de la subjetividad serán mostradas tomando como guía la crítica de Levinas a Husserl y a Heidegger. Para poder llevar a cabo dicha crítica, Levinas recupera algunos aspectos de la fenomenología genética en términos éticos; retomo el concepto levinasiano de subjetividad como pasividad y afectividad, es decir, sensibilidad. Los análisis que desarrolla a lo largo de su obra descubren una alteridad que escapa al ejercicio teórico de la conciencia, “una intencionalidad sin tematización”,<sup>104</sup> que anuncia a la ética como base de una adecuada comprensión de la propia fenomenología. Las lecturas que realiza Levinas sobre la sensación, la temporalización y la donación de sentido (*Simngebung*) muestran las tendencias de la fenomenología hacia la ética a partir del concepto de pasividad. “¿La sensación no es la negación misma del trabajo trascendental y de la presencia evidente que coincide con el origen? Por su teoría de lo sensible, Husserl restituye al acontecimiento impresivo su función trascendental. En el tiempo mismo, una presencia de sí recorre la primera digresión, una intención en el primer lapso de tiempo y la primera dispersión; se percibe en el fondo de la sensación una corporeidad (*corporeïté*), es decir, una liberación del sujeto a la consideración de su petrificación misma de sujeto, una marcha, una libertad que desafía a la estructura”.<sup>105</sup>

Se puede considerar este ejercicio como parte de la “nueva fenomenología francesa” que “desarrolla una especie de fenomenología negativa”.<sup>106</sup> Sin embargo, se hace necesario mostrar los límites del pensamiento de Levinas precisamente por este carácter negativo de su propuesta que, como sostendré, se debe a su peculiar lectura de Husserl.<sup>107</sup> Tratando de mostrar que la fenomenología trascendental es una postura insostenible —“la locura de la reducción husserliana” como la llama Derrida—,<sup>108</sup> Levinas no deja, no obstante, de recurrir a las mismas tesis que pone en cuestión. Pese a esto, el pensamiento levinasiano es una muestra clara de una fenomenología “postrascendental”, alejada de las aporías de la fenomenología clásica, lo que no impide que produzca otras. Levinas expone un nuevo modelo de

---

judgar, así como de que siempre presupone ya una comunidad anterior, justo del modo y manera como sus objetos están pre-dados y dotados de un pre-señalamiento de sentido”. E. Husserl. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. IIF, UNAM, México, 1980. p. 61. Énfasis mío. De modo que las críticas de las filosofías hermenéuticas y lingüísticas son injustificadas; esta cuestión la abordaremos más adelante en el capítulo 6. Cf. R. Walton. *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Editorial Almagedo, Buenos Aires, 1993, pp. 171-193.

<sup>103</sup> M. Heidegger. “Séminaire de Zähringen”, p. 461.

<sup>104</sup> E. Levinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 7.

<sup>105</sup> E. Levinas. “Intentionnalité et métaphysique”, p. 162.

<sup>106</sup> E. Alliez. *De l'impossibilité de la phénoménologie*. J. Vrin, Paris, 1995, p. 62.

<sup>107</sup> “Son œuvre entière [de Levinas] est un commentaire continué de la phénoménologie husserlienne”. A. David. “Le nom de la finitude. De Levinas a Kant”, en *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Éditions Verdier, Paris, 1984, n.º 3, p. 246.

<sup>108</sup> J. Derrida. “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 85.

subjetividad definido en términos de afectividad, pasividad y exposición; según él, existe una estructura “ética” posibilitada por una alteridad implícita en toda experiencia. “En efecto, si Levinas pone de relieve el aspecto afectivo de la sensación, es porque se revela irreducible a toda estructura intencional o epistemológica”.<sup>109</sup>

Estos son temas comunes desde la década de 1940 y están orientados por la necesidad de acceder a ámbitos prerreflexivos en los cuales se gesta el sentido de lo humano; Levinas denominó a este acontecimiento “salir del ser” (*sortie de l'être*),<sup>110</sup> cuya mejor exposición filosófica se encuentra, a su juicio, en la idea de lo infinito de Descartes.<sup>111</sup> Este planteamiento tiene sus raíces en lo que Husserl definió en *Ideas I* como la “trascendencia en la inmanencia”; el argumento es central para comprender la importancia de la fenomenología de Husserl en la obra de Levinas.<sup>112</sup>

Pero si nos queda como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo [*phänomenologischen Ausschaltung der Welt*] y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias [*Erlebnisstrom*]), entonces se nos presenta con él una trascendencia particular —no constituida—, una trascendencia en la inmanencia [*dann bietet sich mit ihm eine eigenartige —in gewissem Sinne nicht konstituierte— Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar*].<sup>113</sup>

Dominique Janicaud, “lector perplejo” de Levinas,<sup>114</sup> hablará con razón del “giro teológico de la fenomenología francesa”,<sup>115</sup> pues para algunos fenomenólogos franceses —en concreto: Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry— esta trascendencia es indicación de un momento teológico presente en la experiencia; ya lo designa el hecho de que la fenomenología utilice el mismo arsenal semántico de la teología: “revelación”, “desvelamiento”, “aparición”, etc.<sup>116</sup> A diferencia de ellos, Ricoeur ha tenido la precaución de no cometer este paso de la fenomenología a la teología,<sup>117</sup> paso abrumador y

<sup>109</sup> B. Forthomme. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. La pensée Universelle, París, 1979, p. 133.

<sup>110</sup> E. Levinas. *De l'évasion*. Fata Morgana, Montpellier, 1982.

<sup>111</sup> E. Levinas. *Transcendance et intelligibilité*. Labor et Fides, Génova, 1996, p. 23.

<sup>112</sup> En el último ensayo que Levinas dedicó a Husserl en su vida recuperó la cuestión de la “trascendencia en la inmanencia” como el acercamiento de la fenomenología a la cuestión del otro. Por medio de la reducción Husserl descubrió la trascendencia —la alteridad— en la inmanencia del yo. “La trascendencia en la inmanencia, la extraña estructura (o la *profundidad*) de lo psíquico como alma en el alma, es el permanente despertar en la misma vigilia, lo *Mismo* infinitamente referido, en su más íntima identidad, a lo *Otro* [...] ¡Lo Otro convocando a lo Mismo a lo más profundo de sí mismo! *Heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado*”. E. Levinas. “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, en *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid, 1995, p. 55. Énfasis mío.

<sup>113</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 57, p. 133.

<sup>114</sup> J. Collete. “Phénoménologie et métaphysique”, en *Critique*, núms. 548-549 (1993), p. 64.

<sup>115</sup> D. Janicaud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat, Combas, 1991.

<sup>116</sup> M. Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 37.

<sup>117</sup> “Le tournant théologique est évidemment contenu *in ovo* dans ce genre d'interrogation; mais Ricoeur s'est bien gardé de franchir le pas. Ses scrupules méthodologiques l'ont conduit à multiplier



ciertamente ambiguo en Levinas, pero ante todo en la última obra de Michel Henry en la cual la fenomenología se vuelca en la teología de manera impresionante.<sup>118</sup>

Frente a la ya mencionada alternativa entre Heidegger y Levinas, retomo la obra de Ricoeur como una "tercera vía" ante el problema de la subjetividad, lo que implica, de alguna manera, una suerte de búsqueda de reconciliación; ya Gadamer había señalado que Ricoeur "nunca adopta una postura de oposición sin ofrecer cierta forma de reconciliación".<sup>119</sup> La alternativa que ofrece la filosofía de Ricoeur radicaría en su recepción de la crítica hermenéutica a la fenomenología trascendental y su posterior incorporación en una teoría más amplia de la subjetividad: "Lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl".<sup>120</sup> Ante la lectura levinasiana de la subjetividad desde una ética de la trascendencia absoluta, Ricoeur nos propone una "hermenéutica del sí" estructurada en tres momentos: una fenomenología del sí, una ontología del acto y una epistemología de la atestación;<sup>121</sup> Ricoeur busca redefinir la subjetividad frente a la fenomenología desarrollada por Levinas, intento en el que se apropia de los logros de la filosofía analítica en torno al problema del sujeto, junto con la lingüística, el psicoanálisis, la teoría de la narratividad, etc., instrumentos de estudio que pueden ofrecer una visión más completa de la subjetividad humana. El problema que da título a uno de sus últimos libros, *Sí mismo como otro*, es, en el fondo, el intento de articular una respuesta a la disyuntiva Heidegger o Levinas.<sup>122</sup> Propongo, pues, una concepción de la subjetividad y, por ende, de la ética en consonancia con la tradición fenomenológica hermenéutica, que incorpora los siguientes cuatro estadios explicativos: 1) Una fenomenología de la corporalidad. Tomando como punto de referencia los desarrollos de la fenomenología genética de Husserl, dar cuenta del problema de la corporeidad (*Körperlichkeit*) y la carnalidad (*Leiblichkeit*) como ámbito en el cual la sensibilidad y la pasividad constituyen a la subjetividad como una identidad;<sup>123</sup> no existe el yo como conciencia reflexiva, habría que hablar con más precisión de un "pre-yo" (*Vor-Ich*).<sup>124</sup> La distinción entre *Leib* y *Körper* establecida por Husserl ofrece los elementos mínimos para desarrollar dicha fenomenología como estadio previo a una fenomenología trascendental, ontología fundamental e, incluso, fenomenología hermenéutica. En términos de Ricoeur: "El esbozo más prometedor de la ontología de la carne señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una

---

les précautions herméneutiques préalables à tout passage de la phénoménologie à la théologie". D. Janicaud, *op. cit.*, p. 13.

<sup>118</sup> M. Henry. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sigüeme, Salamanca, 2001, capítulo 5: "Fenomenología de Cristo", pp. 83-109.

<sup>119</sup> H.-G. Gadamer. "The Hermeneutics of Suspicion", p. 73.

<sup>120</sup> P. Ricoeur. "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl", p. 39.

<sup>121</sup> P. Ricoeur. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 382.

<sup>122</sup> P. Kemp. "Ricoeur entre Heidegger et Levinas. L'affirmation originaire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris, 1995, pp. 235-259.

<sup>123</sup> J. Dodd. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997. Esta distinción husserliana será rechazada por Levinas.

<sup>124</sup> E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hua XV, p. 152.

ontología de la alteridad".<sup>125</sup> Para Levinas este ámbito prerreflexivo constituye la estructura misma de la alteridad; la experiencia se da a partir de una pulsión de lo otro, un deseo de alteridad a través del cual la subjetividad se individualiza en torno a un núcleo de identidad que expresa la naturaleza erótica del sujeto. Se trata de un *cogito* erótico previo al *cogito* reflexivo.<sup>126</sup>

2) Una fenomenología hermenéutica para eliminar elementos idealistas en torno al concepto de subjetividad, específicamente —como lo ha señalado Ernst Tugendhat—, una cierta lectura de la reducción fenomenológica y la noción de constitución como rendimiento intencional de la subjetividad trascendental.<sup>127</sup> Habrá que destacar la dimensión lingüísticamente mediada del fenómeno del comprender y, por ende, el carácter dialógico de la subjetividad; pero se trata de un dialogismo distinto al desarrollado por algunos autores como Martin Buber o Mijaíl Bajtín. Se propone una filosofía del sujeto desde la perspectiva de una filosofía de la alteridad que establece el espacio lógico de interlocución como asimétrico: la experiencia de lo extraño define la relación dialógica como heteroafección. Asumo, de esta manera, la opinión de Francis Jacques respecto al problema del otro: "Una justa fundación de la noción de otro y, por ello, una formulación adecuada del problema de la alteridad personal dependerá de la teoría del lenguaje adoptada".<sup>128</sup>

3) Una fenomenología de la alteridad que nos permita definir los alcances del planteamiento hermenéutico y, a su vez, acceder a la dimensión ética de la subjetividad. La pasividad es para Levinas la sujeción de la subjetividad al otro en la que se establecen criterios distintos a los epistémicos para dar cuenta de la relación intersubjetiva pues la sensibilidad es la manera en que lo otro me afecta al margen de una relación de conocimiento. "La encarnación original del pensamiento, que podría expresarse en términos de objetivación —que tal vez sugería Husserl en *Ideas* I con el término de aperccepción— sería anterior a toda toma de posición teórica o práctica. Una *Urdoxa*: una síntesis anterior a toda síntesis, más 'antigua' (*ancienne*) que las tesis a la que se le quisiera reducir partiendo de una voluntad razonable o de la actividad intelectual del *yo pienso* que se postula y sintetizaría la *res extensa* con la *res cogitans*".<sup>129</sup> Levinas intentará mostrar que "la significación es sensibilidad".<sup>130</sup>

4) Una hermenéutica del sí que, en calidad de síntesis, pueda agrupar los anteriores estadios explicativos bajo las siguientes modalidades que Ricoeur le atribuye: fenomenología del sí, ontología del acto y epistemología de la atestación, complementados con cuatro niveles en los que se desarrolla un concepto complejo y fuerte de subjetividad: a) lingüístico, b) práctico, c) narrativo, y d) ético. En el primer

<sup>125</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 358.

<sup>126</sup> G. Deleuze. *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, 1989, p. 306. Sobre el erotismo como forma de la experiencia de lo extraño y como acceso privilegiado a la alteridad cf. J.-L. Thyse. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1998, pp. 23-120; y B. Waldenfels. "Die Fremdheit des Eros", en *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 2. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, pp. 150-166.

<sup>127</sup> E. Tugendhat. *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 6.

<sup>128</sup> F. Jacques. *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*. PUF, Paris, 1979, p. 13.

<sup>129</sup> E. Levinas. "De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty", en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 1997, p. 112.

<sup>130</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 125.

nivel se requiere reconstruir el problema de la subjetividad desde los instrumentos de análisis proporcionados por la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica filosófica para poder responder de manera adecuada a la pregunta por la subjetividad. "La ontología de la corporalidad y del ser en el mundo serían una pretensión inconsistente si no estuvieran conceptualmente articuladas en una semántica y en una pragmática".<sup>131</sup> En el segundo nivel se busca determinar a la subjetividad en su carácter de "agente de acción", sujeto de actos; desde un punto de vista fenomenológico se trata del problema de los actos intencionales pero estudiados desde el marco conceptual de la teoría analítica de la acción.<sup>132</sup> El tercer nivel intenta mostrar que la subjetividad, antes que un yo formal o un *Dasein* en el mundo (aspectos propios de un análisis lingüístico u ontológico, respectivamente), es sujeto de atribuciones: ser sujeto es poder narrar una historia. A la pregunta ¿quién?, se responde a partir de una narración. "¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa."<sup>133</sup> El cuarto nivel se refiere a la cuestión de la imputación moral. La interpretación que efectúa el sujeto sobre sí mismo no es directa ni simple; en ella se encuentran involucrados elementos valorativos determinantes. Si la subjetividad es agente de acción ¿qué tipos de acciones son? ¿Son acciones buenas o malas? ¿Desde qué criterios normativos establecemos esta diferenciación? ¿Y sus consecuencias?

Aquí entramos de lleno a la dimensión intersubjetiva enriquecida por la pragmática, la teoría de la acción y el cuestionamiento ético. Este concepto de subjetividad vendría definido, si utilizamos los conceptos de la filosofía clásica del sujeto, por ser más "conciencia moral" (*Gewissen*) que "conciencia" (*Bewusstsein*). La hermenéutica del sí que desarrolla Ricoeur en una explícita confrontación con los análisis sobre la subjetividad realizados por Levinas, parte de la posibilidad de establecer un discurso sobre el sí mismo que se sitúe entre la idea sustancialista del sujeto y su total negación. Se trata de dos extremos: las filosofías del *cogito* y las filosofías del *cogito* depuesto, cuyos representantes son Descartes y Nietzsche, respectivamente. Frente a las filosofías del "yo" (*Je*), Ricoeur propone una hermenéutica del "sí" (*Soi*) como un punto medio entre los extremos representados por las filosofías que abogan por un *cogito* totalmente transparente y las posturas que niegan su pertinencia. Mediación del pensar, conciliación del conflicto de las interpretaciones en busca de un *cogito* hermenéutico a través de un rodeo por las obras culturales, los valores de una comunidad, los textos literarios, la relación con los demás, etc., que conforman la vía larga de la comprensión de sí. La búsqueda de una estructura de la experiencia que pudiera conciliar el tiempo histórico y el relato de ficción llevada a cabo en *Tiempo y narración*, condujeron hacia la identidad narrativa como el punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, histórico y el derivado de la ficción literaria. *Sí mismo como otro*, busca mostrar cómo dicha identidad forma parte constitutiva de la noción de sí. ¿Podemos encontrar una alternativa a la oposición *cogito-anticogito*? Y si es posible ¿qué tipo de filosofía del

<sup>131</sup> P. Ricoeur. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 389.

<sup>132</sup> G. E. M. Anscombe. "La intención", en A. R. White (editor). *La filosofía de la acción*. FCE, Madrid, 1976, pp. 207-218.

<sup>133</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI, México, 1996, p. 997.

sujeto será? ¿Puede existir una mediación entre la certeza cartesiana y la sospecha nietzscheana?

La subjetividad, su estatuto ético, ¿cómo se define? La unicidad del “yo”, es decir, el sentido de lo humano que radica en el pronombre personal está constituido por una dialéctica entre los grandes géneros de la alteridad y la identidad, de lo propio y lo ajeno, o en términos de Levinas, de lo “Mismo” y lo “Otro”.<sup>134</sup> ¿Cómo podemos pensar al sujeto hoy ante el psicoanálisis, la genealogía, la crítica de las ideologías, y en general, frente a todas las sospechas que se han levantado contra lo humano?<sup>135</sup> “Falta por saber si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de la búsqueda de la identidad personal”.<sup>136</sup> Sin embargo, si para Levinas esta identidad, entendida como un preservarse en el ser expresado en el *dictum* de Spinoza *conatus esse conservandi*, no es lo que constituye a la subjetividad, ¿es posible conciliar su postura con la de Ricoeur, pese a la importancia que juega en la hermenéutica del sí y, en concreto, en la ética ricoeuriana el concepto de *conatus* asociado con la dimensión primigenia de la ética como “deseo de ser”?<sup>137</sup> Pues la exigencia de una comprensión mediata de sí es la tarea de la ética: “En ese sentido radical la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo para existir”.<sup>138</sup> El *conatus* de Spinoza es el “enlace entre una fenomenología del sí que actúa y sufre, y el fondo afectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad”.<sup>139</sup> Levinas propone una ética a partir de la concepción de una subjetividad que se estructura como un “yo”, pues “la alteridad no es posible más que a partir del Yo”.<sup>140</sup> Pero esta identidad no es sustancial, se trata de una “recurrencia” (*Réurrence*)<sup>141</sup> a través de la cual se busca sin cesar la

<sup>134</sup> B. Waldenfels. “Fremderfahrung und Fremdanspruch”, en *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997, pp. 16-53.

<sup>135</sup> E. Guibert-Sledziewski y J.-L. Viellard-Baron (directores). *Penser le sujet aujourd'hui*. Méridiens Klincksieck, París, 1988, obra en la que predomina el punto de vista del deconstructivismo y el psicoanálisis.

<sup>136</sup> P. Ricoeur. “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*. Paidós, ICE/UAB, Barcelona, 1999, p. 229.

<sup>137</sup> “Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum”. B. de Spinoza. *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Texto latin-francés, Granier Frères, París, 1929, cuarta parte, proposición XXII, pp. 47-48. Una interesante crítica a esta lectura de Spinoza por parte de Levinas se encuentra en S. Rabinovich. *La trace dans le palimpseste: lectures de Levinas*. L'Harmattan, París, 2003.

<sup>138</sup> P. Ricoeur. “Religión, ateísmo y fe”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 407. “Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par lequel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité”. J. Nabert. “La philosophie réflexive”, citado por P. Ricoeur. “Préface à *Éléments pour une éthique*”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 228.

<sup>139</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 349.

<sup>140</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 63.

<sup>141</sup> En una carta personal sobre este tema el fenomenólogo argentino Roberto Walton me indicaba: “Levinas utiliza el término ‘recurrencia’ en relación con la identidad para aludir a través del *re-currere* tanto a la vuelta siempre renovada de la asignación por el otro a la responsabilidad como a la expulsión siempre renovada del yo de todo núcleo que pudiera sustraerse a esa extradición. ¿Pero es esto posible sin alguna recurrencia en el sentido mínimo de intimidad? Al proclamar una unicidad sin identidad, Levinas habla de ‘una pasividad más pasiva que toda pasividad’ y la vincula tanto con el dolor como con la responsabilidad. De modo más general, los fenómenos corporales del envejecimiento, la fatiga, la vulnerabilidad y la exposición a la muerte arrancan de mí mismo e

identidad puesta en cuestión por un proceso externo a la espontaneidad del sujeto y que lo vincula con lo otro de sí. "La ética no se da en el contexto de relaciones intersubjetivas, sino en el de la separación".<sup>142</sup> No se trata del "diálogo-que-mantenemos" (Buber) ni del "diálogo-que-somos" (Gadamer); la recurrencia significa la unicidad del sujeto hacia el otro: el "uno-para-el-otro", sin designar una relación sustentada en una estructura intersubjetiva previa. O en términos de Ricoeur: "el pensador crítico puede no hablar, como lo hace el poeta, del 'diálogo que somos', sino de la idea de comunidad que no somos, pero que debemos ser".<sup>143</sup>

La unicidad del yo es la separación que establece la alteridad del otro frente a la afirmación de sí, y la ética designa este acontecimiento; es una dimensión de la comunicación y señala el problema de la separación y la inadecuación.<sup>144</sup> "El pensamiento de Levinas no constituye una metafísica de la alteridad, sino una teoría de la comunicación".<sup>145</sup> ¿Qué papel juega la dimensión reflexiva que atribuye Ricoeur a la subjetividad frente a la concepción que nos plantea Levinas? La unicidad de la subjetividad expresada en el pronombre "yo" muestra su carácter único. "La responsabilidad hacia el otro es la conciencia de que nadie puede sustituirme; es una conciencia de la elección del yo que es, precisamente, la constitución del yo en tanto que elegido. Así se percibe la gran importancia de lo que es necesario oponer a la ontología pura. Aquí, la ética, la prioridad de la responsabilidad, es el acto constitutivo de la unicidad misma del yo".<sup>146</sup> Levinas realiza una destrucción del sujeto a partir de una crítica a los supuestos ontológicos que la tradición de la filosofía reflexiva sigue compartiendo con las filosofías clásicas de la conciencia; en este punto la concepción de la subjetividad que propone Ricoeur ofrece una mediación entre los extremos que abogan por una total desaparición del sujeto y su posible reestructuración, tarea a la que se abocan los defensores de una fenomenología revisada: ser "yo" no radica solamente en una identidad como *conatus* ni tampoco en una referencia vacía, puramente formal como pretende cierta filosofía analítica. "Yo es un otro". ¿No expresa esta frase de Rimbaud la idea de una subjetividad que no es transparente para sí misma pero que, no obstante, se constituye a partir de la relación con lo otro de sí? Sin embargo, para Levinas, esta caracterización de la subjetividad sigue atada a la concepción de un sujeto con rendimientos ontológicos; "Yo, que, a pesar de Rimbaud, no es otro",<sup>147</sup> pues para Levinas la "desnucleación" (*dénucléation*) de la identidad merced a su relación con la alteridad es lo que produce la unicidad del yo. La pasividad del yo

---

implican una pasividad a pesar de mí". Carta. 9 de diciembre de 1999.

<sup>142</sup> J. Libertson. "La réccurrence chez Levinas", en *Revue philosophique de Louvain*, 19 (1981), núm. 42, p. 215.

<sup>143</sup> P. Ricoeur. "Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo", en *Ética y cultura*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, p. 28

<sup>144</sup> "Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question. Le moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même". E. Levinas. "La trace de l'autre", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 195.

<sup>145</sup> J. Libertson, art. cit., p. 224.

<sup>146</sup> E. Levinas. "La ética", en J. Casado y P. Aguidez (compiladoras). *El sujeto europeo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p. 12.

<sup>147</sup> E. Levinas. "Fuera del sujeto", en *Fuera del sujeto*, p. 168.

radica en esta imposibilidad de asumir lo otro en una relación de adecuación: comunicación sin correlación, comunicación sin reciprocidad. Proponer una nueva teoría del sujeto implica aceptar este reto de la fenomenología de la alteridad como de la hermenéutica de la sospecha y es en las propuestas de Levinas y Ricoeur donde podemos encontrar los elementos mínimos para pensar al sujeto de otro modo. La unicidad humana del pronombre yo se sitúa en este espacio aparentemente contradictorio entre una subjetividad despojada de todo rendimiento ontológico y una subjetividad que busca su identidad a través de lo otro y los otros.

Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mí yo.

E. Husserl  
*Psicología fenomenológica*

En todo el pensamiento moderno proveniente de Descartes, la subjetividad se constituye en el obstáculo para la elaboración de la cuestión en torno al ser.

M. Heidegger  
*Seminario de Zähringen*

### § 5. La crítica a la subjetividad

No deja de ser un tanto sorprendente que las filosofías de Levinas y Ricoeur puedan considerarse como “filosofías del sujeto” teniendo en cuenta el gran esfuerzo de la filosofía francesa de las últimas cuatro décadas por desembarazarse de esta problemática, pues la crítica radical de la subjetividad por parte de los epígonos franceses de Nietzsche y Heidegger ha hecho de esta cuestión una representación característica del filosofar contemporáneo.<sup>1</sup> Sin embargo, habría que hacer algunas excepciones pues a pesar de la crítica generalizada al sujeto en la filosofía francesa, algunos autores se han abocado a la tarea de recuperar esta cuestión desde una perspectiva más positiva.<sup>2</sup> Al sostener que en las propuestas de Levinas y Ricoeur se encuentra un marco explicativo más adecuado para pensar el

<sup>1</sup> Sobre la recepción del pensamiento nietzscheano en Francia cf. A. D. Schrift. “Nietzsche's French legacy”, en B. Magnus y K. M. Higgins (editores). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 323-355. Indudablemente Nietzsche es, junto con Heidegger, uno de los pensadores que más influencia ha tenido en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. El “nietzscheanismo francés” —como lo llaman Alain Renaut y Luc Ferry (*La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*. Gallimard, Paris, 1988, pp. 127-195)— tiene como punto de partida a George Bataille y como uno de sus momentos finales más brillantes a Jacques Derrida; entre ambos extremos podemos situar a Michel Foucault, Henri Birault, Jean Beaufret, Pierre Klossowski, Pierre Boutot, Jean Michel Rey, Sarah Kofman, y Paul Valadier, entre otros.

<sup>2</sup> A. Badiou. *Théorie du sujet*. Seuil, Paris, 1982; R. Misrahi. *La problématique du sujet aujourd'hui*. Encre Marinc, La Verssane, 1994; P. Lacoue-Labarthe. *Le sujet de la philosophie. Typographies I*. Aubier, Paris, 1979; B. Sichère. *Éloge du sujet*. Grasset, Paris, 1990.

sujeto a pesar de haberse decretado una y otra vez su muerte, no pretendo únicamente escapar a los lugares comunes de esta problemática; también busco una manera de mostrar que la construcción teórica elaborada por dicha crítica remite a una interpretación unívoca de este concepto que recorre el pensamiento moderno, desde Descartes hasta Hegel.<sup>3</sup> Ya Cornelius Castoriadis había advertido que la crítica masiva a la cuestión del sujeto es un síntoma de un profundo proceso de descomposición en torno al estatuto de lo humano en el discurso filosófico.<sup>4</sup> Una puesta en cuestión de esta representación implica asumir el planteamiento en torno al sujeto desde unas bases conceptuales distintas a las propuestas por las filosofías de la conciencia pero sin caer en los excesos de sus críticos. “A pesar del equipamiento pesado que todas las disciplinas sociales lanzaron contra el moribundo no lograron, al menos por mucho tiempo, acabar con él. Más que disolución del problema [del sujeto] se trató, tal vez, de una orquestada represión que, como dicen, suele ocurrir con lo reprimido, retorna por sus fueros; de todas partes vuelven a plantearse y reconsiderarse los descentramientos y los desplazamientos”.<sup>5</sup>

Para la tradición de la filosofía reflexiva, cuyo inicio es situado de manera unánime en el pensamiento cartesiano, aunque debería ser atribuida en todo caso a Kant y a Leibniz,<sup>6</sup> el hombre se define a partir de dos rasgos que conforman lo que podríamos llamar su esencia, es decir, su condición de *homo humanus*: la conciencia y la voluntad. Así, la filosofía se comprende en una doble dimensión: como filosofía teórica y filosofía práctica. Esta división, propia de la modernidad, tiene como efecto determinar la subjetividad desde la óptica de la autonomía, pues el hombre es considerado tanto autor de sus ideas como responsable de sus acciones. “La categoría de ‘sujeto’ como un equivalente para una autoconciencia autónoma (*autonomous self-consciousness*), categoría inventada por John Locke,” designa “la esencia del hombre”.<sup>7</sup> La crítica al sujeto se va dirigir precisamente contra este supuesto básico de la tradición reflexiva, pero no es claro cómo se puede rechazar el carácter de autor que se le atribuye al sujeto sin que implique un rechazo a la noción de autonomía, pues sólo poseyendo la capacidad de la reflexión se puede ser responsable. Si los planteamientos de la crítica del sujeto son correctos, ¿en qué medida podemos seguir atribuyéndole al sujeto la capacidad de establecer un espacio moral a partir de su autonomía? Lo controvertido de la tesis levinasiana que define la heteronomía como el aspecto básico del ser moral radica precisamente en esta puesta en cuestión de la autonomía a favor de una alteridad que llama a la

<sup>3</sup> A. Renaut. “Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet”, en E. Guibert-Sledziewski y J.-L. Viellard-Baron (directores). *Penser le sujet aujourd'hui*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1988, p. 55.

<sup>4</sup> C. Castoriadis. “L'état du sujet aujourd'hui”, en *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Seuil, Paris, 1990.

<sup>5</sup> M. Aguilar Rivero. “De la crítica al replanteamiento del sujeto”, en Id. (editora). *Crítica del sujeto*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, pp. 97-98.

<sup>6</sup> “It is Kant, and nobody else, who calls properly ‘subject’ (*Subjekt*) that universal aspect of human consciousness and conscience (or rather the *common ground* of ‘consciousness’ and ‘conscience’) which provides any philosophy with its foundation and measure”. E. Balibar. “Subjection and subjectivation”, en J. Copjec (editor). *Supposing the Subject*. Verso, Londres, 1994, p. 6.

<sup>7</sup> *Ibid.* Étienne Balibar se ha consagrado a un estudio del problema del sujeto, o mejor dicho, a un rastreo del surgimiento de la subjetividad moderna y lo ha encontrado en el empirismo inglés. Cf. J. Locke. *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Presentación, traducción francesa y comentarios de E. Balibar, Seuil, Paris, 1998, pp. 29-63.



responsabilidad; Elizabeth Weber ha hablado de “persecución” y “trauma” para dar cuenta de la teoría del sujeto que Levinas nos propone.<sup>8</sup> La afinidad entre la obra de Levinas y las distintas expresiones de la crítica al sujeto radica en el rechazo de la dicotomía libertad/conciencia, pues si la conciencia es libertad, lo otro de la conciencia es heteronomía.<sup>9</sup>

Este tema, no obstante, no es nada nuevo; ya había sido planteado con claridad por un ilustre representante del estructuralismo: Claude Lévi-Strauss. “Lo que la diferencia [a la antropología estructural] de la filosofía es el hecho de que la filosofía es tradicionalmente una búsqueda que afronta el problema de saber en qué medida el espíritu humano es libre, mientras yo, en cambio, trato de esclarecer, tomando la etnografía como punto de partida, en qué medida el espíritu humano no es libre”.<sup>10</sup> La deconstrucción de la metafísica de la subjetividad se resuelve finalmente en una crítica de la tradición humanista y “la deconstrucción del sujeto, del hombre en tanto que conciencia y voluntad, es rigurosamente inseparable de una crítica de la razón y, más aún, de una deconstrucción del universo moderno en general”.<sup>11</sup> ¿Podríamos hablar, como sostiene Simon Critchley, de una “subjetividad post-deconstructiva”?<sup>12</sup> Indudablemente, si entendemos con ello la noción de un sujeto despojado de las características que tradicionalmente se asocian con esta figura.<sup>13</sup> Para algunos, el sujeto moderno ha muerto ya tres veces: por la vía de la crítica psicoanalítica, del lenguaje y, finalmente, de la ética.<sup>14</sup> Cuando en 1947 Levinas señala la necesidad de elaborar una filosofía que no sea calificada de “pre-heideggeriana”,<sup>15</sup> esta aceptando —al igual que Ricoeur— el cambio conceptual que implicó la crítica hermenéutica a las pretensiones fundacionales del *cogito* cartesiano. El recurso a una concepción pre-heideggeriana, o lo que es lo mismo, el regreso a una concepción pre-hermenéutica de la subjetividad ya no es aceptable para poder pensar al sujeto; para Ricoeur “la fuerza de la ontología puesta en práctica por Heidegger sienta las bases de lo que llamaré una *hermenéutica del ‘yo soy’*”.<sup>16</sup> Y es precisamente esta vía la que vamos a explorar, pues frente a la imposibilidad de plantear la cuestión de la subjetividad desde la perspectiva de una

<sup>8</sup> E. Weber. *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Passagen Verlag, Viena, 1990.

<sup>9</sup> M. Baum. “Responsabilité et liberté”, en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*. Prefacio de P. Ricoeur, De Boeck Université, Bruselas, 1994, p. 66.

<sup>10</sup> P. Caruso. *Conversations con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969, p. 24.

<sup>11</sup> L. Ferry. “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en J. Casado y P. Agudéz (compiladoras). *El sujeto europeo*, p. 66.

<sup>12</sup> S. Critchley. “Post-Deconstructive Subjectivity?”, en *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. Verso, Londres, Nueva York, 1999, pp. 51-82.

<sup>13</sup> “The new determination of the ‘subject’ in terms of responsibility, of an affirmative openness to the other prior to questioning, is something that can only be attained after having gone through the experience of a deconstruction of subjectivity, that is, the kind of Heideggerian deconstruction [...] Post-deconstructive subjectivity would be a determination of the subject *after* deconstruction, a determination that succeeds the duty of deconstruction without lapsing back into the pre-deconstructive or classical conceptions of the subject that sketched in Descartes, Kant and Husserl”. *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>14</sup> W. Hübener. “Die dreifache Tod des modernen Subjekts”, en M. Frank, G. Rault y W. Van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 101-127.

<sup>15</sup> E. Levinas. *De l'existence à l'existant*. J. Vrin, Paris, 1990, p. 19.

<sup>16</sup> P. Ricoeur. “Heidegger y la cuestión del sujeto”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 205.

filosofía de la conciencia en la que la reflexión se torna una operación autosuficiente y fundadora del sentido, Heidegger ha permitido realizar la crítica más contundente a los modelos trascendentales de la subjetividad. Esta “hermenéutica del yo soy”, como la llama Ricoeur, ofrece, pese a sus ambigüedades, los elementos mínimos para proponer un modelo de subjetividad alternativo; se trata de un planteamiento que no se opone a la propuesta levinasiana, pues tengo la convicción de que una fenomenología de la alteridad queda en un callejón sin salida cuando se impide el recurso a una hermenéutica de la comprensión para definir el estatuto del sujeto. También hay que indicar que esta problemática no se encuentra en modo alguna ausente en la fenomenología de Husserl, pues como lo ha mostrado Jacques Taminiaux, Heidegger hereda del autor de *Ideas* la cuestión del “sí mismo” (*Selbst*).<sup>17</sup>

Ahora bien, la crítica de Levinas a la subjetividad como auto-posición o pura autorreflexión —deudora en este punto del pensamiento del “primer” Heidegger—<sup>18</sup> ¿puede integrar la crítica hermenéutica a la reflexión y, por ende, la problemática del estatuto de la alteridad de frente a un modelo de subjetividad despojado de todo recurso a una instancia reflexiva? Para Levinas el “otro” y el “yo” se encuentran al margen de cualquier determinación hermenéutica, lo que nos lleva a preguntarnos con Ricoeur y De Bauw en qué medida esta descripción de la subjetividad termina aceptando lo que niega, es decir, restaurando un criterio de fundamentación pero por la vía de la negatividad radical en la que la alteridad del otro se convierte en la inversión de la reflexión pero, finalmente, en su propia condición.<sup>19</sup>

## § 6. La representación del otro

### Figuras de la alteridad en la experiencia de lo extraño

Berhard Waldenfels señala que la fenomenología de Husserl ha sido la primera, y quizá, la única filosofía que se ha cuestionado por lo extraño como una experiencia constitutiva de lo humano.<sup>20</sup> Para Husserl esta experiencia paradójica se define como la “accesibilidad en la auténtica inaccesibilidad, en el modo de la incomprendibilidad”.<sup>21</sup> En la estela de la propuesta abierta por Husserl, autores como Merleau-Ponty, Sartre, o Levinas, asumieron el problema del otro como una pregunta central para la filosofía. En este parágrafo busco mostrar cómo la fenomenología de la alteridad que nos propone Levinas nos puede ofrecer un marco conceptual para comprender la experiencia de lo extraño como un acontecimiento

<sup>17</sup> J. Taminiaux. “La herencia husserliana en la noción heideggeriana de *Selbst*”, en R. Rizo-Patrón de Lerner (editora). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1993, pp. 201-227.

<sup>18</sup> “En accentuant certaines apories, en soulevant certains problèmes, en précisant certaines vues et en s’opposant à d’autres, la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl”. E. Levinas. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. J. Vrin, Paris, 1978, p. 14. Cf. P. A. Rovatti. “Levinas interprete di Husserl e di Heidegger”, en *In torno a Levinas*. Edizioni Unicopli, Milán, 1987, pp. 7-120.

<sup>19</sup> P. Ricoeur. *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*. Anthropos, Barcelona, 1999; Ch. de Bauw. *L’envers du sujet*, p. 148.

<sup>20</sup> B. Waldenfels. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, pp. 16-53.

<sup>21</sup> E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hua XV, 1973, p. 631.

de carácter ético más que teórico: la relación con el otro se define básicamente por ser una relación interpersonal normativamente condicionada. Desde dicho marco podremos plantear la siguiente problemática: ¿Qué determinaciones conceptuales e históricas se ven involucradas en las representaciones de la alteridad del otro? Propondré una concepción de la experiencia de lo extraño retomando la sugerencia del propio Husserl de una representación analógica del otro que encuentra coincidencia con las tesis de dos destacados filósofos latinoamericanos: Enrique Dussel y Mauricio Beuchot, autores en los que la influencia de Levinas y Ricoeur es incuestionable.<sup>22</sup>

La experiencia de lo extraño nunca acontece en un espacio estrictamente teórico; el otro siempre es otro de..., esto es, el otro se constituye como tal sólo a partir de un sistema de referencias histórica, política y culturalmente establecidas. Hablo de "representación" del otro y no de "encubrimiento" o "invención", como lo hacen Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez respectivamente,<sup>23</sup> porque parto de la convicción de que la alteridad es una experiencia propia de la subjetividad. Para poder "encubrir" o "inventar" al otro primero hay que experimentar su alteridad; no hay alteridad en sí misma, o como sostiene Levinas, "la alteridad no es posible más que a partir del Yo".<sup>24</sup> Sin embargo, como sostendré más adelante, la "representación" que ejecuta el yo de la alteridad del otro es el límite de la determinación epistemológica de las filosofías de la conciencia; la representación que tiene de sí el yo sólo es posible a partir de la representación de lo otro de sí. Husserl desarrolló una teoría de la experiencia de lo extraño para dar cuenta de las distintas determinaciones conceptuales que se ven involucradas en nuestras valoraciones en torno a lo propio y lo extraño, es decir, las formas en que discriminamos lo familiar de lo ajeno. Sólo desde esta perspectiva se puede clarificar la problemática de la alteridad como referida a la necesidad de definir las diversas experiencias de lo propio de frente a lo ajeno en tanto no perteneciente al mundo cotidiano propio. Este mundo, que Husserl llamó "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), define los horizontes de significación no sólo normativos, sino también epistémicos desde los cuales formulamos nuestras expectativas de vida buena. Por ello habló del mundo familiar (*Heimwelt*) y del mundo ajeno (*Fremdwelt*) como instancias que constituyen nuestra experiencia cotidiana que se reflejan en las diversas narrativas sobre la identidad que se plantean ante la presencia del otro, sea un individuo, una

---

<sup>22</sup> E. Dussel. *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*. Edicol, México, 1977; M. Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1997. Dussel, junto a otros filósofos latinoamericanos, "descubrió" hace más de treinta años la filosofía de Levinas interpretándola de una manera sumamente original, tanto así que de esta apropiación surgió la "filosofía de la liberación", uno de los movimientos intelectuales más importantes de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX; sobre esta cuestión cf. mi artículo "Filosofía de la liberación. 1969-1973", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* (Mendoza, Argentina), 2 (2001), núm. 2, pp. 107-123. Por su parte, Mauricio Beuchot escribió uno de los primeros estudios dedicados a la filosofía de Ricoeur entre nosotros: *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989.

<sup>23</sup> E. Dussel. *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos. Santafé de Bogotá, 1992. S. Castro-Gómez. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, UNESCO, Buenos Aires, 2003, pp. 145-161.

<sup>24</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 63.

colectividad o una cultura ajena. Lo que la fenomenología hermenéutica se plantea es cómo puedo experimentar acciones, convicciones e instituciones de otro mundo familiar como “extraños” y, paralelamente, cómo puedo llegar a comprenderlos adecuadamente. “Una hermenéutica de lo extraño no sólo debe hacer ver el camino por el cual sea posible la superación de la recíproca no-comprensión sino también exhibir de qué modo podemos experimentar que, en la comprensión inicial, puede sustraérsenos una estructura de sentido, y ante todo cómo este sustraerse-a-mí se muestra él mismo. Ella debe también aclarar de qué manera se diferencia la mera incomprensión del percatarse de una unidad de sentido desconocida, que nosotros experimentamos como algo que se sustrae porque es un sentido extraño”.<sup>25</sup>

La experiencia de lo extraño no se limita a un sector de la vida humana, sino que la atraviesa en su totalidad; desde las experiencias más íntimas de extrañeza hasta el encuentro con culturas diferentes pueden considerarse formas de “extrañidad” (*Fremdheit*); de manera que “extraño” más que una propiedad designa una relación muy específica que puede ser tanto de simetría (yo soy extraño para otro como ese otro para mí), transitiva (lo extraño para otro también puede serlo para mí), o bien reflexiva (extrañamiento con respecto a los propios contenidos de mi identidad). “La experiencia de lo extraño no es una variedad de la experiencia: la experiencia es experiencia de lo extraño de un extremo a otro hasta llegar a ser extraña respecto a sí misma”.<sup>26</sup> Sin embargo, lo extraño siempre está determinado y nunca es algo totalmente ajeno; el otro es una especie de “espejo” en el cual nos reflejamos y reconocemos pero sin que esto signifique una plena identificación.<sup>27</sup> Frente a lo extraño buscamos lo familiar; la inquietud que nos despierta lo desconocido nos impele a oponerle lo propio. Esta negación de lo otro debe entenderse como un proceso de apropiación por la vía de la asimilación; en esto consiste el núcleo de todos los “centrismos”: desde el “egocentrismo” al “logocentrismo” pasando por las diversas expresiones de “etnocentrismo” que se presentan a sí mismos como la medida de lo humano.<sup>28</sup> Enarbolando los principios más elevados de la civilización occidental y exigiendo para sí universalidad, el eurocentrismo encontró las suficientes razones para justificar la expansión de su concepción del mundo, especialmente en aquellos lugares que prometían un nuevo inicio para la humanidad europea. Las Indias, como se le denominó a inicios del siglo XVI al “nuevo continente”, fue concebido como ese mundo que siendo exótico podía, no obstante, constituirse en la base de una transformación radical de Occidente; la obra del franciscano Gonzalo de Tenorio es paradigmática en este sentido. Su visión de una renovación del occidente cristiano a través de la visión de una monarquía universal, se basaba en un hispanismo mesiánico en el que lo otro simplemente es despojado de su ser a favor de una interpretación de la historia donde las Indias están destinadas a consolidar el reino de Dios en el mundo. Las Indias tendrían, según de Tenorio, que suplir la función de España en la historia

---

<sup>25</sup> D. Lohmar. “La experiencia de lo extraño. Análisis fenomenológicos sobre el modo de experiencia de la extrañeza de culturas extrañas”, en *Escritos de Filosofía* (1996), núms. 29-30, p. 21.

<sup>26</sup> B. Waldenfels. “La experiencia de la extrañeza en la fenomenología de Husserl”, en *Escritos de Filosofía* (1992), núms. 21-22, p. 19.

<sup>27</sup> J. Lacan. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999, pp. 92-99.

<sup>28</sup> B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 49.

universal; esto conformó, como sabemos, la base del milenarismo franciscano que hunde sus raíces en las órdenes mendicantes de la Edad Media y cuyo espíritu de renovación de la cristiandad se centró en América.<sup>29</sup> “Los iberos, es decir, los españoles, han sido ya elegidos por Cristo nuestro señor para bien universal de todo género humano mediante la conversión de todo el orbe y la unión de lo que se halla separado, a saber los judíos y los gentiles, en la unidad de la fe”.<sup>30</sup> La formulación de Tenorio expresa con claridad la lógica de la univocidad (Beuchot), o dialéctica monológica (Dussel) propia de las representaciones negativas de la alteridad: lo otro es concebido como una escisión, una separación de una identidad originaria que debe ser suprimida. La relación con lo otro se establece, desde esta perspectiva, como un proceso en el cual las diferencias son asumidas pero únicamente a condición de ser posteriormente integradas en una totalidad, en este caso, la cristiandad. La gestión de lo otro consiste entonces en la asimilación o reconversión de lo ajeno en propio; la crítica a los centrismos fue planteada en nuestros tiempos por la etnología, que en opinión de Waldenfels debería ser considerada como la ciencia de lo ajeno por excelencia: una xenología.<sup>31</sup> Esta ciencia de lo ajeno, de la experiencia del otro, sería finalmente una ética, pues su meta sería clarificar el sentido de la existencia de cara a la exigencia de respeto y comprensión de las diversas visiones de mundo.

Mientras preguntemos *qué* es o significa lo ajeno que nos encontramos o *para qué* existe, lo subordinamos a un preconocimiento o preentendimiento, quiérase o no. Ya estamos en el camino de la comprensión, concepción y explicación, en el que todo lo ajeno se convierte en algo que *todavía* no hemos comprendido, concebido y explicado, aun cuando toleremos o hasta veneremos un resto incomprensible, inexplicable e impenetrable. Una xenología que siga ese camino, no se escapa a la paradoja del logos de lo ajeno que se consume a sí mismo.<sup>32</sup>

La dicotomía entre “civilización” y “barbarie” se estableció para poder discernir los órdenes discursivos sobre la alteridad cultural. La representación colonial y postcolonial sobre el otro se despliega entre los extremos representados por dichos conceptos, pues desde una actitud negadora de la alteridad del otro, se puede establecer criterios para legitimar un sistema de verdades que en su conjunto conforman una totalidad que incorpora a lo otro de sí en un mundo de significaciones ya sancionadas a través de dispositivos discursivos y prácticas muy específicos (las instituciones educativas, jurídicas, políticas, religiosas, etc.).<sup>33</sup> Es decir, el otro se asume como una amenaza para un mundo ya establecido en el cual sabemos qué podemos esperar que ocurra y hasta dónde puede llegar el límite de la normal; se trata del “mundo familiar” (*Heimwelt*) que analiza Husserl en el tomo tercero de su *Fenomenología de la intersubjetividad*. En el mundo familiar compartimos

<sup>29</sup> A. Rubial. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.

<sup>30</sup> G. de Tenorio citado por E. Dussel. “Escatología latinoamericana I”, en *América Latina: dependencia y liberación*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 46. Énfasis mio.

<sup>31</sup> B. Waldenfels. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, p. 26.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>33</sup> M. Foucault. *Diálogo sobre el poder*. Alianza, Madrid, 1986.

un *eticidad* que refleja las convicciones comunes aceptadas por todos;<sup>34</sup> es el mundo donde nazco y me desenvuelvo, adquiero sus valores y comparto su interpretación del sentido de las cosas. El mundo familiar se va expandiendo en ámbitos cada vez más amplios; esto significa que todo mundo familiar es relativamente mundo extraño para otros. En palabras de Ludwig Landgrebe: “[La] correspondencia entre mundo familiar y mundo extraño debe interpretarse de modo relativo; no es rígida sino fluente; en continuo movimiento”.<sup>35</sup> A este mundo familiar se opone el mundo extraño como algo radicalmente nuevo; es aquí donde la “constitución orientada” (Husserl) ya no encuentra cumplimiento; la novedad se torna amenaza de lo ya conocido y aunque “aguardamos cosas desconocidas en el estilo de las conocidas”,<sup>36</sup> es claro que no siempre podremos encontrarlas. De ahí que el mundo extraño nos “sorprenda” (*Befremdet*) pero de una manera distinta a la extrañeza cotidiana de la que nos habla Waldenfels;<sup>37</sup> en lo extraño ya no encontramos lo familiar por eso lo asimilamos a lo ya conocido, pues es la única manera de apropiármolo. Pasamos así de una extrañeza relativa a una absoluta. Waldenfels formula con precisión la lógica de esta visión de la alteridad en los siguientes términos: “En la medida en que la extrañeza aparece en el marco de este orden global, se trata tan solo de una extrañeza relativa para nosotros, que no aborda ‘la cosa misma’. Se presenta simultáneamente como un déficit, puesto que todo lo que es verdadero y bueno para nosotros se mide por lo que es verdadero y bueno por sí”.<sup>38</sup> Existe un *horror alieni* que Levinas expreso como una “alergia hacia el otro”.

La alteridad es alteradora del sentido de la existencia vigente; el mundo se establece, en tanto “mundo propio”, como el único criterio de verdad, y lo otro es la no-verdad, lo falso, lo malo; esta representación de la realidad (monismo

---

<sup>34</sup> K. Held. “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, en *Phänomenologische Forschungen*, 24/25 (1991), pp. 305-337. En su momento Ricoeur llamó a este *êthos* el “núcleo ético-mítico” de la cultura. “Nos inclinamos demasiado fácilmente a buscar su sentido [de una cultura] en un nivel demasiado racional o demasiado reflejo, por ejemplo a partir de una literatura escrita, de un pensamiento elaborado o, en la tradición europea, de la filosofía. Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse más abajo. Cuando un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo; no constituye propiamente hablando una moral, sino que refleja la que tiene una existencia espontánea en el pueblo. Los valores que aquí apreciamos residen en las actitudes concretas frente a la vida, en tanto que forman un sistema y no son cuestionados de forma radical por los hombres influyentes y responsables [...] Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...] Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”. P. Ricoeur. “Civilización universal y culturas nacionales”, en *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pp. 258-259.

<sup>35</sup> L. Landgrebe. “El mundo como problema fenomenológico”, en *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 76.

<sup>36</sup> E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hua. XV, 1973, p. 430.

<sup>37</sup> B. Waldenfels. “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, en R. A. Mall y D. Lohmar (editores). *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Rodolpi, Ámsterdam, 1993, p. 59. Cf. del mismo autor: “Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurs”, en *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, pp. 110-130.

<sup>38</sup> B. Waldenfels. “La pregunta por lo extraño”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (1998), núm. 1, p. 88.

ontológico) tiene a uno de sus mejores expositores en Aristóteles.<sup>39</sup> Frente a un mundo jerarquizado lo ajeno sólo puede significar algo pre-natural, e incluso contra-natural. Esta ontología sitúa lo otro en el lugar que le corresponde según su naturaleza de *allótrion*, *alienum*, *externum*, *insolitum*, *hétéron*, *xenón*, etc.<sup>40</sup> La representación de la alteridad se define por una oposición entre el “ser” (civilizado) y el “no-ser” (bárbaro). Desde esta perspectiva, se pueden distinguir dos lógicas que se pueden asumir frente a la representación de la alteridad del otro. Una, monológica, *negativa*, propia de la “Totalidad” —en el sentido que da a este término Levinas—, y otra, analógica, propia de una representación *positiva* del otro.

Ya Fichte había visto claramente que hay diferencia, por ejemplo, entre el Yo absoluto (lo Mismo idénticamente originario) y el yo-dividido y opuesto al no-yo; todo esto en la dialéctica monológica de la modernidad. “Lo otro” queda dentro de “lo Mismo” originario. En cambio, en el pensar de Agustín, por ejemplo, en la doctrina del mal como “aversio ad Deum”, el Otro (en último término como Dios creador) queda fuera de toda posible Totalidad: lo Mismo y lo Otro indican una analéctica dialógica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos permanecen siempre en una cierta exterioridad inidentificable. Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía.<sup>41</sup>

Lo que Dussel denominó en su momento “método analógico” estableció un deslizamiento en la ontología de la identidad que Occidente, en tanto que cultura provincial desde la perspectiva del “sistema-mundo”,<sup>42</sup> promovió. En consonancia

---

<sup>39</sup> La palabra “barbarie” forma parte de ese grupo de conceptos que designan la alteridad desde su ser privativo —lo que no es como nosotros— (B. Waldenfels. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, p. 20). Con ella designaron los europeos su encuentro con un mundo extraño en 1492; esta palabra señala la manera en que se comprendió ese “ser-otro”: el ser amerindio es un “ser-bárbaro”. Esta representación de la alteridad se remonta, como sabemos, a Grecia. Aristóteles sostenía: “La naturaleza muestra su intención al hacer *diferentes* los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos vigorosos para los trabajos, y los de aquellos útiles para la vida política [...] Es pues *manifiesto* que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”. *Política*. UNAM, México, 2000, I, 2, 1254 b 21-39. Para Aristóteles este era, en su mundo familiar, un dato evidente que elevó a carácter general de la condición humana. Así escribió más adelante: “Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos sino en *todas partes*, en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y libertad absoluta y otra relativa” *Ibid.*, 1255 a 34-36.

<sup>40</sup> B. Waldenfels. “Sprachliche Unterscheidungen”, en *op. cit.*, pp. 20-23.

<sup>41</sup> E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana I*, p. 103.

<sup>42</sup> I. Wallerstein. “The West, Capitalism and the World-System”, en *Review*, 14 (1992), núm. 4, pp. 561-620. La determinación geopolítica de la producción de conocimiento es una tesis fundamental para la filosofía de la liberación; cuando en 1977 Dussel escribe que “no es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York” (E. Dussel. *Filosofía de la liberación*. Primero Editores, México, 2001, p. 14) no estaba indicando una cuestión baladí. Señalaba el papel decisivo que juegan las estructuras de dominación sociales y económicas e intelectuales en la configuración de la realidad humana; el lugar de enunciación de la producción de conocimiento es un lugar geopolíticamente determinado. Sólo desde una Europa, cristiana, de raza blanca, etc., se pudo considerar a otros pueblos como “bárbaros”, “salvajes”, “indios”, “infieles”, o “herejes”. Se trata, como diría Foucault, de un “orden del discurso” estructurado por un binomio epistémico entre una “interioridad” que define lo propio y una “exterioridad”, un “afuera” que debe ser negado vía su asimilación o supresión. El pensamiento analógico, ya sea a través de una “analéctica” (Dussel) o una “hermenéutica” analógica (Beuchot) permite realizar una crítica del pensamiento de la identidad

con esta postura de Dussel, Beuchot sostiene que únicamente desde una concepción analógica de la intersubjetividad se puede plantear coherentemente una ética de aspiraciones universalistas.<sup>43</sup> “El hablar del otro, del prójimo, del semejante, esto es, del análogo, nos lleva a universalizar; produce enunciados universales, pues se refiere a la humanidad”.<sup>44</sup> El reconocimiento del otro no es un proceso desprovisto de equívocos y ambigüedades, pero ello no impide —desde el marco de una racionalidad analógica— encontrar aquellos puntos de contacto entre ese otro y yo. Como ya lo había señalado Levinas, en la relación con el otro se corre un “bello riesgo”: el riesgo de no comprenderlo, de no poder aceptarlo. “La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr”;<sup>45</sup> pero ante la radical finitud de nuestra experiencia ¿cómo salvar la equívocidad? Para Beuchot la concepción de una alteridad radical como lo que propone Levinas “puede dificultar la construcción de un proyecto compartido de encuentro y vinculación”.<sup>46</sup> Es necesario concretizar al otro por medio de la analogía; a través del método analéctico Dussel buscó corregir esta equívocidad que era resultado de no situar al otro en ningún horizonte cultural e histórico.<sup>47</sup> Así, tanto para Dussel como para Beuchot el estatuto del otro es analógico: sólo de esta manera cabe pensar una verdadera relación ética con los demás.<sup>48</sup> ¿No había dicho

---

pero también de la diferencia radical. “La propuesta de Dussel contribuye a des-universalizar los universales existentes, sean estos una determinada imagen de Europa o un determinado concepto o palabra clave científico o filosófico. Este tercer lugar esta siendo construido, transformado y habitado hoy por filósofos africanos, del norte y del sur, por los subalternistas indios, también por los movimientos indígenas de América Latina o los latinos en los Estados Unidos. Así surge la descolonización planetaria del pensamiento, paralela a la deconstrucción de la metafísica occidental”. W. Mignolo (compilador). “Introducción” a *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 28. No es casualidad que sea desde la periferia que dos intelectuales de profundos conocimientos históricos, culturales y filosóficos sobre el proceso de colonización apuesten por la vía de la analogía.

<sup>43</sup> M. Beuchot, “La metafísica y Latinoamérica. Los límites del relativismo cultural”, en *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996, pp. 114-116.

<sup>44</sup> M. Beuchot, “Verdad y otredad en E. Levinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica”, en *Hermenéutica analógica y del umbral*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2003, p. 150.

<sup>45</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 191.

<sup>46</sup> M. Beuchot, “Vindicación del pensamiento analógico”, en *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Jitánfora, Morelia, 2002, p. 44.

<sup>47</sup> E. Dussel. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Santafe de Bogotá, 1988, p. 97. Sobre este tema cf. mi libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Editorial Driada, México, 2003, capítulo III.

<sup>48</sup> Durante la Conquista aquellos que recurrieron a un razonamiento analógico fueron los que asumieron positivamente la representación del otro. Es lo que Ambrosio Velasco ha llamado el “humanismo multiculturalista” de Alonso de la Veracruz; cf. A. Velasco. “El humanismo multiculturalista de Fray Alonso de la Veracruz”, en M. Peña y A. Velasco (coordinadores). *Maestros, caballeros y señores. Humanistas en la Universidad: siglos XVI-XX*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2003, pp. 55-64. O bien, las posturas analógicas de Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún. “El pensamiento analógico o analogicidad es algo que permitió la comunicación intercultural a la hora del encuentro entre españoles e indígenas. Y, lejos de servir a la colonización, fue lo que permitió el mutuo entendimiento y la búsqueda del respeto y hasta la libertad entre las dos partes. A Bernardino de Sahagún le permitió comprender la historia antigua de los indios, sin ver en ella una lista de abominaciones, es decir, de cultos idolátricos, como era vista



Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* que “el otro [...] es un *analogon* de mí mismo”? ¿Será la vía del pensamiento analógico la forma de superar las representaciones privativas del otro? En un mundo el que no cabe ya alteridad alguna la analogía se presenta como una opción para pensar lo universal desde una perspectiva en que lo otro ya sea una amenaza sino una invitación a la transformación de lo propio.

### § 7. El fin del humanismo universalista

La crisis del concepto tradicional de subjetividad, en cuyo núcleo se encuentra la tesis de un ser consciente caracterizado por su autonomía e individualidad ¿implica abandonar la idea de sujeto junto con sus determinaciones normativas? ¿No es el fin del humanismo el fin de la ética? Indudablemente es el fin de un cierto tipo de humanismo, el humanismo metafísico, y también el fin de una cierta ética, pero ¿qué concepción de la ética debe ser desmontada junto con las ilusiones del sujeto? ¿Cuál es el estatuto ético de la subjetividad una vez consumada la vía del humanismo? A esta problemática, a sus efectos concretos y devastadores, se refirió hace ya treinta años Anouar Abdel-Malek como “El final del humanismo universalista clásico”.

¿Cómo pensar que también el universalismo está afectado por la contingencia, marcado por la necesidad histórica, es decir, determinado en tanto que concepción del mundo? ¿Qué hacer si el humanismo, situado en su contexto y analizado rigurosamente como un fenómeno del mismo orden y que ya no es posible presentarlo como una exigencia ética intemporal? [...] A pesar de Auschwitz, de Hiroshima y del Vietnam, el humanismo marcha bien: los centros hegemónicos de Occidente, apegados al humanismo, continúan rechazando con horror las salpicaduras de las grandes luchas sociales y nacionales del mundo como otras tantas faltas frente al deber del humanismo, aunque algunos sectores del movimiento socialista occidental presenten su esfuerzo de renovación como si se tratase de un humanismo totalmente restaurado en su autenticidad.<sup>49</sup>

La actualidad de este diagnóstico es incuestionable; la vinculación entre humanismo clásico y metafísica del sujeto va más allá de un debate puramente teórico, tiene su efecto en la configuración de la realidad humana. “La metafísica del sujeto —que intenta superar Heidegger— se ha concretado histórica, práctica y políticamente (‘lo político’ como un existenciaro o modo fundamental de ser-en-el-mundo) en la

---

por la mayoría de los misioneros, sino como un legado histórico digno de conservarse por escrito. A Bartolomé de las Casas le sirvió para captar el humanismo indígena, y sólo el humanismo europeo. A Alonso de la Veracruz le permitió ver al indígena como sujeto de derechos de posesión y de dominio, así como teniendo costumbres culturales tan respetables como las de los españoles. Se ve que la utilización de la analogía impide ver al otro como meramente conquistable y destruíble: hace que se le vea como prójimo, como semejante, alguien respetable con quien convivir”. M. Beuchot. *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Editorial del Búho, Santafé de Bogotá, 2003, pp. 99-100.

<sup>49</sup> A. Abdel-Malek. *La dialéctica social. La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*. Siglo XXI, México, 1975, pp. 18-19.

dialéctica de la dominación”.<sup>50</sup> Esta afirmación quiere ser fiel tanto al pensamiento de Heidegger como al de Levinas en la medida en que ambos filósofos sostuvieron, de manera muy hegeliana, que el acontecimiento del ser no se da al margen de sus expresiones históricas. Baste con pensar en la tesis heideggeriana sobre la esencia de la técnica como manifestación de la consumación de la metafísica en términos de realización del humanismo y triunfo del pensamiento calculador —lo que Max Horkheimer llamó “razón instrumental”—. “El ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y lo hace como acabamiento de la Metafísica. El ocaso se cumplimenta al mismo tiempo en el derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica. Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo”.<sup>51</sup>

Uno de los aportes más importantes de la crítica al sujeto radica en el rechazo de una esencia universal, puramente abstracta, del ser humano favoreciendo en su lugar una concepción más sensible a la alteridad y a la distinción. Se trata de concebir lo universal en términos de alteridad, pues como lo han mostrado, en la estela de Levinas, Deleuze, Derrida, Foucault, y Lyotard, la experiencia de alteridad, de extrañeza, de lo otro, es un momento determinante de toda conciencia de sí. El estructuralismo y lo que llamaremos por simple comodidad “neoestructuralismo”,<sup>52</sup> se propuso frente a las filosofías de inspiración “humanista” y “dialéctica” una concepción distinta de la universalidad desde la alteridad y la diferencia de los otros, no meramente como casos de lo extraño que finalmente son situados en los ordenamientos que el universalismo abstracto propone como medida de lo humano. “Frente al sistematismo de la estructura que niega la individualidad y el acontecimiento, el postestructuralismo afirmará lo fortuito, aleatorio y la diferencia. Con todo, el criterio estaría más bien en la cuestión fundamental que plantean: ¿Cómo salir de la racionalidad occidental, del poder y la tiranía del *logos*?”<sup>53</sup> El humanismo clásico se decantó por reducir el otro a lo extraño, negando su alteridad radical, su “exotismo”,<sup>54</sup> es lo que Levinas ha llamado, en una jerga muy próxima al psicoanálisis, “el primado de lo mismo o el narcisismo”. “La identificación del Yo (*Moi*) —la maravillosa autarquía del yo— es el crisol natural

<sup>50</sup> E. Dussel. “Metafísica del sujeto y liberación”, en *América Latina: dependencia y liberación*, p. 87.

<sup>51</sup> M. Heidegger. “Supración de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 64.

<sup>52</sup> El estructuralismo como movimiento intelectual es fácilmente identificable tanto por sus temas como por sus autores, más allá de las posibles imprecisiones de carácter cronológico, pues algunos autores considerados como “neoestructuralistas”, como Deleuze o Derrida, escribieron sus obras más significativas en pleno furor estructuralista —a mediados de la década de 1960—. Esto ha hecho dudar a algunos que el estructuralismo, y con mayor razón el neoestructuralismo, hayan presentado alguna vez un cuerpo doctrinal lo suficientemente coherente para ser designados como una “escuela” o “movimiento” intelectual definido. “El estructuralismo y el post-estructuralismo son tradiciones de pensamiento muertas”. A. Giddens. “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de cultura”, en *La teoría social hoy*. Alianza, Madrid, 1990, p. 254.

<sup>53</sup> A. Bolívar Botia. *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001, p. 155.

<sup>54</sup> M. Guillaume, “El otro y el extraño”, en *Revista de Occidente*, núm. 140 (1993), pp. 43-58.

de esta transmutación del Otro (*Autre*) en Mismo (*Même*). Toda filosofía es una egología para emplear un neologismo husserliano”.<sup>55</sup>

La experiencia de lo extraño ha entrado en crisis desde principios del siglo XVI, pues ante un mundo necesitado de universalidad ¿qué exotismo puede ofrecer lo humano? En las obras de los escritores del siglo XIX pululan fantasías sobre tierras salvajes y mundos perdidos entre selvas y desiertos aun no explorados. Esta falta del otro es experimentada por Occidente como una negación o reducción de la alteridad a través de diversos mecanismos de integración (simbólica, económica, social, etc.)<sup>56</sup> “Las sociedades occidentales han reducido la realidad del otro mediante la colonización o la asimilación cultural. Y, por consiguiente, han reducido lo que había de radicalmente heterogéneo, de radicalmente inconmensurable en el otro”.<sup>57</sup> Poder pensar en lo otro en términos distintos a los heredados por la filosofía occidental —lo otro como efecto de lo mismo— significa, desde el marco conceptual propuesto por Levinas, asumir un tipo de racionalidad no dominada por el principio de identidad y que traducido en una problemática estrictamente ética se refiere a la posibilidad de una concepción del otro que no esté asentada sobre un dialogismo universalista que supone lo que debe construir, a saber, un espacio normativo donde la distinción no se suprima a favor de un “nosotros”.

Proponer el reconocimiento del otro como el acto ético por excelencia, no deja, sin embargo, de presentar muchas ambigüedades. Pues la negación de la alteridad del otro se hace en nombre, paradójicamente, de su aceptación. “La trampa es que el racismo occidental se funda en la universalización de los valores: aquí se acoge al otro. Pero, ¿a qué otro? Aquel otro que acepta esta universalización reductora”.<sup>58</sup> Es necesario poder pensar la universalidad desde otra perspectiva. “Lo que ahora está en juego no es sólo ideología; se encuentra sobre el tapete el fin del humanismo, la recusación del universalismo, precisamente en nombre de un mundo de culturas, de civilizaciones, en el que, confusamente, se busca una gran parte de la juventud y de los trabajadores, a través de la utopía y del exotismo, inmersos en la generosidad”.<sup>59</sup> Es necesario poder pensar la universalidad desde otra perspectiva donde la pluralidad de diferencias se asuma desde la exigencia del reconocimiento de otros mundos de vida. La cuestión del reconocimiento designa, desde la perspectiva fenomenológica que aquí estamos proponiendo, la necesidad de clarificar las expectativas de vida buena que se plantean desde mundos ajenos al interior de una relación deformada sistemáticamente, con intención o sin ella, por la interacción humana. Axel Honneth ha desarrollado una teoría del reconocimiento como una lógica normativa de los conflictos morales con la que busca recusar el modelo hobbesiano-maquiveliano de los mecanismos de integración social como una mera lucha por la autoconservación; frente a esta concepción, Honneth intenta mostrar que la búsqueda por el reconocimiento no se limita a la lucha por la conservación de la vida, sino ante todo a la exigencia de determinadas prerrogativas

<sup>55</sup> E. Levinas. “La philosophie et l’idée de l’infini”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 167.

<sup>56</sup> C. Moreno. *Tráfico de almas. Ensayo sobre el desecho de alteridad*. Pre-textos, Valencia, 1998, pp. 35-65.

<sup>57</sup> M. Guillaume, art. cit., p. 46.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>59</sup> A. Abdel-Malek, *op. cit.*, p. 24.

normativas que impactan en la adecuada conformación de las identidades morales de los sujetos; esto es, la efectiva formación moral del yo depende de las interacciones que se establecen entre sujetos y comunidades cuyo cometido final es establecer espacios de libertad y autonomía los más amplios posibles para que las relaciones intersubjetivas puedan llevarse a cabo sin la coacción de principios estratégicos. Según esto, existen al menos tres formas básicas de reconocimiento social internamente conectadas: el amor, el derecho y la solidaridad. Cada una de ellas expresa patrones intersubjetivos de vinculación positiva con el otro —en cuyo caso generan autoconfianza, autorespeto y autoestima— pero también patrones negativos o formas de menosprecio que tienen un impacto severo en la identidad moral tanto individual como colectiva. La necesidad de establecer vínculos positivos con los demás no siempre está garantizada presentándose deformaciones en la interacción social, lo que Honneth llama “heridas morales”, expresión que busca indicar la manera en que las humillaciones, la violencia y el menosprecio son concebidos como hechos injustos; de ahí se desprende la exigencia ética, y también psicológica, de la autoestima social, la integridad personal, en suma: la exigencia de una vida buena.<sup>60</sup> La injusticia, según Honneth, se define como aquello que “destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad de actuar”.<sup>61</sup> De manera que la falta de reconocimiento de formas de vida ajenas se expresa en la incapacidad de llevar una vida íntegra o una vida lograda.

Para llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera. Por ello la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social.<sup>62</sup>

En *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur se sitúa en una línea de reflexión afin a la de Honneth, con la diferencia de que él intenta una reconstrucción histórica y analítica de este concepto; el interés de Ricoeur por las implicaciones éticas y jurídicas de la hermenéutica se expresan claramente en su preocupación por definir en un marco normativo la adecuada comprensión de las exigencias de reconocimiento al interior de una lógica de la reciprocidad: nos podemos comprender como portadores de derechos sólo si al mismo tiempo conocemos las obligaciones con las cuales nos vemos vinculados con los demás.<sup>63</sup> Por ello sostiene Ricoeur que “la idea primitiva de justicia no es más que el desarrollo dialógico, comunitario, institucional del deseo de vivir bien”.<sup>64</sup> Para Ricoeur una de las formas más difundidas de esta lucha por el reconocimiento es la cuestión del multiculturalismo, especialmente en la

---

<sup>60</sup> A. Honneth. “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (1996) núm. 8, pp. 9-10.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>62</sup> A. Honneth. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997, p. 165-166.

<sup>63</sup> P. Ricoeur. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Stock, París, 2004, p. 288.

<sup>64</sup> P. Ricoeur, *Le juste 2*. Éditions Esprit, Paris, 2000, p. 269.

versión defendida por Charles Taylor en cuya obra Ricoeur ve confirmadas las tesis de Honneth en torno a la necesidad de identificar las pretensiones normativas del reconocimiento con la exigencia de una ética y política multiculturalista cuya vinculación con los tesis sobre la experiencia de lo extraño de filiación fenomenológica encuentran realización, ambigua eso sí, en la “política de la diferencia” defendida por Taylor. El rechazo de una visión esencialista de lo humano implica cuestionar una visión monocultural de la razón, o en otros términos: desde una hermenéutica del reconocimiento y una fenomenología de la alteridad se plantea el problema epistemológico de una adecuada comprensión del otro. El reto para una teoría normativa que sitúe la cuestión de la alteridad en su centro, consiste en poder definir un lugar de enunciación diferencial desde el cual realizar una interpretación de los diversos mundos de vida, pues toda interpretación es *nuestra* interpretación. Como indica R. Pannikar, “el ‘otro’ no se sabe a sí mismo como ‘otro’. El ‘otro’ para la otra cultura es ‘nosotros’. Nos encontramos delante de una aporía: ¿cómo podemos entender al ‘otro’ si no somos el otro?”<sup>65</sup> La crítica de una razón monocultural, o mejor dicho, la posibilidad de una “razón pluricultural”, radica entonces en poder definir un modelo de racionalidad práctica en contextos conflictivos; y será precisamente una sugerencia fenomenológica, a saber, considerar la relación con el otro desde la perspectiva de la analogía la que podría ofrecer una posible solución a las aporías normativas de una teoría de la alteridad.<sup>66</sup>

El humanismo para ser efectivo tiene que ser universal; solamente así se ha podido exorcizar de este orden a aquellos que necesitan humanizarse a través de la adopción de los ideales de vida occidentales, pero también, como lo ha mostrado, por ejemplo, la obra de Foucault, a los dementes, los criminales, los homosexuales, los ancianos, a los pobres... “Racionalidad”, “normalidad”, “universalidad” y “humanidad” se confunden para crear una ideología. “La progresiva occidentalización del mundo no sería sino la expresión del triunfo del universalismo humanista inventado por Europa”.<sup>67</sup> Como señala Samir Amin: “La cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocentrista, se inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión del modelo”.<sup>68</sup> El fin del humanismo clásico que con entusiasmo proclamó el estructuralismo significa evitar que una sociedad determinada —la occidental— pueda atribuirse el carácter de portadora exclusiva de la condición humana. “En este sentido la creencia en una naturaleza humana que remató en una declaración de los derechos del hombre, sería lo propio de la cultura ‘occidental’, o, peyorativamente, ‘europeo-centrista’. Del ‘hombre’ al hombre ‘blanco, adulto, masculino, civilizado’ hay sólo un salto (Deleuze). La naturaleza humana fue postulada desde un modelo particular que había triunfado en el siglo XVIII,

---

<sup>65</sup> R. Pannikar. “La interpelación intercultural”, en G. González R.-Arnaiz (coordinador). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 47.

<sup>66</sup> Cf. más adelante el capítulo VII.

<sup>67</sup> S. Amin. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI, México, 1989, p. 103; cf. E. Dussel. “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity”, en F. Jameson y M. Miyoshi (editores). *The Cultures of Globalization*. Duke University Press, Durham, 1998, pp. 3-31.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 109.

colonizado en el siglo XIX y sucumbido en el siglo XX”.<sup>69</sup> El vacío que deja el hombre después de la crítica al sujeto no debe llenarse, pues es precisamente esa vaciedad la que permite pensar la diferencia como el espacio, incapaz de ser colmado, de la universalidad. A ello se refería Lévi-Strauss cuando indicaba que “creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”.<sup>70</sup> ¿Cómo hablar, pues, sin sonrojarnos, todavía de “humanismo” ante una humanidad salpicada con la sangre de millones de muertos que la memoria no nos permite olvidar? Así como se abusa de la memoria también se abusa del olvido.<sup>71</sup> La muerte de Dios, anunciada con pompa por Nietzsche, no sólo significa la inversión de los valores que otrora se tomaban por imperecederos; significa simultáneamente el cuestionamiento de un sentido de lo humano que se pierde en una vorágine de interpretaciones. En la crítica al humanismo universalista debemos distinguir las expresiones que éste ha asumido como propuesta filosófica, pues la representación del humanismo que acabamos de esbozar depende de una concepción de lo humano que se conformó a finales del siglo XVIII, es decir, en una época en la que la pregunta por la esencia del hombre se eleva a una interrogación fundamental.

Las determinaciones del humanismo que han tenido un efecto más duradero se construyeron en la Ilustración de mano de la filosofía criticista y encontraron su límite en los sistemas del idealismo alemán; las críticas románticas a la idea de una subjetividad despojada de todo vínculo con lo histórico y lo vital conforman la línea de argumentación de la hermenéutica filosófica. Frente a ello, lo destacable de la reivindicación fenomenológica del humanismo —en una clara recuperación del criticismo kantiano— radica en plantear que lo propio de lo humano consiste en poder escapar a las determinaciones que le imponen tanto la naturaleza como la historia; he aquí la fuerza de la crítica husserliana contra el psicologismo, el historicismo y el vitalismo. Para Husserl la distinción entre humanidad y animalidad consiste en la capacidad que tiene aquella de poder sobreponerse a las determinaciones biológicas o históricas. El hombre puede trascender los contextos, o lo que es lo mismo: su esencia radica en no poseer ninguna esencia; se trata de concebir un humanismo no metafísico, un humanismo no esencialista.<sup>72</sup> Así, según Luc Ferry, “cada hombre corre constantemente el riesgo de confundirse con determinismos particulares, puede *concebirse* a sí mismo como parte de una nación particular, un sexo, un grupo étnico o cualquier otro grupo, función o posición sociales, luego puede ser ‘nacionalista’, ‘sexista’, ‘racista’, ‘corporativista’; pero también puede (y ahí reside la *humanitas* del hombre) trascender estas definiciones para así *ponerse en comunicación con sus semejantes* (universalidad).”<sup>73</sup> Robert Legros,

<sup>69</sup> J.-F. Rey. *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Éditions Michalon, Paris, 2001, pp. 118-119.

<sup>70</sup> C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1964, p. 357.

<sup>71</sup> P. Ricoeur. *La memoria, la historia y el olvido*. FCE, Buenos Aires, 2004, pp. 567-581.

<sup>72</sup> “El platonismo —como afirmación de lo humano, independientemente de la cultura y de la historia— vuelve a aparecer en Husserl, en la tenacidad con la que postula la reducción fenomenológica y la constitución (al menos de derecho) del mundo cultural en la conciencia trascendental e intuitiva”. E. Levinas. “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 53

<sup>73</sup> L. Ferry. “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, p. 72.

en un bello texto dedicado a esta problemática, ha querido ver en Husserl y en Heidegger a los representantes contemporáneos de estas dos concepciones del hombre: Husserl y los ilustrados, Heidegger y los románticos.<sup>74</sup> Por su parte, Levinas buscó replantear la herencia del humanismo ilustrado mostrando que la significación, más allá de su diversidad cultural y temporal, remite a una instancia originaria,<sup>75</sup> a “un sentido único” que pone remedio a la multiplicidad de sentidos, o mejor dicho, a la fragmentación del sentido en que ha caído la filosofía y las ciencias humanas de mano de una hermenéutica sospechosamente anti-humanista. “El absurdo no consiste en el sin-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente”,<sup>76</sup> pero ¿no implica esto recaer nuevamente en una visión esencialista de lo humano? No, mientras que se considere la humanidad como una *relación* más que una *propiedad*.<sup>77</sup>

El sujeto en tanto que Yo no es un ente dotado de egoidad, como si se tratase de una estructura eidética, lo cual debería permitir formarse un concepto de él y al ente particular ser su realización. El antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí misma, es verdadero más allá de las razones que aporta. Deja un sitio neto para la subjetividad que se pone en la abnegación, en el sacrificio, en la substitución que precede a la voluntad. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona en tanto que meta y origen de sí misma, donde el yo todavía es cosa porque es todavía un ser. En rigor el otro es “fin” porque yo soy rehén, responsabilidad y substitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. *El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano.*<sup>78</sup>

Para Levinas recuperar el sentido de lo humano implica mostrar que a pesar de la diversidad cultural e histórica, la ética —que constituye la estructura de la subjetividad— no se reduce a ninguna de estas instancias. “La significación, antes de la cultura y de la estética, se sitúa en la ética, presupuesto de cualquier cultura o significación. La moral no pertenece a la cultura: permite juzgarla, descubre la dimensión de la altura. La altura ordena al ser”.<sup>79</sup> La ética es exterioridad, es relación con lo otro. El debate de Levinas y Ricoeur con el estructuralismo hay que comprenderlo desde la perspectiva de una crítica al anti-humanismo resultante de este “neopositivismo”<sup>80</sup> que despacha la cuestión de la ética y del sujeto como vástagos de la metafísica.<sup>81</sup> La ética es despojada de su razón de ser, pues ¿qué ha

<sup>74</sup> R. Legros. *L'idée de l'humanité*. Grasset, Paris, 1990.

<sup>75</sup> “En este punto, la fenomenología husserliana se opone radicalmente a toda la filosofía que, en buena medida, le debe su nacimiento. En este punto, sigue siendo profundamente humanista”. E. Levinas. “Humanismo y anarquía”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 67.

<sup>76</sup> E. Levinas. “La significación y el sentido”, p. 37.

<sup>77</sup> En 1973 Levinas señalaba que el humanismo “signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée 'homme', l'affirmation de sa place central dans l'économie du Réel et sa valeur engendrant toutes valeurs”, en “Antihumanisme et éducation”. *Difficile liberté*, p. 385; cf. J.-F. Rey, *op. cit.*, capítulo IV: “Multiplicité, pluralité, humanité”, pp. 163-183.

<sup>78</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 201. Énfasis mío.

<sup>79</sup> E. Levinas. “La significación y el sentido”, p. 51.

<sup>80</sup> E. Levinas. “Ideología e idealismo”, en *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid, 1994, p. 28.

<sup>81</sup> “De ahora en adelante, el sujeto es eliminado del orden de las razones”. E. Levinas. “Sin

sido hasta ahora, piensan los estructuralistas, sino una forma más de ideología? “La ética es la primera víctima de la lucha contra la ideología que ella misma ha suscitado, debido a su relatividad histórica y a su cariz normativo que es tachado de regresivo. La ética pierde su estatuto de razón y lo cambia, en la astucia, por una condición precaria”.<sup>82</sup> Crítica de la metafísica, del humanismo y de la ética: estos son los tres aspectos que asume la herencia de Nietzsche y Heidegger en el pensamiento francés estructuralista y sus múltiples derivaciones a las que se oponen Levinas y Ricoeur. “La subjetividad, en tanto que disposición de estructuras inteligibles, no tendría ninguna finalidad interna. Asistiríamos a la ruina del mito del hombre, fin en sí, dejando aparecer un orden ni humano ni inhumano, que se ordena, ciertamente, a través del hombre y de las civilizaciones que habría producido, pero que se ordena, a fin de cuentas, por la fuerza propiamente racional del sistema dialéctico o lógico-formal. Orden no-humano al que conviene el nombre —que es el anonimato mismo— de materia”.<sup>83</sup> Reivindicar el humanismo significa proponer una teoría del sujeto que permita pensar nuevamente la ética como una dimensión fundamental del hombre. Levinas y Ricoeur van a rechazar el diagnóstico heideggeriano en torno al estatuto de la metafísica y del humanismo en la medida en que ambos van a compartir una preocupación por la subjetividad que, no obstante, se sustrae a una definición sustancialista, pues pensar el sentido de lo humano significa reactivar la metafísica y con ella a la ética. Será la vía de la alteridad en Levinas y de la analogía en Ricoeur lo que permita replantear la cuestión del sujeto de frente a la crítica masiva a la subjetividad que no deja de tener su razón de ser. “Los muertos sin sepultura en las guerras y los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y convierten en tragicómico el cuidado de sí y en ilusoria la pretensión del *animal rationale* de ocupar un lugar privilegiado en el cosmos y la capacidad de dominar e integrar la totalidad del ser en una conciencia de sí”.<sup>84</sup> Desde esta perspectiva hay que comprender las críticas de Anouar Abdel-Malek, o Samir Amin al humanismo universalista, así como las exigencias de Franz Fanon por elaborar un “nuevo humanismo”, inspirado en la idea hegeliana del reconocimiento como dialéctica de la liberación.<sup>85</sup>

La defensa de la subjetividad con la que define Levinas la tarea de su filosofía es compartida por Ricoeur. Frente a la concepción de la una teoría hermenéutica despojada de todo recurso a la subjetividad, nuestro autor apela al hecho de que toda comprensión es comprensión de un sujeto; éste, sin embargo, no tiene ninguna prioridad ontológica sobre lo interpretado, pues no se trata de una “estética de la recepción”.<sup>86</sup> Hay que concebir al sujeto de la interpretación percibiéndose sin

---

identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 82.

<sup>82</sup> E. Levinas. “Ideología e idealismo”, p. 25.

<sup>83</sup> E. Levinas. “Humanismo y anarquía”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 67.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>85</sup> F. Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Instituto cubano del libro, La Habana, 1968, p. 2. Cf. H. Bhabha. “Interrogar la identidad. Franz Fanon y la prerrogativa poscolonial”, en *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires, 2002, pp. 61-89.

<sup>86</sup> Sobre la preponderancia del lector frente al texto cf. el artículo de W. Iser. “El proceso de lectura: enfoque fenomenológico”, en R. Warning (editor). *Estética de la recepción*. Visor, Madrid, 1989, pp. 149-164. Sobre la “apropiación” de la fenomenología de la lectura de W. Iser y la estética de la recepción de H. R. Jauss por parte de Ricoeur cf. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, pp. 880-900.



adecuación, sin coincidencia consigo mismo, pues en la necesidad de recurrir a una interpretación de los actos y las obras que conforman el mundo de su existir, se muestra que la subjetividad no posee una intuición intelectual que le permita acceder a la transparencia de un sujeto absoluto. La vía abierta por la crítica del sujeto (sea la de la antropología estructural, la lingüística, el psicoanálisis, la ideología, etc.), permite replantear nuestra definición de humanidad;<sup>87</sup> Ricoeur encontrará en el psicoanálisis un acceso para cuestionar esta primacía del sujeto sustancialista, y con ello se unirá a la crítica del humanismo universalista pero sin desembocar en una negación total de la subjetividad, sino en una revaloración de su lugar en el discurso filosófico. La evidencia del *cogito* no puede ser destruida, pero se trata de una evidencia vacía; entre la enunciación de la verdad que implica el principio de la reflexión —el “soy”— y “lo que en realidad soy” se encuentra la larga vía de la interpretación de sí. La conciencia es el esfuerzo del sujeto de apropiarse de los contenidos de la vida; lo que soy se da un nivel prerreflexivo y la tarea de la filosofía es recuperarlo a un nivel reflexivo. Este nivel prerreflexivo, del que harán tema central las fenomenologías posthusserlianas, ha sido explorado por la lingüística y el psicoanálisis, mostrando que el *cogito* es, en tanto criterio de fundamentación, una ilusión.

Así, puedo comprender reflexivamente la necesidad de este desasimiento de la conciencia e integrar a una filosofía del sujeto mismo la antifenomenología del freudismo. En efecto, la necesidad de desprenderse de toda conciencia inmediata justifica los conceptos más realistas, más naturalistas, más “cosistas” de la teoría freudiana. La comparación del psiquismo con un aparato, con un funcionamiento primario, regido por el principio de placer, la concepción tópica de las “localidades” psíquicas, la concepción económica de las catexias y del retiro de las catexias, etc., todos estos procedimientos teóricos dan cuenta de la misma estrategia y están dirigidas contra el *cogito* ilusorio que, en un principio, ocupa el lugar del acto fundador: *yo pienso—yo soy*. Así es como la lectura misma de Freud se convierte en una aventura de la reflexión. El resultado de esta aventura es un *cogito* herido. Un *cogito* que se plantea pero que no se pone. Un *cogito* que sólo comprende su verdad originaria en y por el reconocimiento de la inadecuación, de la ilusión, del engaño de la conciencia inmediata.<sup>88</sup>

Las consecuencias de estas posturas, más allá del aparente relativismo epistémico y normativo, obligan a establecer ciertas reservas en torno al problema del sujeto. Ya es un lugar común hablar de “muerte del hombre” desde Nietzsche, pero ante todo

---

<sup>87</sup> En la filosofía griega, concretamente en la obra de Platón, el hombre será considerado como un ser esencialmente intelectual cuya esencia es identificada con el alma (*psiqué*). Este dualismo que se consolida en la Grecia antigua de mano del platonismo tendrá su continuidad a través de la cristiandad; para gran parte de la cristiandad occidental el hombre será concebido como un ente exclusivamente teórico y su humanidad radicará en el ejercicio de esta teoría. “Puisque l’homme se définit par son âme, et plus précisément, par son intellect, par son *noûs*, il sera pleinement réalisé, quand son âme et son *noûs* exerceront leur fonction propre, qui est de connaître les Idées”. A. Jagu. *La conception grecque de l’homme d’Homère à Platon*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, Nueva York, 1997, p. 94.

<sup>88</sup> P. Ricoeur. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 220-221.

desde el neo-nietzscheanismo francés. “Fin del humanismo, de la metafísica; muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!): ideas apocalípticas o eslóganes de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones del gusto —y de las fobias— parisinas, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito y, al ponerse al alcance de todos, se degradan”.<sup>89</sup> De esta problemática me ocuparé con más detalle en el próximo capítulo pero desde ahora vale la pena señalar que no trato de enmendarle la plana al estructuralismo,<sup>90</sup> ni tampoco hacerlo culpable de no haberse comprendido ni siquiera a sí mismo como afirma Slavoj Žižek al sostener que, por no tomar en cuenta a Louis Althusser y a Jacques Lacan, los críticos del estructuralismo y los propios estructuralistas, en este caso Habermas y Foucault, acaban siendo “las dos caras de una misma moneda”,<sup>91</sup> es decir, de la modernidad. ¿Por qué? Por considerar que el sujeto debe llegar a ser dueño de sí: ya sea desde una filosofía que utiliza los recursos del pensamiento trascendental (Habermas) o desde una estetización de la ética (Foucault), la finalidad es alcanzar una identidad o dominio de sí. La imposibilidad de tal identificación o, como solía decir Althusser tomando conceptos prestados de Lacan, el falso reconocimiento es lo característico de la condición humana. Es aquí donde la obra de Levinas y Ricoeur coinciden indudablemente con el universo contestatario del estructuralismo, pero es en el tratamiento de la cuestión del sujeto donde se separan. Se trata de una discrepancia entre nociones de subjetividad.

## § 8. Conciencia y alteridad

La vía de la “otredad” se ha privilegiado, a un nivel filosófico, para realizar este desmontaje de la subjetividad; en su expresión más básica ha adquirido la forma de lo que Sigmund Freud llamó el “inconsciente” (*Unbewusste*) —el núcleo de alteridad insito en la conciencia— y que Nietzsche ya había aludido con su idea del carácter fundamentalmente pulsional de la vida humana, pero también a esos aspectos de extrañeza relativos a la experiencia que muestran que el sujeto no es dueño de sí. “El arraigo de la existencia subjetiva en el deseo deja traslucir una implicación positiva del psicoanálisis, más allá de la tarea negativa de deconstrucción del falso *cogito*. Merleau-Ponty proponía el título de arqueología del sujeto para esta encarnación pulsional”.<sup>92</sup> Obviamente aquí hablamos de “inconsciente” en un sentido más amplio que en el psicoanálisis, pues “in-consciente” puede ser entendido, en primera instancia, como el conjunto de eventos o fenómenos de orden fisiológico (instintos, pulsiones, reflejos, etc.) en relación con la conciencia, comprendiendo a ésta como una operación puramente intelectual. El inconsciente también se ha concebido como algo opuesto a la razón, es la voluntad (*Willen*) de Schopenhauer que Freud consideró como antecedente de la problemática del *Trieb*

---

<sup>89</sup> E. Levinas. “Sin identidad”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 81.

<sup>90</sup> J. L. Pardo. “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, en *Revista de Occidente*, núm. 204 (1998), pp. 47-61.

<sup>91</sup> S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 1992, p. 24.

<sup>92</sup> P. Ricoeur. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, p. 221.

en el psicoanálisis.<sup>93</sup> “Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en época muy avanzada ya de mi vida”.<sup>94</sup> Finalmente, podemos sostener, con Leibniz, un inconsciente de la percepción, es decir, de percepciones sin representación.<sup>95</sup> Lo que separa a Freud de estas concepciones es que para él lo inconsciente era esencialmente “inconsciente del deseo”. Lacan sostendrá que el inconsciente se articula como un lenguaje totalmente autónomo con respecto al orden consciente o de la representación y la única forma de acceder a él es aplicando los logros de la lingüística estructural de Saussure en la presentación que hace de ella la etnología de Lévi-Struss.<sup>96</sup> De ahí su rechazo de las interpretaciones “románticas” del inconsciente (C. G. Jung y E. V. Hartmann). “El inconsciente freudiano nada tiene que ver con las llamadas formas del inconsciente que le precedieron, como tampoco con las que lo acompañaron o todavía lo rodean”.<sup>97</sup> Ya desde esta toma de posición con respecto al inconsciente, Lacan muestra su rechazo a la interpretación filosófica del psicoanálisis por parte de Ricoeur,<sup>98</sup> pues éste no dudó en instalar el concepto central del psicoanálisis freudiano en la estela de aquellos filósofos que tomaron una postura a favor de lo otro de la razón: la pulsión. “Resulta difícil evitar la impresión de que la metapsicología no sólo consiste en ir aplicando un modelo, sino también en ir adentrándose y sumergiéndose en una profundidad existencial donde Freud se une a Schopenhauer, von Hartmann y Nietzsche”.<sup>99</sup> El inconsciente, considerado como una estructura de alteridad, no es, sin embargo, algo totalmente oculto para la conciencia, pues el hecho de que sea irrepresentable no significa que sea inaccesible, pues “Freud opone la revelación de

<sup>93</sup> S. Freud. “Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer”, en “El yo y el ello y otras obras (1923-1925)”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, tomo XIX, pp. 236-237.

<sup>94</sup> S. Freud. “Autobiografía”, en *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, tomo II, p. 945.

<sup>95</sup> F.-L. Mueller. *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. FCE, México, 1980, “Leibniz o el descubrimiento del inconsciente”, pp. 242-252. P. Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, pp. 398-401.

<sup>96</sup> J. Lacan. *El seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 28.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>98</sup> La reacción de Lacan ante la obra de Ricoeur es un buen ejemplo de lo que podríamos llamar — con Françoise Dosse— “terrorismo intelectual”: una descalificación teórica y moral de la obra y persona de Ricoeur a través de acusaciones como desconocimiento del psicoanálisis y plagio. Como sucede en estos casos, no fue Lacan quien se encargó de la tarea de desprestigiar a Ricoeur, sino sus epígonos. Jean-Paul Valabrega y Michel Tort escribieron en enero y febrero de 1966 en la revista parisina *Critique*, sendos panfletos contra Ricoeur acusándolo de plagiar a Lacan (Valabrega), o de escribir un “manual escolar de pequeño freudiano” (Tort), entre otras cosas. Vale la pena tener en cuenta el contexto de recepción de la lectura ricoeuriana de Freud en un ambiente dominado por Lacan y sus seguidores. Cf. F. Dosse. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. La Découverte, París, 2001, pp. 332-342. Sobre esta cuestión téngase en cuenta la opinión del propio Ricoeur: “La réception de ce livre en France [*De l'interprétation. Essai sur Freud*] a été largement dominée par son rejet de la part de Lacan, rejet qui s'est exprimé publiquement, dans son séminaire, et en privé”. P. Ricoeur. *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvi e M. de Launay, Hachette, París, 2002, p. 107.

<sup>99</sup> P. Ricoeur. *Freud. Una interpretación de la cultura*, p. 388.

que, a nivel del inconsciente, hay algo homólogo en todos sus puntos con lo que sucede a nivel del sujeto: eso habla y eso funciona de manera tan elaborada como en el ámbito de lo consciente, el cual pierde así lo que parecía ser privilegio suyo”.<sup>100</sup> Para Lacan el inconsciente designa una estructura determinada por cadenas de significantes regidas por la metáfora (condensación) y la metonimia (desplazamiento), de manera que un síntoma se presenta como una metáfora en la que la palabra reprimida surge en el lenguaje consciente bajo un significante que suplanta la instancia inconsciente.

Desde la perspectiva de una teoría del sujeto en cuya base se encuentre una reformulación de la cuestión de la autoconciencia, el inconsciente como forma de la alteridad es un reto para el modelo reflexivo que domina en las diversas propuestas de filiación husserliana (como la de Levinas y Ricoeur). Si se acepta que la conciencia es autoconciencia, esto es, un movimiento reflexivo por medio del cual la subjetividad se asume como objeto de los actos de su intencionalidad, parece que lo único que se obtiene de este tipo de razonamiento es o una *petitio principii*, o un círculo vicioso. Freud había sostenido, en las *Notas sobre el inconsciente en psicoanálisis* de 1912, que “ahora llamaremos ‘conciente’ a la representación que está presente en nuestra conciencia y de la que nosotros nos percatamos, y hagamos de este el único sentido del término ‘conciente’; en cambio, a las representaciones latentes, si es que tenemos fundamentos para suponer que están contenidas en la vida anímica — como los tuvimos en el caso de la memoria—, habremos de denotarlas con el término ‘inconsciente’”.<sup>101</sup> Poco más de una década antes, en polémica con la psicología naturalista, Husserl distinguió tres conceptos de “conciencia” (*Bewusstsein*);<sup>102</sup> el que nos interesa es el segundo: “La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias”.<sup>103</sup> Con “percepción interna” Husserl parece querer indicar algo muy semejante a lo que Freud llama “representación” (*Vorstellung*) de la propia conciencia; ambas definiciones conciben la “conciencia” o lo “consciente” desde el modelo óptico de la representación de un objeto. El adjetivo latino *consciens* y su sustantivo *conscientia*, que busca traducir el griego *syneidesis*, no significa lo que pretenden designar con esta palabra tanto Freud como

<sup>100</sup> J. Lacan, *op. cit.*, p. 32.

<sup>101</sup> S. Freud. “Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis”, en *Obras completas*. Amorrortu, Buenos Aires, tomo XII (1912-1913), 1976, p. 247.

<sup>102</sup> Es sabido que Husserl realiza tanto una apropiación como una crítica a la concepción de Franz Brentano de la conciencia como estructura intencional en la quinta investigación lógica. No puedo detenerme en mostrar las diferencias y aportaciones de la teoría brentaniana de la conciencia a la fenomenología; cf. D. Zahavi. “Brentano and Husserl on Self-awareness”, en *Études Phénoménologiques*, 27-28 (1998), pp. 127-168.

<sup>103</sup> “Bewusstsein als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen”. E. Husserl. *Investigaciones lógicas*. Alianza, Madrid, 1985, tomo II, p. 475. La primera caracterización de la conciencia es: “La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso” [Bewusstsein als der reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms]; la tercera: “La conciencia como nombre colectivo para toda clase de ‘actos psíquicos’ o ‘vivencias intencionales’” [Bewusstsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‘psychische Akte’ oder ‘intentionale Erlebnisse’]. Cf. K. Gloy. *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*. Karl Alber, Friburgo, 1998, pp. 293ss.

Husserl, y detrás de ellos, la gran tradición de las filosofías del sujeto: conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*),<sup>104</sup> sino estar informado, tener conocimiento de algo; es una forma de juicio en la que no opera necesariamente un saber de sí, pero ¿es esto posible? Dan Zahavi indica en los siguientes términos los pasos que presupone el modelo reflexivo de la conciencia.

1. La conciencia se refiere a una relación entre dos polos: un sujeto (que experimenta) y un objeto (que es experimentado).
2. El sujeto es consciente de sí mismo porque puede tomarse por objeto de reflexión.
3. El sujeto, al ser consciente de un objeto, no puede ser, a la vez, consciente de sí.
4. Una autoconciencia real no es posible.

“En otras palabras, si la conciencia es una relación entre un sujeto y un objeto, una verdadera autoconciencia es imposible, porque el sujeto de la experiencia no puede nunca tomarse como objeto, en cuanto ello puede implicar una negación de su subjetividad, como también una violación del principio de identidad”.<sup>105</sup> El modelo reflexivo opera a partir de una estructura dual en la que, pese a todo, no se introduce el recurso a un inconsciente, sino a un momento pre-predicativo, como lo llamó Husserl, a partir del cual la subjetividad realiza su actividad. Tal vez fue Jean-Paul Sartre quien en un esfuerzo de fidelidad al modelo husserliano, recusó categóricamente las tesis del psicoanálisis. En su *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre niega el alcance explicativo del inconsciente para dar cuenta del fenómeno de la subjetividad. No hay un inconsciente pues ello implicaría mostrar que la conciencia no se representa adecuadamente a sí misma, lo que es para Sartre algo imposible.

En la medida en que la conciencia *se hace*, no es sino lo que se aparece a sí misma. Si posee, pues, una significación, debe de contenerla en sí como estructura de conciencia. Lo cual no quiere decir que esta significación haya de ser perfectamente explícita. Hay muchos grados posibles de condensación y de claridad. Esto sólo significa que no hemos de interrogar la conciencia desde fuera, como se interrogan los vestigios de la fogata o del campamento, sino desde dentro; hemos de buscar la significación *en ella*. Si el *cogito* debe ser posible, la conciencia es ella misma, el *hecho*, la *significación* y lo *significado*.<sup>106</sup>

Pero, ¿realmente este planteamiento logra escapar a las aporías que presenta el modelo reflexivo? Todo parece indicar que tanto para Husserl como para Sartre, la subjetividad opera incluso en ámbitos no temáticos, y por ello no cabe hablar de sujeto en términos de autoconciencia, se trata de un orden más que pre-egológico (*Voregologische*), de un orden no-egológico (*Unegologische*), en el cual la conciencia ya

---

<sup>104</sup> En el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española leemos en la entrada de “Conciencia”: “Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta”.

<sup>105</sup> D. Zahavi. *Self-Awareness and Alterity*, p. 16.

<sup>106</sup> J.-P. Sartre. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1971, p. 70.

no se define como una representación que en los modelos epistémicos sobre el conocimiento de sí del idealismo alemán implicaba un regreso *ad infinitum*, o, en el mejor de los casos, un *circulus in probando*.<sup>107</sup> En Sartre, como en Merleau-Ponty, — quien habla de un “*cogito* tácito”— podemos hablar de “teorías no-egológicas de la subjetividad”,<sup>108</sup> la autoconciencia no sería el resultado de la utilización y consiguiente atribución del pronombre personal, sino de un *cogito* latente en la enunciación de la experiencia y cuyo vínculo con lo antepredicativo es lo más originario. “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del *cuerpo* y a la del *mundo*, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo”.<sup>109</sup> Tal vez la manera en que la fenomenología logra afrontar al reto que implica el concepto de inconsciente es través de la vía del análisis genético; pues desde esta perspectiva la reflexión no se presenta como el modo primario de la conciencia sino como una de sus expresiones. En un “esfuerzo arqueológico”, como lo llama Mishara,<sup>110</sup> Husserl buscó dar cuenta de las capas de sentido prerreflexivas sobre las que se sustenta la actividad teórica del *cogito*, de ahí la centralidad del análisis de la síntesis pasiva y la afectividad; desde esta perspectiva Husserl llegó incluso a sostener la tesis de una “fenomenología de lo inconsciente”.<sup>111</sup> Pero no hay que olvidar, como indica Ricoeur, que la fenomenología es un discurso eminentemente reflexivo, y por ello mismo “necesita de otro discurso para decir esa arqueología [del sujeto]”.<sup>112</sup> Fenomenología y psicoanálisis no se oponen, pues preguntándose en ambas tradiciones por la génesis del sentido y del sujeto, la unidad temática es pertinente y posible; la síntesis pasiva vuelve a ser, para Ricoeur, el lugar en el que fenomenología y psicoanálisis se encuentran.<sup>113</sup> Hablo de “unidad temática” para indicar que no debe interpretarse ésta como una suerte de fusión. El inconsciente es el límite en el que la reflexión define la comprensión adecuada de uno mismo como una tarea a realizar, de manera que el psicoanálisis se instituye como una liberación de las ilusiones de la conciencia en la que el yo es incapaz de dar cuenta del

<sup>107</sup> “Die Theorie, die den Ursprung von Selbstbewusstsein aus der Reflexion verständlich machen will, endet daher notwendig in dem Zirkel, diejenige Kenntnis schon voraussetzen zu müssen, die sie erklären will”. K. Cramer. “‘Erlebnis’. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriff nachhegelscher Philosophie”, en H.-G. Gadamer (editor). *Situgarter Hegel-Tage 1970*. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1974, p. 563.

<sup>108</sup> J.-P. Sartre. “Conscience de soi et connaissance de soi”, en M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, pp. 367-411.

<sup>109</sup> M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*, p. 417. Recuérdese que “cuerpo” y “mundo” son los dos conceptos prerreflexivos por excelencia para la fenomenología.

<sup>110</sup> A. Mishara. “Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious”, en *Husserl Studies* (1990), núm. 7, pp. 29-58.

<sup>111</sup> E. Husserl. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua. XI, 1965, p. 154. Cf. R. Bernet. “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”, en D. Welton (editor). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003, pp. 199-219.

<sup>112</sup> P. Ricoeur. *Freud. Una interpretación de la cultura*, p. 328.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 332.

“pienso”. No hay inmediatez de la conciencia: es aquí donde el sujeto se torna una ficción.

### § 9. El sujeto como ficción: Nietzsche

El antecedente filosófico más claro de esta problemática se encuentre en la obra de Nietzsche y no es casual que la crítica al sujeto se tome la más de las veces en crítica genealógica. Sin embargo, y en esto coincido con la interpretación de Michel Henry, “Nietzsche no critica el ‘sujeto’, critica una interpretación de la esencia de ese sujeto, a saber, la interpretación de la esencia de la subjetividad como *ek-stasis*”.<sup>114</sup> Ya en *La voluntad de poder* Nietzsche había sostenido que “El ‘sujeto’ no es más que una ficción”,<sup>115</sup> el “yo” es el resultado de un mal hábito, de una creencia que nace de asociar la conciencia inmediata a un estado interior del cual sería correlato. De acuerdo con Descartes, podemos sostener que “si se piensa, es que hay algo que piensa”, pero no decimos en realidad nada con ello, pues “si se redujese la proposición a esto: ‘se piensa, luego hay pensamiento’, estableceríamos una simple tautología”.<sup>116</sup> La idea de sustancia, entendida como lo que permanece a través de los cambios, se encuentra íntimamente asociada a la de sujeto. Nietzsche sostendrá que la idea de sujeto es una ilusión resultado de la utilización incorrecta que hacemos del lenguaje, de una necesidad de atribuir a una unidad (“yo pienso”) un conjunto de acontecimientos que la sobrepasan: impulsos, instintos, deseos. “El ‘yo’ se encuentra determinado por el pensamiento, pero hasta ahora se creía en un plano más bien popular, que en el ‘yo pienso’ había a manera de una conciencia inmediata, a cuya analogía entendíamos todas las demás relaciones causales. Pero por muy normal y necesaria que sea esta ficción, no es posible olvidar su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa”.<sup>117</sup> La conciencia de sí se sustenta en una gramática errónea más que en un dato evidente, pues para Nietzsche la mayor parte de nuestras actividades intelectuales son básicamente instintivas. En otros términos: lo inconsciente determina lo consciente. Y esta es una de las tesis centrales de la crítica nietzscheana a la noción clásica de sujeto: mostrar la equívoca interpretación de la tradición filosófica que atribuye a la conciencia de sí el carácter determinante del ser humano. La existencia de instancias pre-teóricas muestra que el aspecto racional es, básicamente, resultado de fuerzas instintivas que operan a un nivel totalmente pulsional.

En lo que respecta a la superstición de los lógicos no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan a disgusto, — a saber, que un pensamiento viene cuando “él” quiere y no cuando “yo” quiero—; de modo que es un falseamiento de la realidad decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. Ello piensa: pero que ese “ello” sea aquel antiguo y famoso

<sup>114</sup> M. Henry. *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Síntesis, Madrid, 2002, p. 237.

<sup>115</sup> F. Nietzsche. *La voluntad de poder*. Edaf, Madrid, 1981, p. 215.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>117</sup> *Ibid.*

“yo”, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración y, sobre todo, no es una “certeza inmediata”.<sup>118</sup>

El inconsciente como elemento autónomo de la vida psíquica constituye la base instintiva que otorga dirección al pensamiento, de ahí que para Nietzsche el “sujeto” no sea más que un fenómeno derivado de la voluntad de poder de la vida. Podemos ver aquí ya una gran afinidad entre las tesis de Freud y Nietzsche que el neoestructuralismo explotará con entusiasmo. La conciencia de sí se muestra como una hipótesis del lenguaje que oculta a los instintos, verdaderos formadores de la personalidad. “‘Sujeto’ es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo ‘*substratum*’”.<sup>119</sup> La teoría del sujeto nietzscheano afirma que éste es únicamente —como “yo”, “conciencia” o “pensamiento”— un fenómeno derivado de la voluntad de poder de la vida. Una de las consecuencias más importantes que se desprende de esta teoría es el “perspectivismo”, la falta de un sentido único pues si el sujeto no existe, tampoco aquellos conceptos que le han sido atribuidos tradicionalmente. “El mundo es algo ‘cognoscible’ en cuanto la palabra ‘conocimiento’ tiene algún sentido; pero al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos”.<sup>120</sup> La multivocidad del sentido —que puede traducirse en equivocidad— nos lleva a tesis inquietantes desde una óptica en la que la crítica del sujeto se traduce en irracionalismo o relativismo extremos. Nietzsche nuevamente es el primero en expresarlo de manera clara: “Mi principal afirmación: no existen fenómenos morales, sino meras interpretaciones morales de esos fenómenos”.<sup>121</sup> El constante engaño de la gramática, la necesidad de darle al mundo y a los actos un sentido y un valor: he aquí, según Nietzsche, el origen de las ilusiones sobre el sujeto. “Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra: por ejemplo, la palabra ‘yo’, la palabra ‘acción’, la palabra ‘pasión’, que son quizá líneas del horizonte de nuestro pensamiento, pero de ninguna manera ‘verdades’”.<sup>122</sup> El perspectivismo nietzscheano inaugura una “mala” hermenéutica en tanto que está dirigida a una dispersión del sentido más que a su “recolección”. El mundo se transforma en un subproducto de la voluntad de poder, es decir, en un conjunto de efectos de sentido que la voluntad de la vida va configurando para tener un asidero en el eterno y múltiple devenir. “El mundo imaginario del sujeto, de la sustancia, de la razón, etc., resulta necesario. Existe en nosotros una facultad ordenadora, simplificadora, que falsea y separa

<sup>118</sup> F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 1985, p. 38.

<sup>119</sup> F. Nietzsche. *La voluntad de poder*, p. 279.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 165. Sobre el problema de la “interpretación” en el pensamiento de Nietzsche cf. H. Birus. “Wir Philologen. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretationen”, en *Revue Internationale de Philosophie* (1984), núm. 151, pp. 373-395. La importancia de Nietzsche para la hermenéutica contemporánea ha sido analizada por J. Figl. “Nietzsche un die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts”, en *Nietzsche-Studien*, 10/11, (1981/82), pp. 408-430.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 277-278. “Nietzsche dice: lo que no hay son los hechos; sólo interpretaciones. Al extender la crítica a la supuesta ‘experiencia interna’, Nietzsche arruina en el principio el carácter de excepción del *cogito* respecto a la duda que Descartes dirigea contra la distinción entre el mundo del sueño y el de la vigilia”; por ello, cree Ricoeur, que Nietzsche pudo sostener: “*Dudo mejor que Descartes*”. P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. XXVII-XXVIII.



artificialmente. ‘Verdad’ es la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de las sensaciones”.<sup>123</sup> Según esto, el mundo objetivo —mundo ordenado, sin contradicciones— es una ficción que produce la voluntad para que el sujeto no sucumba ante el caos del devenir. El fenómeno de la subjetividad puede ser explicado como el resultado de un proceso: en primer lugar, el sujeto de la voluntad, pulsional, crea al sujeto del mundo ficticio con lo cual otorga una base para la conservación de la vida. La “verdad” es expresión de la necesidad de establecer un conjunto de creencias para poder vivir. Y, en segundo lugar, la voluntad de poder no crea el mundo ficticio únicamente para la simple conservación pues ello implicaría una suerte de decadencia; la voluntad busca crecer pues asegurarse una base para la conservación es un medio y no un fin. “‘El mundo verdadero y el mundo aparente’ —es una oposición referida por mí a las relaciones de valores. Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo que varía y que deviene”.<sup>124</sup>

La teoría nietzscheana del sujeto postula que el conocimiento de sí es el resultado de una ilusión, por ello se trata de un sujeto ficticio; la similitud con las tesis de Jacques Lacan sobre el sujeto es inevitable. Al igual que Nietzsche, Lacan sostendrá que el sujeto es la manifestación lingüística de un *sujet véritable*. Este sujeto verdadero escapa siempre a la tematización, pues se ubica en el inconsciente. El sujeto es producto de las construcciones simbólicas de lo imaginario, de modo que la idea misma de un conocimiento de sí en el sentido que le da la tradición de la filosofía reflexiva, se torna totalmente equívoca. “La distinción nietzscheana entre el sujeto verdadero y el sujeto ficticio, es reintroducida, con una función análoga, con Lacan”.<sup>125</sup> Así, a través de Nietzsche, se ha establecido un conjunto de tesis que con diferentes matices podemos encontrar en el amplio espectro de filosofías antijetivistas: el sujeto no es una sustancia como creyó Descartes, sino una variable semántica que puede ser interpretada de muchas maneras. Se pasa, de este modo, de una teoría del sujeto a una filosofía del lenguaje, pues como lo ha mostrado Nietzsche, es el lenguaje el que crea la ilusión de la conciencia de sí: el “Yo” es un efecto del lenguaje. Ilusión del sujeto que sería, a su vez, ilusión del humanismo. Pese a este diagnóstico, es necesario proponer una teoría del sujeto en la que la renuncia a una subjetividad sustancial no implique desechar los ideales normativos que se asocian desde la modernidad con la figura de la subjetividad. “Parece requisito para pensar filosóficamente los derechos del hombre realizar una *crítica de la razón* que no suprima toda posibilidad de referirse al hombre en cuanto tal [...] Una filosofía de los derechos del hombre sería un humanismo contrario a una metafísica ingenua de la subjetividad, en tanto que tal metafísica culmina, como bien lo ha mostrado la deconstrucción heideggeriana, en la figura hegeliana del sistema donde el Yo es ‘toda la realidad’, sistema que por esencia significa la identidad de lo

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>125</sup> M. Frank. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* Cerf, Paris, 1989, p. 158.

real y de lo racional, y prohíbe todo pensamiento del deber-ser, y, en consecuencia, del derecho”.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> L. Ferry y A. Renaut. *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. Ousia, Bruselas, 1984, p. 217.

CAPÍTULO III  
LA CRÍTICA DEL SUJETO  
COMO DECONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA

---

Si, conforme al sentido fundamental de la palabra *éthos*, el término ética debe indicar la disciplina que piensa el lugar del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como el elemento original del hombre en tanto que ek-sistente es ya en sí la ética originaria.

M. Heidegger  
*Carta sobre el humanismo*

La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.

E. Levinas  
*Totalidad e infinito*

§ 10. De la crítica del sujeto  
a la crítica de la modernidad

La crítica de Nietzsche al sujeto tendrá su continuación en la obra de Heidegger, pero más que “continuarla”, Heidegger lleva a su culminación el intento del autor del *Anticristo* por superar la visión metafísica que domina el pensamiento occidental; tanto así que no vacila en instalarlo en el gran mausoleo de los filósofos que, como Platón, Descartes o Kant, buscaron dar cuenta de las cosas desde un principio fundamental (*Grund*), que en el caso de Nietzsche será la “voluntad de poder” en tanto que “voluntad de voluntad”.<sup>1</sup> La crítica al sujeto se torna en la obra de Heidegger en crítica de la modernidad y de sus implicaciones normativas; se trata de una crítica de la razón. En el próximo capítulo indicaré con más detalle la estructura de esta tesis, aquí únicamente deseo mostrar la manera en que el sujeto es comprendido, desde la perspectiva heideggeriana, como un proceso que no se limita al campo de la filosofía sino que constituye la esencia misma de la modernidad

---

<sup>1</sup> D. Farrel Krell. “Heidegger/Nietzsche”, en M. Haar (editor) *Heidegger. Cahiers de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, pp. 161-180.

como fenómeno cultural. A diferencia del proyecto de una "hermenéutica de la facticidad" que Heidegger esboza durante la década de 1920 y cuyo resultado más conocido es *Ser y tiempo*, en su obra posterior se esforzará por alejarse de los planteamientos trascendentales en los que el recurso a un ámbito antropológico todavía era tolerado. En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger se encarga de poner distancia entre el proyecto de una ontología fundamental y lo que Max Scheler había denominado una "antropología filosófica".<sup>2</sup> La ontología fundamental se pregunta por el hombre en la medida en que el análisis existencial conduce a una ontología general, no obstante "la idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa".<sup>3</sup>

Pese a esta crítica, la primera obra de Heidegger será considerada por Husserl como una suerte de antropología solapada en la que no se distingue rigurosamente entre *Mensch* y *Dasein*. A este respecto son sumamente ilustrativas las notas de Husserl a su ejemplar de *Ser y tiempo* conservado en la Universidad de Lovaina y desde hace algunos años ya accesible gracias a una edición francesa. En la página 13 anotó: "Heidegger transpone la clarificación fenomenológica constitutiva de todas las regiones del ente y de lo universal, de la región total 'mundo' sobre el plano antropológico; toda la problemática es una transferencia, el *Dasein* corresponde al *ego*, etc."<sup>4</sup> La misma tesis sostiene Husserl en la conferencia dictada en junio de 1931 sobre "Fenomenología y antropología", y en el epílogo a *Ideas I*. "El verdadero fundamento de la filosofía reposaría exclusivamente en el hombre y en una doctrina de la esencia de su *Dasein* mundano concreto".<sup>5</sup> En el mencionado epílogo, publicado en 1930 en el tomo XI del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Husserl buscaba dejar en claro que el proyecto de la fenomenología trascendental no tiene nada que ver con las interpretaciones antropologizantes de Heidegger presentadas en *Ser y tiempo*, en las cuales encontraba una "genial ausencia de científicidad" (*genialen Unwissenschaftlichkeit*).<sup>6</sup> Para Husserl renunciar a la *epoché* significa renunciar a la pretensión de científicidad de la filosofía.

Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados: intelectualismo, no pasar mi método de abstracciones parciales, no llegar nunca ni por principio a la subjetividad concreta y primitiva, la activa y práctica, ni a los problemas de la llamada "existencia", por no hablar de los problemas metafísicos. Todas descansan en malas inteligencias y últimamente en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel superior el cual constituye todo su sentido; o con otras palabras, a que no se ha entendido lo que hay de nuevo por principio en la

<sup>2</sup> M. Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, "1989, capítulo VI: "Para la metafísica del hombre. Metafísica y religión", pp. 108-115.

<sup>3</sup> M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 179.

<sup>4</sup> E. Husserl. *Notes sur Heidegger*. Minuit, París, 1993, p. 14.

<sup>5</sup> E. Husserl. "Phénoménologie et anthropologie", en *ibid.* p. 57.

<sup>6</sup> Carta de Husserl a Alexander Pfänder del 6 de enero de 1931: "J'en sus arrivé à cette conclusion navrante que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur heideggérienne ni avec cette géniale non-scientificité [...] Cela fait déjà longtemps que tous, sauf moi, s'en étaient avisés". Citado por J.-F. Courtine. "Phénoménologie et science de l'être", en *Heidegger et la phénoménologie*. J. Vrin, París, 1990, p. 188.

“reducción fenomenológica” y por ende en el ascender desde la subjetividad mentada (el hombre) a la “subjetividad trascendental”; o sea, que no se pasa de una antropología, sea empírica o *a priori*, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el “psicologismo” o “antropologismo trascendental”.<sup>7</sup>

La crítica masiva al sujeto es el resultado del rechazo a las implicaciones antropológicas de la analítica existencial ante la necesidad de abordar el problema de la ontología en su pureza más extrema. En un escrito de 1938 que quizá constituye uno de los más divulgados sobre la temática, Heidegger sostiene que lo propio de la edad moderna es la transformación del mundo en representación por parte de la subjetividad. “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen”.<sup>8</sup> La crítica al sujeto de la representación constituye la forma típica del heideggerianismo para realizar un desmontaje de la razón en términos de negación de lo moderno (rechazo de la ciencia, de la técnica, de la democracia, de la ética, etc.), pues son manifestaciones de este acontecimiento que inicia con Descartes y que en la época actual asume la forma del dominio del pensamiento calculador.

Quando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”

La semejanza de este planteamiento con la crítica de Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* es evidente; se podría pensar que los frankfurtianos compartían más cosas con el pensamiento de Heidegger de lo que comúnmente se acepta si no fuera por las conocidas críticas adornianas a la “jerga” heideggeriana. “La necesidad de ontología garantiza tan poco lo que busca como el sufrimiento de los que mueren de hambre garantiza su comida”.<sup>10</sup> La metafísica del sujeto señala el

<sup>7</sup> E. Husserl, “Epilogo”, en *Ideas* I, pp. 373-374; cf. F. Seeburguer. “Heidegger and the phenomenological Reduction”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXVI (1975), núm. 2, pp. 212-221.

<sup>8</sup> M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid, 1995, p. 88.

<sup>9</sup> M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 1993, p. 43.

<sup>10</sup> T. W. Adorno. *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975, p. 69. Sobre la relación de Heidegger con

momento de fundación y constitución de la modernidad europea expresada a un nivel filosófico, y la teoría crítica, especialmente en la figura de Adorno, recuperó diversos temas de filiación nietzscheana que el neoestructuralismo se apropió posteriormente a su manera. Lo que es indudable es la profunda afinidad entre teoría crítica, neoestructuralismo y hermenéutica en lo que respecta a su crítica a la figura moderna de la subjetividad; Adorno se planteó “la tarea de quebrar con la fuerza del *sujeto* el engaño de una subjetividad constitutiva”.<sup>11</sup> Se trata de recuperar otra forma de subjetividad ante la visión idealista y racionalista que ha dominado al respecto. El sujeto moderno no es una entidad situada al margen de todo contexto; sujeto epistémico, trascendental como lo llamó Kant, que debe poder pensarse libre de toda determinación para llegar a ser para sí. La crítica del sujeto, que la fenomenología y la hermenéutica realizan desde supuestos distintos a los de la teoría crítica, muestra que este sujeto no posee esa pureza que el pensamiento trascendental le atribuyó. Sujeto trascendental: europeo, blanco, burgués, masculino, protestante, en suma: sujeto situado, prejuiciado, determinado por la historia y sus tradiciones; no obstante, este sujeto exige para sí libertad y autonomía a costa de cualquier cosa, incluso del otro.<sup>12</sup>

Una hermenéutica crítica se plantea la exigencia de una crítica de la razón pero, a su vez, una crítica de la propia hermenéutica; hay que retomar una problemática ya presente en un debate interno a la tradición hermenéutica llevado a cabo a inicios de la década de 1970.<sup>13</sup> Me refiero a la polémica sobre la crítica de las ideologías entre Gadamer y Habermas. Como sabemos, desde el punto de vista de Gadamer, la hermenéutica es una teoría para la cual toda comprensión e interpretación se encuentran siempre afectadas por la historia, los prejuicios, la autoridad, y la tradición; las condiciones de la comprensión, así como de la interpretación, las ofrece la estructura de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) inherente a nuestra existencia. Por su parte, Habermas, sostiene que tanto la comprensión y la

---

la Teoría Crítica cf. T. McCarthy. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos, Madrid, 1992, pp. 92-106.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 8. Sobre esta cuestión cf. P. Dewes. “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en S. Žižek (compilador). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 55-76.

<sup>12</sup> M. Horkheimer. “La añoranza de lo completamente otro”, en H. Marcuse, M. Horkheimer y K. Popper. *A la búsqueda del sentido*. Siguerme, Salamanca, 1989, pp. 101-124.

<sup>13</sup> D. M. Kaplan plantea una interesante lectura de la hermenéutica de Ricoeur como “teoría crítica”, aspecto que, como señala Kaplan, ha merecido poca atención entre los comentaristas. “Very little attention has been given to his theories of ideology and utopia, and the normative basis for a critique of society”. *Ricoeur's Critical Theory*. State University of New York Press, Albany, 2003, p. 2. Si Ricoeur habla en su obra de “violencia” y “dominación”, así como “deformación” de la comunicación, es porque está empeñado en realizar un “giro” crítico en la hermenéutica que ya no puede limitarse a la mera interpretación de textos (sean escritos o no), o de la acción (*action*), sino que busca dar cuenta precisamente de los mecanismos que deforman la autocomprensión y, por ende, la relación con los demás. El sujeto que resulta de la crítica hermenéutica es un *cogito blessé*, *cogito* herido que se sabe finito, vulnerable, necesitado del otro, de una vida buena, de dignidad y esto implica un gran rodeo en búsqueda de una adecuada comprensión de sí que no es otra cosa que el desarrollo de la vida misma, capaz y sufriente. Coincidiendo con la lectura de Kaplan, intentaré mostrar la necesidad de comprender la hermenéutica de Ricoeur como una teoría crítica, que al igual que en Adorno, no renuncia a la subjetividad sino que exige un replanteamiento de la misma. Cf. más adelante el capítulo VII de la presente investigación.

interpretación son susceptibles de deformaciones sistemáticas producto de las distintas interacciones humanas.<sup>14</sup> Para Gadamer la tradición transmite comprensión, mientras que para Habermas la tradición no sólo transmite comprensión, sino también violencia, dominación y deformaciones de la comunicación. Asumiendo, como suele ser común en su obra, una postura mediadora —como cabe esperar de todo buen hermeneuta— Ricoeur más que rechazar una u otra posición, intenta recuperar sus implicaciones para una renovada teoría hermenéutica que no se mantenga ajena a los desafíos de la crítica del sujeto. “La crítica de las ideologías y el psicoanálisis nos proporcionan hoy los medios para *completar* la crítica del objeto con una crítica del sujeto”.<sup>15</sup> Compartiendo los resultados de la analítica existencial, concretamente aquellos que plantean la necesidad de explicitar para dar cuenta del quién del *Dasein* la estructura cotidiana del “ser-con” (*Mitsein*) y sus múltiples implicaciones,<sup>16</sup> Ricoeur afirma: “el autoconocimiento puede ser presunto por otras razones. En la medida en que se trata de un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede ser sistemáticamente distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de dominación en las de comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto”.<sup>17</sup> El problema de la “falsa conciencia” y la distorsión de la interacción humana se convierten, de esta manera, en el tema central de mi interpretación de la filosofía hermenéutica de Ricoeur como hermenéutica crítica. Como sabemos, para Ricoeur la hermenéutica debe incorporar a su programa la crítica de las ideologías, el auto engaño y, en suma, todos aquellos factores que impiden considerar el “diálogo que somos” (Gadamer) menos como un punto de partida y más como una meta por alcanzar pues la estructura de la precomprensión nos imposibilita alcanzar esa transparencia que parece exigir una comprensión total de nosotros mismos y de los otros. El *distanciamiento* es el correctivo que plantea Ricoeur al concepto de *pertenencia* propio de la hermenéutica gadameriana.

Interpretar es hacer próximo lo lejano temporal, geográfico, cultural, espiritual [...]  
La hermenéutica tiene que informar a partir de sí misma, del carácter insuperable del fenómeno ideológico y, a la vez, de la posibilidad de comenzar, una crítica de las ideologías sin poder acabarla nunca; puede hacerlo porque, a diferencia del idealismo fenomenológico, el sujeto del que habla se ofrece desde siempre a la

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer. “Réplica a *Hermenéutica y crítica de las ideologías*”, en *Verdad y método II*. Sigueme, Salamanca, 1992, pp. 243-265. J. Habermas. “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*. Rei, México, 1993, pp. 277-306. Entre nosotros Mariflor Aguilar Rivero ha escrito una excelente exposición del debate: *Confrontación: crítica y hermenéutica*. Gadamer, Ricoeur, Habermas. Fontamara, UNAM, México, 1998. A mi juicio, la presentación que hace Aguilar Rivero de la postura de Ricoeur tiene que ser completada —pues nuestra autora se limita a la concepción de la hermenéutica de la década de 1960— con un estudio de las obras que éste dedicó, por un lado, al debate Gadamer-Habermas y sus implicaciones para una redefinición de la hermenéutica (70’s y 80’s), y, por otro, con los estudios ricoeurianos dedicados a la ética, la política y la utopía (80’s y 90’s); sobre este último punto cf. la minuciosa obra de B. Dauchhauer. *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1998.

<sup>15</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 49.

<sup>16</sup> “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”. M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 25, p. 141.

<sup>17</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 49.

eficacia de la historia (si se puede traducir así la famosa noción de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* de Gadamer).<sup>18</sup>

La crítica de la modernidad realizada por Heidegger ha tenido una peculiar influencia en el campo de la filosofía política. Para el autor de *Ser y tiempo* el fin de la filosofía es evidente ante el triunfo de un mundo sumido bajo el dominio “de una ciencia tecnificada y del orden social que le corresponde a este mundo”.<sup>19</sup> ¿Cómo resistirse a esta visión en la que los regímenes políticos, sean cuales sean, son despachados por darle la espalda al “ser” y permitir la instalación del sujeto cartesiano? La obra de Hannah Arendt, el último Merleau-Ponty, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Kostas Axelos, Leo Strauss, entre otros, son ejemplos de esta recepción de la tesis heideggerianas en el ámbito de la filosofía política cuya característica principal es su exaltación de los *Antiguos* frente a los *Modernos*, es decir, del pensamiento griego frente a los desarrollos e implicaciones normativas y políticas de la modernidad ilustrada. La recepción francesa de la obra heideggeriana tuvo que pasar primeramente por el tamiz de la purificación política para situarla, junto al marxismo, como una de las críticas filosóficas más contundentes a las sociedades liberales y sus ideales humanistas.<sup>20</sup> Esta expansión del heideggerianismo en Francia, de mano ya sea de la ortodoxia (Jean Beaufret y compañía) o la heterodoxia (Jacques Derrida y compañía), alcanzó a la “izquierda” intelectual asociada a las tendencias más radicales de la escuela estructuralista a la que también fueron receptivos Lefort y Lacoue-Labarthe; como una excepción en este panorama de una recepción apolitizada de la obra de Heidegger habría que mencionar la obra de Pierre Bordieu, Étienne Balibar, Luc Ferry, Alain Renaut, Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur, entre otros.<sup>21</sup> De las dos corrientes filosóficas más importantes que

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>19</sup> M. Heidegger. “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée”, en *Questions IV*, p. 286.

<sup>20</sup> En una obra reciente Elizabeth Roudinesco y Jacques Derrida critican severamente la interpretación que Alain Renaut y Luc Ferry realizaron del pensamiento francés de la década de 1960 en su obra *La pensée 68* en la que Derrida es situado dentro del “heideggerianismo francés”. A partir de ciertos planteamientos que buscan expresar de manera sintética su propuesta, Renaut y Ferry señalan: “Si, selon una formule sur laquelle nous nous sommes expliqués, Foucault = Heidegger + Nietzsche, et si l’on peut écrire, on percevra en quoi, que Lacan = Heidegger + Freud, l’heideggerianisme français se laisse spécifier par la formule: Derrida = Heidegger + le style de Derrida. L’énoncé, sans doute, peut paraître brutal, voire choquant”, *op. cit.*, p. 201. Renaut y Ferry se encargan de explicar esta afirmación que, por esquemática, no es incorrecta. No obstante, para Derrida “Los autores de *La pensée 68*, que jamás pudieron leer a toda esa gente [?], escribieron un libro repleto de torpezas y groserías, un libro nulo pero sintomático”. J. Derrida y E. Roudinesco. *¿Y mañana, qué...?* FCE, Buenos Aires, 2003, p. 22. Los juicios sumarios son lo propio de las ortodoxias que, paradójicamente, pasan por ser de la heterodoxia más pura; es sintomático —Derrida *dixit*— que Roudinesco, autora de un libro sobre la historia del psicoanálisis en Francia y ferviente lacaniana (*Histoire de la psychanalyse en France*, Fayard, París, 1994, 2 volúmenes), se sumara, tardíamente, al linchamiento intelectual del que fue objeto Ricoeur en Francia con ocasión de su libro sobre Freud, pues no merece siquiera un par de páginas en su obra (!). Sintomático también es que Derrida no ofrezca un argumento filosófico contra Renaut y Ferry (“los verdaderos adversarios”, *op. cit.*, p. 11) y pase, sin más, a la descalificación. ¿Esto es deconstrucción?

<sup>21</sup> T. Rockmore. “Heidegger’s Nazims and the French debate”, en Ch. Macann (editor). *Martin Heideggers. Critical Assessments*. Volume IV. Reverberations. Routledge, Londres, Nueva York, 1992, pp. 33-77; y del mismo autor. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995, capítulo 9: “Heidegger, French Philosophy, and the



ofrecían un arsenal conceptual para realizar una severa crítica al humanismo clásico asociado a la sociedad burguesa o liberal —el marxismo—, o a la sociedad tecnificada de la era del sujeto representador —el heideggerianismo— (que en el fondo, más allá de cierta retórica, son lo mismo), la primera se había convertido para muchos, merced los regímenes socialistas en Europa oriental, en una pesadilla más que un proyecto social justo y deseable. En cambio, el heideggerianismo en sus formas típicas de filosofía política (Arendt, Axelos, Castoriadis, Strauss), buscó en la antigüedad clásica los modelos normativos que la Modernidad ya no podía ofrecer, acercándose a posturas conservadoras. No deja de llamar la atención que estas dos críticas a los ideales del humanismo universalista derivados de las filosofías clásicas del sujeto se vincularon con regímenes totalitarios (las dictaduras del socialismo real en el caso del marxismo y el *affaire* con el nacional-socialismo en el caso de Heidegger). Pareciera que tanto el marxismo como las implicaciones filosófico-políticas del heideggerianismo alentaron la vena retrograda de determinados ideales de vida en conformidad con sus respectivos proyectos de una sociedad sin clases o el regreso a un mundo premoderno.

Desde el punto de vista de la crítica a los supuestos ontológicos del sujeto, Heidegger establece que la esencia de lo moderno se constituye a partir del recurso a un fundamento —el principio de razón— que tiene su correlato en el ámbito práctico: la voluntad. Uno y otro conforman la estructura formal de la subjetividad que torna representación de sí al mundo y de esta manera lo domina; de aquí Heidegger extrae una serie de implicaciones que conforman su crítica a la modernidad. A partir del principio de razón, todo ente deviene racional. La racionalidad se torna absoluta a partir del sistema de la representación donde el ente se concibe como explicable, cognoscible y manipulable; la dominación técnica del planeta y sus distintas expresiones —el totalitarismo social, económico y político— son un resultado obvio, para Heidegger, de esta lógica de lo moderno. El anhelo por lo antiguo, estrictamente por lo griego, se explica por esta negación de la Modernidad que, interpretada desde el punto de vista de una teoría sustancialista y representacionalista del sujeto, únicamente puede ofrecer un paisaje desalentador y hasta cierto grado espeluznante del hombre de la era técnica. El rechazo de la lógica especulativa hegeliana en esta pretendida vuelta a lo griego es comprensible, pues para Heidegger no se trata de una “superación” de la modernidad; lo que se busca es precisamente abandonar el marco conceptual del sistema de las filosofías de la historia cuyo último gran exponente fue Hegel. El discurso de la metafísica se mueve, es lo que es, por la constante confusión entre ser y ente. Volver a preguntar por el ser y no por el ser del ente supone un ir más acá, un “paso atrás” (*Schritt zurück*) con respecto a la metafísica. “La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica”.<sup>22</sup> Frente a la lógica hegeliana del desarrollo (*Entwincklung*), Heidegger no propone superar las contradicciones en un estadio posterior,<sup>23</sup> momento que

---

Philosophical Tradition”, pp. 169-189.

<sup>22</sup> M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 115.

<sup>23</sup> ¿Se trata de la “postmodernidad”? Vattimo así lo cree, pero en el fondo de su planteamiento está

Hegel designa con el término *Aufheben*,<sup>24</sup> sino volver a lo Antiguo. La vuelta a lo griego, a Aristóteles, acontece como *Verwindung* y no tanto como *Überwindung*. El término *Verwindung* es utilizado por Heidegger en el sentido de *verwinden*: sobreponerse, olvidar, superar (una pérdida, una desgracia, etc.) “Lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la composición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla de posibilidad de *sobreponerse* al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario”.<sup>25</sup> De esta forma, el desmontaje (*Abbau*) de la tradición se convierte en *Andenken*, un pensar rememorante que niega lo moderno como perteneciente a la metafísica del sujeto, y cuya única alternativa para escapar de este ámbito es el regreso a lo griego. Si en la modernidad se ha pensado el ser como presencia (*parousia*, *Anwesen*) y, ante todo, el ser de lo ente como “entidad” (*quidditas*), “sobreponerse” (*verwindet*) a la metafísica del sujeto significa “dejar de pensar el ser como fundamento del ente”.<sup>26</sup> Esto aconteció en los griegos, pues “el hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por lo que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen”.<sup>27</sup> La nostalgia por lo antiguo se define como una vuelta al pensamiento del ser en el cual no domina la representación y la revelación de éste se da en su originaria ambigüedad como *àletheia*. El ser concebido como presencia, como efecto de la representación de un sujeto, implica la idea de un mostrarse total, es decir, de una adecuación absoluta entre el acto de la representación y lo representado. Sin embargo, para Heidegger el ser es precisamente aquello que no se presenta en la representación y, pese a ello, la hace posible: “El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente”.<sup>28</sup> Lo griegos lo sabían y por eso vivían “en” el ser. “Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él”.<sup>29</sup> El hombre griego no contempla al ente en el sentido moderno de la *raepresentatio*, sino que “escucha” (*hören*) la voz del ser; de manera que para los griegos era imposible que el mundo se tornara una “imagen” como para el hombre moderno. “*Así las cosas, no es de extrañar*

---

Nietzsche y no Heidegger. Cf. G. Vattimo. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1990, capítulo X, pp. 145-159.

<sup>24</sup> “La palabra *Aufheben* tiene en la lengua [alemana] un doble sentido [*Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn*]: significa tanto la idea de conservar, “mantener” [*erhalten*], como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, “poner fin” [*ein Ende machen*]. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de intermediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. De este modo lo que se ha eliminado es a la vez conservado, que sólo ha perdido su intermediación, pero no por eso se encuentra anulado [*So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist*]”. G. W. F. Hegel. “Wissenschaft der Logik I. Erste Teil. Die objektive Logik. Ertes Buch”, en *Theorie-Werkeausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1969, V, p. 114.

<sup>25</sup> M. Heidegger. “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, p. 87.

<sup>26</sup> M. Heidegger. “Temps et être”, en *Questions IV*. Gallimard, París, 1996, p. 199.

<sup>27</sup> M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”, p. 89.

<sup>28</sup> M. Heidegger. “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, p. 304.

<sup>29</sup> M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”, p. 89.

que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen”.<sup>30</sup> Entre los griegos el cosmos (*kosmos* = orden) era un todo jerarquizado donde no había lugar para la libertad —al menos no en el sentido moderno—, pues cada ente tenía su lugar dentro de ese orden; ocupar un lugar que no le era natural implicaría desordenar el cosmos; por ello Heidegger, en su análisis de la sentencia de Anaximandro, sostiene que *dike* no debe ser traducido desde nuestra sensibilidad moderna, como “justicia”. “La palabra *à-dikia* dice en primer lugar que falta la *dike*. Se suele traducir *dike* por ‘derecho’, ‘justicia’. En las traducciones de la sentencia hasta se puede leer ‘castigo’, ‘condena’. Si apartamos nuestras representaciones jurídicas y morales, si nos atenemos a lo que llega a la palabra, lo que nos dice *àdikia* es que, donde ella reina, las cosas no marchan correctamente. Esto quiere decir que algo se ha desajustado”.<sup>31</sup> Hay justicia cuando cada ente asume su lugar natural en el cosmos.<sup>32</sup>

Sobra decir que esta posición de Heidegger en torno a “la gran época griega”,<sup>33</sup> es opuesta a la de Hegel, pues en ambos opera de manera distinta el surgimiento de la conciencia de sí como punto de inflexión entre el mundo antiguo y el mundo moderno. La conciencia de sí es un logro con respecto a los griegos para Hegel, pues estos no encuentran en la reflexión el principio de la filosofía.<sup>34</sup> Pero es esta falta la que constituye precisamente para Heidegger la razón principal para efectuar un retorno a lo griego. Si desde la perspectiva de Hegel, la conciencia de sí es la medida para enjuiciar el mundo griego, éste se nos presenta como un pensamiento inferior —un “todavía no” lo llama Heidegger siguiendo a Hegel— respecto a lo moderno. En cambio, lo griego es para Heidegger la manera de romper con la lógica de la metafísica, esto es, con la lógica del sujeto de la representación, pues la lengua griega “habla de otro modo cuando al escucharla, dejamos las representaciones latinas, medievales, modernas y no vamos a buscar en el mundo ni personalidades, ni el Espíritu, ni el sujeto, ni la conciencia”.<sup>35</sup> El “todavía no” con el que alude Hegel a los griegos en sus *Lecciones de la historia de la filosofía*, en tanto que incapaces de encontrar la conciencia y saber de sí, es decir, la subjetividad como sentido de la realidad humana, es un “todavía no” negativo; en cambio para Heidegger la grandeza de los griegos se muestra en este rechazo de la subjetividad como principio del ser. “Para nuestro pensamiento, la filosofía de los griegos se nos muestra como un ‘todavía no’. Solamente que este es el ‘todavía no’ de lo impensado, no un ‘todavía no’ que no nos alegra, sino un ‘todavía no’ que nosotros no satisfacemos y estamos lejos de satisfacer”.<sup>36</sup> Dos lecturas contrapuestas de lo moderno a partir de las filosofías del sujeto.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 91. Énfasis mío.

<sup>31</sup> M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, p. 319

<sup>32</sup> Esta visión jerarquizada del cosmos, propia del mundo griego, tuvo gran impacto en la interpretación de la *condición humana* del indígena en la conquista de América; cf. A. Gómez-Muller. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Akal, Madrid, 1997, capítulo I: “La alteridad negada”, pp. 7-32.

<sup>33</sup> M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”, p. 89.

<sup>34</sup> M. Heidegger. “Hegel et le Grecs”, en *Questions II*, Gallimard, Paris, 1996, p. 359.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 374.

## § 11. *Hypokeimenon* y subjetividad

Una tesis que comparten estas posturas que abogan por la muerte del sujeto es la necesidad de mostrar que detrás de esta noción se esconde un principio de dominio o de homogeneización que busca reducir la pluralidad a la unidad. Tal es la lectura, fuente de estos planteamientos, que realizó Heidegger del pensamiento cartesiano, especialmente de la noción de *cogito* y su identificación con los conceptos de *hypokeimenon* y *subjectum*, que remiten, a su vez, a los conceptos de *ousia* y *substantia*. La traducción de los términos griegos de la metafísica clásica como *enérgeia*, *âletheia* y *lógos* por los términos latinos de *actualitas*, *veritas* —como *adaequatio*— y *ratio*, conforma el marco categorial de la metafísica moderna. Desde ella pensó —siempre según Heidegger— Descartes el *cogito* como *subjectum: fundamentum absolutum*. Las *cogitationes* constituyen la actividad por medio de la cual la realidad se torna representación del *cogito*.

El representar humano mismo y el hombre representante, pensados desde la nueva esencia de la realidad efectiva, son aquí más constantes, más reales y más entes que todos los entes restantes. Por ello, en el futuro la *mens humana*, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subjectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de "sujeto", de manera tal que *subjectum* y *ego*, *subjetividad* y *yo se volverán sinónimos*. En esto, el "sujeto" como nombre que designa el "sobre lo cual" del enunciado sólo pierde en apariencia su dignidad metafísica, la cual se anuncia en Leibniz y se despliega plenamente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.<sup>37</sup>

Que esta lectura heideggeriana del concepto de *cogito* sea correcta es algo que se ha cuestionado. ¿Puede identificarse la concepción cartesiana de *cogito* con el concepto de *subjectum*? Etienne Balibar, Michel Henry y Kim Sang Ong-Van-Cung, por ejemplo, creen que no es posible.<sup>38</sup> "Lo que nos importa no es en absoluto el hecho de que Heidegger haya propuesto una interpretación históricamente discutible o simplemente parcial del pensamiento de Descartes, sino lo que está en juego en tal interpretación, a saber, la naturaleza última de la verdad y el ser mismo".<sup>39</sup> Y si es correcta dicha crítica, entonces tiene que reconsiderarse la tesis de Heidegger que identifica sin más *cogito*, sustancia y sujeto.

El sujeto del pensamiento no es para Descartes una simple función lógica que produciría espontáneamente sus predicados o también sus juicios. Una tal aplicación de la lógica predicativa al sujeto del pensamiento ha tenido, en efecto, por consecuencia el desdoblamiento al sujeto en conciencia (o percepción) y conciencia de sí (o apercepción), haciendo de este desdoblamiento la condición del pensamiento. Esta orientación trascendental del pensamiento es, como se podrá comprender, de inspiración más leibniziana que cartesiana. El desdoblamiento entre percepción (o representación consciente) y apercepción (o conciencia de sí) significa que el espíritu, por una recuperación reflexiva, se divide [*se dualise*] y hace aparecer la

<sup>37</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*. Destino, Barcelona, 2000, tomo II, p. 354.

<sup>38</sup> E. Balibar. "Citoyen sujet", en "Après le sujet qui vient?". *Cahiers Confrontation*, núm. 20, Aubier, Paris, 1989, pp. 23-47.

<sup>39</sup> M. Henry. *Genealogía del psicoanálisis*, p. 92.

representación en el campo de la verdad, y es de esta manera que, como Kant dice, “El *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones”.<sup>40</sup>

¿Por qué se le atribuye la creación de la filosofía del sujeto a Descartes? Todo parece radicar en la identificación entre “yo”, “sustancia” y “sujeto” que se encuentra elaborada en Leibniz y que Kant retoma. Leibniz es el primero en utilizar el término “apercepción” para denominar la “conciencia de sí” (*conscience de soi*) y a partir de él se distingue entre percepción y apercepción. Esta distinción la introduce Leibniz en el marco de una crítica al *cogito* cartesiano precisamente en el punto en que la problemática de la *lumen naturae* cartesiana llega al límite. Hay una dimensión que dicha luz no alcanza y que Descartes intuye en las *Pasiones del alma* como afectividad. Para Leibniz “Nunca estamos sin percepciones, pero es necesario que estemos a menudo sin apercepciones, a saber, cuando no hay percepciones que sean captables”.<sup>41</sup> ¿Qué significa esta afirmación? Que existen percepciones sin conciencia de sí; y esta es una tesis capital de uno de los máximos representantes de las filosofías del sujeto: una *perceptio* sin *aperceptio* señala un ámbito de alteridad constitutivo de la subjetividad humana y que el acto de la reflexión es incapaz de abarcar.<sup>42</sup>

El paso del sujeto del representar hasta el yo nominalizado lo realiza evidentemente la idea de la autorreflexividad de la representación [...] El primer paso lo da la *aperception* acuñada por Leibniz. En el párrafo cuarto de *Principes de la nature et de la grâce* se define tal percepción como “*la conscience, ou la connaissance reflexive de cet état intérieur*”. Kant, que siempre identificó “yoidad” con autorreflexividad, adoptó esa definición, tal vez por instigación de C. A. Crusius, el cual habla —con mayor resolución que Christian Wolff— de la conciencia como representación de representaciones.<sup>43</sup>

Para Descartes la única sustancia que se le puede atribuir al pensamiento reflexivo (*cogito*) es la que se define a partir de sus propios actos, es decir, no hay sustancia sin accidentes. ¿Qué es una cosa que piensa? Algo que duda, afirma, siente, imagina, etc., es decir, el *cogito* no se plantea al margen de los modos del *cogitare*.<sup>44</sup> En las respuestas a las objeciones al autor de las *Meditaciones metafísicas*, en concreto, a la objeción de Pierre Gassendi que señalaba la posibilidad de poder deducir la existencia del *cogito* de cualquier otro acto, no necesariamente del pensamiento. “Así, por ejemplo no sería buena la deducción *me paseo, luego soy*, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y

<sup>40</sup> Kim Sang Ong-Van-Cung. “Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l’ego?”, en *Descartes et la question du sujet*. PUF, Paris, 1999, p. 135.

<sup>41</sup> G. W. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 188.

<sup>42</sup> M. Henry. *Genealogía del psicoanálisis*, p. 84.

<sup>43</sup> M. Frank. *La piedra de toque de la individualidad*, p. 35.

<sup>44</sup> “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare”. R. Descartes. *Principia philosophiae*, en *Oeuvres de Descartes*, edición de Ch. Adam y P. Tannery (AT), J. Vrin-CNRS, Paris, 1964-1974, I, 9.

sólo por respecto a él es cierta la conclusión”.<sup>45</sup> Es incorrecto, pues, atribuir a la filosofía cartesiana la búsqueda de un *fundamentum inconcussum absolutum veritatis*, expresión ajena a Descartes y que está lejos de indicar la búsqueda de “*quelque chose de certain*” (*aliquid certi*) que sea “*certaine et indubitable*” (*quod certum fit et inconcussum*).<sup>46</sup>

Heidegger interpreta la búsqueda cartesiana por lo cierto y lo indubitable como un proceso de antropomorfismo del pensamiento, o mejor dicho, de subjetivación de la realidad. “En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, ‘pienso, luego existo’. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza”.<sup>47</sup> Esta tesis, sostendrá Heidegger, fue ya formulada por Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. ¿Es esta interpretación de la historia de la filosofía una reducción y nivelación de sus problemas a la sola cuestión del surgimiento y consolidación del sujeto? Es necesario realizar una revisión de esta *filosofía de la historia* en la medida en que ello nos permitirá pensar una noción no metafísica de subjetividad. La crítica de Heidegger a la noción de sujeto se torna un *obstáculo epistémico* que no permite plantear una visión alternativa del problema y condena, desde un principio, cualquier intento de reivindicación de un nuevo humanismo y, por consiguiente, de una teoría alternativa del sujeto. Heidegger sostiene de manera categórica: “Todo humanismo se funda en una metafísica, o se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por ello, si se considera la manera en que se determina la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es ‘humanista’”.<sup>48</sup> Analizar esta tesis, medir sus alcances y, ante todo, sus límites, permitirá comprender lo que se podría denominar la “prehistoria” de la subjetividad moderna, y digo “pre-historia” porque lo que se busca son los supuestos que han definido a la modernidad como metafísica del sujeto. Evidentemente, dicha tarea es por sí misma vastísima; por eso creo indispensable indicar, al menos de manera aproximativa, los temas básicos de la problemática y vincularlos con las cuestiones que nos ocupan en la presente investigación. La importancia de la teoría del sujeto en Heidegger es tal que es imposible abordar el asunto sin dedicar un intento de reconstrucción del problema, más aún cuando esta crítica subyace a casi todas las posturas que insisten en la muerte o supervivencia del sujeto.

Uno de los errores básicos de esta interpretación de las filosofías del sujeto y de su historia es negar los distintos rostros del sujeto, no abarcables bajo un concepto único, es decir, las diversas expresiones de la subjetividad que pueden ser

---

<sup>45</sup> R. Descartes “Responses aux Cinquièmes Objections”. AT VII, p. 352. “C'est à partir de la pensée, non seulement à partir de l'acte de pensée, mais aussi à partir du contenu objectif, ou plutôt de la 'matière métaphysique' de la pensée, qu'émerge une instance qu'on pourrait nommer 'sujet' chez Descartes”. Kim Sang Ong-Van-Cung, *op. cit.*, p. 137.

<sup>46</sup> “Remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais”. R. Descartes. “Discours de la méthode”, en AT VI, p. 33.

<sup>47</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, p. 109.

<sup>48</sup> M. Heidegger. “Lettre sur l'humanisme”, en *Questions III*, Gallimard, Paris, 1996, p. 71.

recuperadas en el marco explicativo de una renovada teoría del sujeto que intentaría establecer las bases de un nuevo humanismo. No obstante, la pregunta por la subjetividad, que es paralelamente la pregunta por la ética, no es “originaria” para Heidegger. La figura de la subjetividad introduce una deformación en torno a la propia comprensión de la existencia humana que se determina, verdaderamente, desde la pregunta por el ser; la ética se concibe, desde esta perspectiva, como una suerte de incompreensión del existir. Nuevamente fueron los griegos quienes pudieron dar cuenta de esta “experiencia originaria” a través del concepto de *physis*.

Pero esta concepción restringida de la *Physis* en la dirección de lo físico, no se produjo del modo que nosotros, los contemporáneos, nos imaginamos. A lo físico oponemos lo “psíquico”, lo anímico, lo animado, lo viviente. Sin embargo, todo ello, para los griegos y aun en tiempos posteriores pertenecía a la *Physis*. Como manifestación opuesta introdujeron lo que llamaban *thésis*, posición, lo puesto, o el *nomos*, ley, regla, en el sentido de las costumbres. Pero esto no constituye la moral, sino que se refiere a lo que afecta a los usos, a lo que se apoya sobre los lazos constituidos a partir de la libertad y sobre lo asentado a partir de la tradición. *Es lo que designa el éthos, es decir, lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre que luego fue degradado por influjo de la moral, al dominio de lo ético.*<sup>49</sup>

En el segundo tomo del *Nietzsche* encontramos la mejor exposición de la teoría heideggeriana sobre la subjetividad. Ahí señala Heidegger los tres momentos determinantes en la consolidación del hombre en sujeto: 1) la doctrina de Protágoras que afirma al hombre como medida de todas las cosas, 2) la doctrina de Descartes que plantea al hombre como fuente de toda objetividad y, finalmente, 3) la doctrina de Nietzsche del hombre como productor y propietario del ente a través de su voluntad. Tres propuestas que desde distintos momentos conforman el desarrollo de la historia de la metafísica como establecimiento de la subjetividad humana en tanto que *subjectum*. De este modo, la totalidad de la historia occidental se lee como un proceso unívoco, tanto así que podemos encontrar en Protágoras una anticipación de la metafísica cartesiana. “En efecto, en ambos casos se expresa de manera casi palpable la preeminencia del hombre”.<sup>50</sup> Así, en Protágoras ya se establece el primado del “yo” (*égo*), es decir, se considera al “hombre” (*anthropos*) como medida (*métron*) de todas las cosas. Pero, obviamente, Heidegger no atribuye a Protágoras un pensamiento subjetivista como el sostenido por Descartes. El “yo” que plantea el sofista sólo es comprensible en el horizonte griego de la manifestación del ente como *desocultamiento*. Esto es, precisamente, lo que separa el pensar griego del moderno. Y para Heidegger es el surgimiento de la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) lo que establece el punto de inflexión entre los griegos y los modernos, pues en el sentido estricto del pensamiento griego, *hypokeímenon* no tiene como referencia al *subjectum*. La palabra “esencia” viene del latín *essen-tis*, participio de *esse*, que es el término con el que se traduce el griego *ousía* que es, a su vez, participio del verbo griego *éinai*. “Del mismo modo que de *sapere* (saber) se formó *sapientia* (sabiduría), de ese mismo modo, de *esse* (ser) se formó *essentia* (esencia).

<sup>49</sup> M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*, pp. 24-25. Énfasis mío.

<sup>50</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, p. 113.

Cierto que es una palabra nueva no usada por los autores clásicos de la lengua latina pero sí corriente ya en nuestros días, para que no faltara en nuestro idioma lo que los griegos llaman *ousia*. Esta palabra, traducida a la letra, suena *esencia*.<sup>51</sup> La latinización de la *ousia* se conserva en el idioma alemán, pues *Wesen* significa “ser” y “esencia” tal y como lo señala Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “El idioma [alemán] ha conservado la esencia [*Wesen*] en el tiempo pasado [*gewesen*] del verbo ser; en efecto, la esencia es el ser pasado pero el pasado intemporal [*denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*]”.<sup>52</sup> La transformación de los términos griegos a latinos es lo que constituye el paso de la metafísica clásica a la moderna, ante todo en el campo semántico que abarca la “sustancia” y el “sujeto”.

Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal y como se toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *tras*-lación de la experiencia griega a otro modo de pensar. El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder el suelo bajo sus pies.<sup>53</sup>

No deja de ser sospechosa esta exaltación heideggeriana de lo griego frente a lo moderno; de hecho, podemos considerar a Heidegger como uno de los últimos y más ilustres representantes del mito griego, esto es, de aquella construcción cultural que se elaboró en la época del romanticismo en la que se vinculaba lo griego y lo alemán como si se tratase de un mismo fenómeno. Al respecto indica Franco Volpi: “Sobre el fundamento de una verdadera ‘grecomanía’ (Goethe) nace y se desarrolla la idea romántica de una relación directa del pueblo alemán con Grecia, imaginada nostálgicamente como modelo a seguir, acompañada de una depreciación de la romanidad y de la latinidad filosófica”.<sup>54</sup> El pangermanismo de Heidegger contribuyó a reforzar el mito que vincula a Grecia con Alemania, “pueblo metafísico”.<sup>55</sup> Amén de los efectos deformantes a nivel histórico y cultural, hay que tener en cuenta que el rechazo de la cultura latina significa también la crítica al momento en el que se consolida la idea de *humanitas* de mano de la tradición romana; desde la experiencia del ser que Heidegger cree ver en los griegos, la cultura latina sólo puede significar una deformación cuya expresión más clara es el humanismo.<sup>56</sup> “Heidegger interpreta la misión del pueblo alemán en un sentido eminentemente filosófico, como lo muestra su interpretación de Hölderlin y de los

<sup>51</sup> San Agustín. *La ciudad de Dios*. BAC, Madrid, 1968, libro XII, capítulo II, p. 795.

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel. “Wissenschaft der Logik II. Zweiter Teil. Die subjektive Logik”, en *Theorie-  
Werkeausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1969, VI, p. 13.

<sup>53</sup> M. Heidegger. “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, p. 17.

<sup>54</sup> F. Volpi. “Heidegger et la romanité philosophique”, en *Revue de métaphysique et de morale* (2001), núm. 3, p. 7.

<sup>55</sup> M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*, p. 47.

<sup>56</sup> Sobre la invención de Grecia como cuna de la cultura europea cf. M. Bernal. *Black Athena. The  
Afroasiatic Roots of Classical Civilization. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Rutgers University  
Press, Nueva Jersey, 1987. Una evaluación crítica de esta problemática en E. Dussel. “Europa,  
modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y  
ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 41-53.



presocráticos desarrollada en esta época, y toma sus distancias de la ideología nacional socialista, del neo-humanismo clásico, y del humanismo cristiano de Theodor Haecker”.<sup>57</sup> La crítica a la tradición latina es forzosa en la medida en que en ella se consolida un concepto del hombre que se mantendrá hasta la modernidad; “humanismo” y “latinidad” conforman un espacio de significación que debe ser deconstruido en la medida en que se desee aprehender el sentido originario de la existencia humana, pues es en la época romana cuando se construye la “humanidad” en oposición a la “animalidad” (*Tierheit*) para definir lo propio del hombre, oposición que encontramos en la Ilustración de mano de la filosofía criticista; recordemos que Kant ya había distinguido entre un *arbitrium liberum* y un *arbitrium brutum* para poder indicar lo propio del hombre como un ser esencialmente racional.<sup>58</sup>

¿Cómo podemos comprender el cambio del *hypokeimenon* al *subjectum* (“poner debajo”, “someter”), con la tesis aristotélica establecida en las *Categorías* donde se afirma que “la sustancia no es sujeto”?<sup>59</sup> Esta tesis cuestiona la identificación heideggeriana entre *subjectum* e *hypokeimenon*, pues según la etimología estricta de esta palabra el *hypokeimenon* significa literalmente: “lo que ha sido ya no subyace”. La distinción entre una *ousía* “primaria” y una *ousía* “secundaria” planteada por Aristóteles en las *Categorías* se pierde totalmente con esta identificación heideggeriana, pues la *ousía* primaria es la única que “subyace” mientras que la secundaria es “puesta” designando la diferencia entre género y especie.<sup>60</sup> Como indica Gillian Rose, “La diferencia entre la sustancia primaria y secundaria se asimila a la diferencia entre género y especie, pero la sustancia secundaria no es una ‘especie’ del género ‘sustancia’: es la diferencia entre *ousía*, en cuanto lo que ha sido, y el yacimiento o diferenciación de los seres”.<sup>61</sup> Si esto es así, ¿cómo debemos comprender la siguiente afirmación de Heidegger? “*Sub-jectum* es la traducción e interpretación latina del *hypokeimenon* griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el

<sup>57</sup> F. Volpi, art. cit., p. 10.

<sup>58</sup> “Pues la razón no le eleva en valor sobre la mera animalidad [*blosse Tierheit*] si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales; en tal caso la razón sería sólo una manera especial de la cual se ha servido la naturaleza para dirigir al hombre al mismo fin al que ha destinado a los animales, sin determinarlos a un fin superior. Así pues el hombre necesita ciertamente, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, de la razón para tener presente siempre su bien y su mal, pero tiene razón para un fin superior, a saber, no sólo para reflexionar sobre lo que es en sí bueno o malo, y de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, no interesada, sino para distinguir totalmente este juicio de aquél otro y hacerlo la condición suprema de aquél”. I. Kant. *Crítica de la razón práctica*. UAM-I, México, 2001, p. 60.

<sup>59</sup> Aristóteles. *Categorías*, en *Tratados de lógica (Órganon) I*. Gredos, Madrid, 1988, 3 a 20.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 5, 2 a 15. “Aristote appelle substance première [*proté ousía*] l’individu qui relève du genre de la substance. Ce que nous affirmons revient donc à dire que les catégories sont toutes prédiquées de la substance individuelle au point d’en être les suprêmes prédicats. Cela résulte de la proposition précédente, qui a établi que les catégories constituent des genres supérieurs des choses. Elles sont prédiquées en priorité, en tant que *généra*, des espèces qui leur sont immédiatement subordonnées, et si ces espèces sont à leur tour des genres, elles le sont aussi de leurs espèces et sous-espèces en descendant jusqu’à l’individu”. F. Brentano. *De la diversité des acceptions de l’être d’après Aristote*. J. Vrin, Paris, 1992, pp. 104-105.

<sup>61</sup> G. Rose. *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*. FCE, México, 1990, p. 64.

‘yo’ humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en ‘sujeto’.<sup>62</sup> Según esta interpretación, el *ego* se transforma en la *substantia prima* que hace subyacer a todos lo demás y lo define según su género y especie, los torna *objectum*.<sup>63</sup> Por esta razón, Descartes, según Heidegger, al asumir la filosofía como un método en búsqueda de un fundamento absoluto es el iniciador de la filosofía reflexiva, pues plantea que la subjetividad del sujeto es productora de la objetividad del mundo. El *cogito* convierte en representación el *cogitare* —de ahí la conocida reformulación de esta problemática por Husserl: *ego-cogito-cogitatum*—<sup>64</sup> y sólo de esta manera puede asumirse como tal, es decir, en el ejercicio mismo de la reflexión el *cogito* da cuenta de las cosas y de sí mismo: toda representación es también representación del yo que realiza el acto del representar. Esta operación es lo que llamamos “autoconciencia”. “Para el representar así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *subjectum*”.<sup>65</sup> Una confirmación de esta tesis la encuentra Heidegger en los *Principios de filosofía* de Descartes: “*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrant*”. El acto de la representación en el que conjuntamente el yo y lo representado se dan conforma la tesis capital de la teoría del sujeto heideggeriana. El sujeto moderno ya no es concebido como *ens creatum*; ahora se define como *ens certum* que a través de sus *cogitationes* constituye la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*). Esto no quiere decir que dicha realidad sea un subproducto de una construcción psicológica: “La re-presentación (*Vorstellung*) se ha convertido en instauración (*Aufstellung*) y fijación (*Feststellung*) de la esencia de la verdad y el ser”.<sup>66</sup> Sin embargo, ¿esta concepción del sujeto cartesiano puede corresponder con ese proceso a través del cual se eleva al hombre como referencia de todo ente? ¿Es el hombre la figura metafísica fundamental del pensamiento cartesiano? “Si de lo que se trata es de medir aquello que realmente fue el punto de mira del *cogito*, resulta forzoso reconocer que, lejos de colocar al hombre en el centro de la problemática, lo excluye de forma radical, y ello en la reducción: lo que subsiste no tiene ya ni ojos, ni orejas, ni cuerpo, ni pertenece al mundo ni a nada que se le parezca; sólo es el primer aparecer según la efectividad fenomenológica pura e irreducible de su aparecer a sí”.<sup>67</sup> La crítica heideggeriana al humanismo se deriva de una lectura unilateral de las filosofías clásicas del sujeto, pues el pensamiento de la representación es incapaz de dar cuenta de la cuestión del ser (*Seinsfrage*). Heidegger contra la subjetividad, Heidegger contra la ética.

<sup>62</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, p. 119.

<sup>63</sup> J.-F. Courtine. “*Hypokeimenon*, substance et sujet”, p. 80.

<sup>64</sup> E. Husserl. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, p. 18. Años más tarde precisará Husserl: “En el marco de la epojé universal tengo, pues, a mi disposición la evidencia apodíctica absoluta ‘Yo soy’. Pero en esta misma evidencia vienen contenidas múltiples cosas. *Sum cogitans*; este enunciado de la evidencia, significa más concretamente: *ego cogito-cogitata qua cogitata*”. E. Husserl. *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona, 1991, p. 81.

<sup>65</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, p. 129.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>67</sup> M. Henry. *Genealogía del psicoanálisis*, p. 93.

## § 12. ¿Una ética ontológica?

Ya en sus trabajos anteriores a *Ser y tiempo* Heidegger perfilaba una crítica contra el “dominio de la subjetividad” que tiene su origen en la metafísica del *cogito*. La subjetividad del sujeto considerada como sustancia es inaugurada por Descartes,<sup>68</sup> de ahí que se haga necesario un desmontaje de los supuestos no pensados que sustentan la concepción cartesiana del *ego cogito*; Descartes omitió, como toda la tradición, la pregunta por el sentido del ser, y por ende no se cuestionó por el sentido del ser del ente llamado hombre. “La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es una pregunta inabordable para la metafísica como metafísica”.<sup>69</sup> Esta substituyó el ser por un ente, ya sea Dios, el sujeto, la sustancia, etc., “este poner uno por otro es propio de la metafísica”.<sup>70</sup> Con Descartes la subjetividad del sujeto se coloca como el fundamento del mundo; de ahí la crítica explícita en *Ser y tiempo* a Husserl: el sujeto pone al mundo como correlato de sus *cogitaciones*; a partir de Kant todo ente pasará a convertirse en objeto que se constituye a partir de la actividad de la subjetividad trascendental. Con la aparición de esta nueva base egológica o cogitativa comienza el mundo moderno propiamente dicho, el mundo de la representación y de la ciencia moderna;<sup>71</sup> en la modernidad el sujeto se convierte en la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas. Para Heidegger es necesaria la destrucción de la figura del sujeto pues sólo así se podrá mostrar en su original condición la constitución ontológica del *Dasein* que yace bajo la capa encubridora del *ego cogito*.<sup>72</sup> El *Dasein* no reduce el mundo a un correlato de sus *cogitaciones*, sino que se encuentra “en el despejo del ser”, y en esto consiste su existencia. “La historia del ser soporta y determina toda condición y situación humana”.<sup>73</sup>

Es conocida la postura de Heidegger respecto a encontrar en su pensamiento elementos normativos, o, según la expresión de Ferry y Renaut, una “ética ontológica”.<sup>74</sup> Sin embargo, se ha insistido en el carácter esencialmente ético de la

<sup>68</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, pp. 128ss.

<sup>69</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, p. 75.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>71</sup> J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger II*. Minuit, Paris, 1973, pp. 186-187. Tómese en cuenta que aquí hablamos de “modernidad” en un sentido eminentemente endógeno y no exógeno, es decir, considerando a la modernidad como un fenómeno local, provincial y eurocéntrico. “Para nosotros la ‘centralidad’ de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.) El siglo XVII (por ejemplo, Descartes, etc.) es ya producto de un siglo y medio de ‘Modernidad’: es efecto y no punto de partida”. E. Dussel. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, art. cit., p. 46.

<sup>72</sup> J.-L. Marion. “L’ego et le *Dasein*. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit*”, en *Revue de métaphysique et de morale* (1987), núm. 1, pp. 25-53. A este respecto puede consultarse G. Granel. “Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne”, en V. Klostermann (director), *Durhblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1970, pp. 350-368.

<sup>73</sup> M. Heidegger. “Lettre sur l’humanisme”, p. 68.

<sup>74</sup> A. Renaut y L. Ferry. “La question de l’éthique après Heidegger”, en Ph. Lacou-Labarthe y J.-L.

analítica existencial por no decir de una “ética originaria” en el pensamiento del último Heidegger.<sup>75</sup> Algunos especialistas han indicado la pertinencia de una “ética fenomenológica”, como B. Merker,<sup>76</sup> o bien, de una clara y evidente formulación ética como H. Fahrenbach quien sostiene la existencia de una estructura explícitamente ética en las formulaciones de Heidegger sobre la comprensión de la existencia humana.<sup>77</sup> De manera análoga Jean Grondin a querido ver en la distinción “autenticidad”/“inautenticidad” una interpretación normativa de la existencia que se desemboca en una suerte de crítica de las ideologías, esto es, una crítica de la sociedad de masas.<sup>78</sup> En la *Carta sobre el humanismo*, Jean Beaufret interrogaba a Heidegger sobre “la relación de una ontología con una ética posible”.<sup>79</sup> La respuesta es conocida, tanto así, que ha sido uno de los motivos básicos para considerar el cuestionamiento por la ética como una de las formas más acabadas del humanismo metafísico. La ética, según la reflexión heideggeriana, es un acceso inadecuado para plantear el problema del ser, pues no es un pensamiento originario (*urprünglich*), sino resultado de la disolución de la cuestión del ser en conocimientos especializados, en concreto, con la aparición de la filosofía como un saber riguroso en la obra de Platón (*épisteme*).<sup>80</sup> Antes del platonismo los pensadores no conocían división alguna en torno al problema del ser, de ahí la insuficiencia de la metafísica tradicional para dar una respuesta a este cuestionamiento.<sup>81</sup> “Las tragedias de Sófocles muestran más originariamente el *êthos* en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre la ‘Ética’”.<sup>82</sup> La respuesta por una posible relación

---

Nancy (directores). *Les fines de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Éditions Galilée, Paris, 1981, pp. 23-53.

<sup>75</sup> P. Cerezo. “De la existencia ética a la ética originaria”, en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Serbal, Barcelona, 1991, pp. 11-79.

<sup>76</sup> F. Gardiner. *Die Abstraktheit des Todes*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, 1984; B. Sitter. *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*. Karl Alber, Friburgo, 1975. B. Merker. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis, ¿Phänomenologische Ethik?*, pp. 195-230. Un estudio más reciente al respecto: A. Olafson. *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, capítulo 2: “Truth, Responsibility and Trust”, pp. 40-94.

<sup>77</sup> H. Fahrenbach. *Existenzphilosophie und Ethik*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1970, p. 175. Entre nosotros Juliana González y los miembros de su “Seminario de metafísica” han publicado un pequeño pero interesante texto bajo esta temática: J. González (coordinadora). *Heidegger y la pregunta por la ética*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2001. Tanto Juliana González, como Lizbeth Sagols, Ricardo Horneffer y Enrique Hülsz coinciden en ver en la obra de Heidegger una ética implícita y no normativa, existencial, más vinculada con el *êthos* en su sentido telúrico.

<sup>78</sup> J. Grondin. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude”, en *L'horizon hermèneutique de la pensée contemporaine*. J. Vrin, Paris, 1993, pp. 37-55. Un planteamiento semejante sostiene A. Luckner. “Heidegger ethische Differenz”, en B. Waldenfels e I. Därmann (editores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektivien phänomenologischer Ethik*, pp. 70-75.

<sup>79</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l'humanisme”, p. 114.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 115. Cf. M. Heidegger. “La doctrine de Platon sur la vérité”, en *Questions II*. Gallimard, Paris, 1996, p. 466.

<sup>81</sup> “Avant d'essayer de déterminer plus exactement la relation entre ‘ontologie’ et ‘l'éthique’, il faut nous demander ce que sont elles-mêmes ‘l'ontologie’ et ‘l'éthique’ [...] L'éthique apparaît pour la première fois avec la ‘logique’ et la ‘physique’ dans l'école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l'époque où la pensée se fait ‘philosophie’, la philosophie *épisteme* (science) et la science elle-même, affaire d'école et d'exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise donne naissance à la science, *il est la ruine de la pensée*”. *Ibid.*, pp. 114-115. Énfasis mio.

<sup>82</sup> *Ibid.*

entre ética y ontología carece de sentido para Heidegger, al menos si pensamos que la ontología puede ofrecer criterios o fundamentos para la práctica. De hecho, ni la “ontología” ni la “ética” son términos adecuados para acercarnos a la cuestión del ser. “Pensar la verdad del ser es al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que cuenta es la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico. Pero si la *humanitas* se revela en este punto esencial para el pensamiento del ser ¿la ontología no debe ser completada por una ética?”<sup>83</sup>

El problema del ser hay que plantearlo más allá de todo recurso a la subjetividad, es decir, de la ética; la relación del hombre con el ser, en la que se busca consumir un acontecimiento (*Ereignis*) entre uno y otro, es un planteamiento ajeno a cualquier carácter normativo. El pensamiento del ser no da guía alguna para la acción o para el “deber ser”, es éticamente indiferente, neutro.<sup>84</sup> El destino (*Geschick*) del hombre es asumirse como pastor del ser,<sup>85</sup> y debe mantenerse atento a su llamada;<sup>86</sup> no hay que buscar un sentido a la historia, a los acontecimientos, ello implicaría recaer en una filosofía de la historia en el que una finalidad (*télos*) otorgaría dirección a los actos. En otros términos: hay que renunciar a una visión moral del mundo. Las consecuencias de este voluntarismo ontológico —o como la llama H. Arendt, de esta “voluntad-de-no-querer”—<sup>87</sup> en el plano práctico son inquietantes. Estar “a la escucha del ser”, nos dice Heidegger en *Gelassenheit*, implica aceptar el “pensamiento meditante”,<sup>88</sup> este pensamiento, que se opone al pensamiento calculador de la época de la técnica, y “no ayuda en nada a las realizaciones de orden práctico”.<sup>89</sup> La ética como disciplina filosófica encubre la originaria cuestión del ser. Heidegger sostiene una tesis que será recobrada por sus discípulos, especialmente Arendt, Gadamer y Strauss: desde el punto de vista del pensamiento del ser la ética tiene que ver más con el *éthos* como morada que como costumbre; se trata de un habitar que precede a la norma;<sup>90</sup> frente a esto la ética tradicional (o metafísica) designa un orden de valores a partir de los cuales el sujeto rige sus costumbres. El habitar (*Wohnen*) designa esta determinación de la finitud radical propia de la existencia humana que Heidegger ya había puesto de relieve en *Ser y tiempo*<sup>91</sup> y que tras la *Kehre* designará con la categoría de mortal (*Sterblich*). “Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia —ser capaces de la muerte como muerte— al uso de esta capacidad, para que sea una buena

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>84</sup> Levinas desarrolla una crítica a esta supuesta “neutralidad” que asume la meditación ontológica de Heidegger a partir de la prioridad de la ética con respecto a la pregunta por el ser. “La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética”. *Totalidad e infinito*, p. 69.

<sup>85</sup> “L’homme c’est le berger de l’être”. M. Heidegger. “Lettre sur l’humanisme”, p. 88.

<sup>86</sup> “Le langage est la maison de l’être. Dans son abri, habite l’homme”. *Ibid.*, p. 67.

<sup>87</sup> H. Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 405-428.

<sup>88</sup> M. Heidegger. “Sérénité”, en *Questions III*, p. 137.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> “El carácter moral se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre”. Aristóteles. *Ética Eudemia*, UNAM, México, 1994, 1220 a 40-41. Más adelante veremos como Ricoeur se apropia de esta concepción de la ética a través del concepto de *conatus*.

<sup>91</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 50.

muerte”.<sup>92</sup> El lirismo poético con cual Heidegger busca en sus últimas obras escapar a los planteamientos trascendentales de la ontología fundamental no impide que siga manteniendo ambigüedades; la distinción entre “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*) en la que se ha querido ver una clara formulación normativa que indica el carácter ético de la analítica existencial se convierte en el impedimento para establecer una ética de inspiración ontológica que no ceda a la tentación de un solipsismo existencial. A pesar de que Heidegger se apropió de muchas de las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles, el efecto que tuvieron para poder establecer las bases para un planteamiento ético fue mínimo, pues la ontología fundamental, más allá de llevar a cabo una asimilación del universo conceptual de la *Ética Nicomaquea* no logra plantear adecuadamente la cuestión central de la ética: la existencia del otro.<sup>93</sup> Ricoeur ya nos había advertido que el acceso al problema del otro, tan caro a la fenomenología husserliana, queda disuelto en la propuesta de Heidegger en la medida en que incorpora esta cuestión a la más vasta de la mundanidad del mundo. Respecto a esta actitud de Heidegger escribe Ricoeur: “Estos problemas no son considerados por una hermenéutica fundamental; esto es así de manera intencional; esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos”.<sup>94</sup> La “ontologización” de las categorías de la filosofía práctica aristotélica permite el “vaciamiento” de su sentido ético; esto es particularmente notable en lo referente al concepto de *praxis* y su vinculación con la idea de “comunidad” (*koinonía*) que encontramos en Aristóteles. Nuevamente es Franco Volpi quien ha señalado la particular lectura heideggeriana de la *praxis* aristotélica que desemboca en “una especie de solipsismo heroico que deforma su configuración”.<sup>95</sup> Según Arendt “encontramos la vieja hostilidad del filósofo hacia la *pólis* en los análisis heideggerianos de la vida cotidiana y media en función del ‘Se’, del reino de la opinión pública, por oposición al sí (*Selbst*)”.<sup>96</sup> Hay que destacar que Heidegger toma como modelo explicativo de una posible ontología de la vida humana a la *épisteme praktiké* expuesta en el libro sexto de la *Ética Nicomaquea* así como en la *Retórica*, asunto sobre el que volveremos más adelante.

Así las cosas, es comprensible que desde este horizonte aristotélico Heidegger introdujera el problema de la existencia del otro desde el marco más amplio del “estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), concretamente, a través de las nociones co-originarias al *factum* del existir de “ser con” (*Mitsein*) y “ser uno con otro” (*Mitdasein*). Es particularmente interesante que para la analítica existencial el otro (*Andere*) se muestre junto a los demás entes en el horizonte de la comprensión del mundo; el otro, al igual que las cosas, “está ahí” pero de una forma particular. “Los

<sup>92</sup> M. Heidegger. “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, p. 132.

<sup>93</sup> “C’est assurément la position de la question de l’autre, de la question d’autrui qui doit être envisagée d’abord, puisque c’est elle qui constitue la principale pierre d’achoppement de l’entreprise heideggerienne de reprise et d’ontologisation des catégories aristotéliciennes majeures de l’*Éthique*”. J.-F. Courtine. “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, en *Heidegger et la phénoménologie*, p. 331. Sobre la relación entre Aristóteles y Heidegger cf. más adelante el capítulo V.

<sup>94</sup> P. Ricoeur. “Hermenéutica y existencia”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 15.

<sup>95</sup> F. Volpi. “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 25.

<sup>96</sup> Citada por J.-F. Courtine. “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, p. 332.

otros son encontrados en el mundo de la preocupación; este encuentro es un estar-ahí-con, y no un estar-ahí-disponible".<sup>97</sup> Pero ¿el concepto de mundo, tal y como lo desarrolla la analítica existencial puede dar cuenta de la realidad del otro sin reducirlo a un momento negativo desde el punto de vista de la existencia auténtica? ¿Puede la ontología fundamental plantear la cuestión del otro más allá del marco pragmático o instrumentalista en que lo sitúa Heidegger? ¿O no será que la analítica existencial busca, como indica Ricoeur, disolver más que resolver esta problemática que a ojos de Heidegger es un residuo del trascendentalismo husserliano? El horizonte dentro del cual nos sale al encuentro el otro es el mundo ambiente (*Umwelt*), más concretamente el mundo circundante del hacer (*Werkwelt*) y en cuanto tal se trata del mundo de la inautenticidad, mundo del trabajo desde el que emerge la figura del otro.<sup>98</sup> La posibilidad del recibir, rechazar, ayudar o interactuar con el otro es lo propio de la "preocupación" (*Fürsorge*) en la que cabe tanto un vuelco hacia él como una total desatención a su presencia; se puede ir del respeto y la indulgencia hasta el rechazo más cruel.<sup>99</sup> La coexistencia, el "ser uno con otro" permite esta gama de relaciones y no hay en este análisis ningún elemento que nos pueda indicar que Heidegger pensara que era "mejor" o "bueno" la ayuda o respeto por el otro y "peor" o "malo" la indiferencia o la falta de respeto; es decir, la analítica existencial trata a toda costa de prescindir de elementos normativos en sus formulaciones. De ahí la crítica a la idea de "empatía" como acceso a la realidad del otro, pues para Heidegger la existencia del otro no inviste, en el fondo, una problemática distinta a la comprensión que el *Dasein* tiene de sí y del mundo. "El estar vuelto hacia los otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein*. No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio *Dasein* se haya comprendido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el *Dasein* ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo. No es la 'empatía' la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar".<sup>100</sup>

El otro se sitúa como ente intramundo que sale al encuentro en el mundo cotidiano que cae bajo la óptica de lo público, siendo éste el ámbito por excelencia de lo inauténtico, pues en la coexistencia el *Dasein* no es "él mismo". Una "auténtica comprensión de los otros"<sup>101</sup> no radica entonces en la vía que la fenomenología husserliana privilegió, la empatía, sino en la existencia del *Dasein* en cuanto coexistencia. Ésta se resuelve en la "distancialidad" (*Abständigkeit*) del convivir. La "distancialidad propia del coestar indica que el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le

<sup>97</sup> "In der Welt des Besorgens begegnen Andere; das Begegnen ist ein Mit-da-sein nicht ein Vorhandensein". M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). GA 20, 21988, p. 326.

<sup>98</sup> M. Heidegger. *Scr y tiempo*, § 26, p. 148.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 150.

han tomado el ser".<sup>102</sup> Esta formulación deja en claro que se trata de una situación negativa que desemboca en una conocida tesis de *Ser y tiempo* y a la que autores tan diferentes entre sí como Levinas, Ricoeur, Buber o Sartre, se oponen: la existencia con el otro como parte de una estructura impersonal e inauténtica, el "se" o "uno" (*das Man*). "El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad".<sup>103</sup> Así, lo público (*das Öffentlichkeit*) se constituye paradójicamente en una determinación despojada de la capacidad de ofrecer un ámbito para la interacción, el recuento o la interlocución con el otro. Esto es claro en la manera en que Heidegger introduce la cuestión del otro en la analítica existencial: a través del instrumento.

La "descripción" del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está laborando comparecen 'también' los otros, aquellos para quienes la "obra" está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar "hecho a la medida" [...] Estos otros que así "comparecen" en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente estuviera-ahí, sino que esas 'cosas' comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío.<sup>104</sup>

Esta caracterización de lo público, o como lo llama Francis Jacques, del "espacio de interlocución", nos lleva a pensar que más allá de resolver las aporías del análisis husserliano de la intersubjetividad, la ontología fundamental desplaza la problemática sin resolverla: se sustituye la egología por una ipseología.<sup>105</sup> La analítica de la existencia humana que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* está determinada por la exigencia de sustraerse a la inautenticidad y si se identifica a ésta con la convivencia y el coexistir la conclusión es obvia: el "ser uno con otro" es una suerte de caída (*Verfallen*).

La habladería y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir. La habladería no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir [...] La habladería es el modo de ser del convivir mismo, y no surgen de determinadas circunstancias que actuaran 'desde fuera' sobre el *Dasein* [...] De esta manera, convertido para sí mismo en tentación, el estado interpretativo público retiene al *Dasein* en su estado de caída.<sup>106</sup>

Según esto, para Heidegger lo público sólo puede pensarse como inauténtico, no se trata de un ámbito práctico en el que el otro sea un interlocutor; en términos de Levinas, en la ontología fundamental no puede haber un cara-a-cara.<sup>107</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>105</sup> J.-F. Courtine. "La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue", p. 339.

<sup>106</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 38, p. 199.

<sup>107</sup> K. Huizing. *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Athenäum, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 74-84.



Ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del *Dasein* pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, bien al *Dasein* aislado. [...] Y es que, finalmente, el otro aparece en Heidegger en la situación esencial del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro) [...] La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Se trata, por tanto, de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término común y, más precisamente, para Heidegger, a propósito de la verdad. No es una relación cara a cara. Cada cual lo aporta todo a esa relación, salvo el hecho privado de su existencia. Intentaremos mostrar, por nuestra parte, que la preposición *mit* no es la que debe describirse la relación original con otro.<sup>108</sup>

La ética es para Levinas, como para Ricoeur, el cuestionamiento de todo solipsismo; la alteridad del otro se constituye en el elemento que permite pensar la ética como una relación entre uno y otro; relación con los demás que se define como "el cara a cara con el otro, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta".<sup>109</sup> Por ello la obligada ambigüedad del planteamiento en torno al otro en la analítica existencial: "Heidegger, que ha leído a Nietzsche, ya no tiene esta inocencia; sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza [...] Si hay una región del ser donde reina la inautenticidad, es precisamente en la relación de cada uno con todo otro posible".<sup>110</sup> Por eso es que Heidegger acaba definiendo la verdadera relación del sí mismo con lo otro en términos de un retorcimiento existencial donde la propia conciencia (*Gewissen*) se constituye en lo otro de sí del *Dasein*; la *Sorge* debe convertirse, para escapar de la inautenticidad que acecha en el convivir, en *Selbstsorge*. "El *Dasein* es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia".<sup>111</sup> La llamada de la conciencia es el ejemplo más drástico de esta concepción solipsista de la existencia, de esta ipseología en la cual el otro queda situado únicamente como fuente de caída e inautenticidad; la llamada de la conciencia no es índice de una trascendencia o de una exterioridad, es, básicamente, una llamada de sí a sí.

Escuchar correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* del *Dasein* para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el *Dasein* es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo.<sup>112</sup>

La llamada se establece fuera del espacio de lo público, de ser uno con otro; la voz que llama al *Dasein* es la de su propio ser, o mejor dicho, de la propia existencia. En este sentido, Heidegger sostendrá la unidad monológica del diálogo, contradictoria

<sup>108</sup> E. Levinas. *Le temps et l'autre*, pp. 18-19.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>110</sup> P. Ricoeur. "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey", p. 85.

<sup>111</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 64, p. 340.

<sup>112</sup> *Ibid.*, § 58, p. 306.

formulación que expresa una concepción del lenguaje en la que el diálogo no se da entre hombres, sino entre un existir (*Dasein*) y el sentido de su existencia (*Sein*). “El habla necesita del hablar humano pero, al mismo tiempo, no es el puro y simple producto de nuestra actividad hablante”.<sup>113</sup>

### § 13. Subversión de la ontología por medio de la metafísica

La ética sigue siendo para Heidegger una manifestación más que adquiere la metafísica de la subjetividad, pues lo propio de ésta es definir el ente como objeto, en este caso como lo valioso,<sup>114</sup> y “el pensamiento desde la perspectiva de los valores es la más grande blasfemia que se puede pensar contra el ser”.<sup>115</sup> Entendiéndola de una manera más “originaria” la ética es el pensamiento sobre la morada del hombre (*tò êthos*).<sup>116</sup> Pese a esto, el pensamiento del ser “no es ni teórico ni práctico” sino un cuestionamiento por el ser y nada más.<sup>117</sup> Si hay alguna ética ella no es normativa, sino una actitud, un pensamiento meditante que no “produce sino que otorga” la serenidad ante el acontecimiento del ser.<sup>118</sup> Los paralelismos entre esta postura de Heidegger y la de Hegel son claros.<sup>119</sup> Denunciar el “deber ser” como una estructura de la realidad humana a favor de una ontología en la que la ética queda despojada de toda normatividad, significa nivelar la problemática en torno a la cuestión de libertad y naturaleza introducida por el criticismo a una visión racional del mundo que tiene su correlato en el acontecimiento del ser.<sup>120</sup> Si esta tesis es correcta, es decir, si existe una afinidad de fondo entre la crítica de Heidegger al humanismo y la crítica de Hegel a la visión moral del mundo, entonces se puede comprender las reservas que comparten Levinas y Ricoeur con respecto a la filosofía de la historia hegeliana y su influencia en la obra de Heidegger. Michel Haar ha mostrado de manera convincente la existencia de “estructuras hegelianas” en la propuesta filosófico-histórica de Heidegger.<sup>121</sup> Más allá de esta afinidad, lo que interesa aquí mostrar es cómo la identificación entre lo real y lo racional que en términos heideggerianos supone la negación de la ética como instancia derivada de la

<sup>113</sup> M. Heidegger. *De camino al habla*. Serbal, Barcelona, 1987, p. 230; cf. C. Lafont. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997, pp. 129-140.

<sup>114</sup> “Toute évaluation, là même où elle évalue positivement, est une subjectivation”. M. Heidegger. “Lettre sur l’humanisme”, p. 109. Cf. J. Beaufret. “Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur”, en *Dialogue avec Heidegger III*. Minuit, Paris, 1973, pp. 182ss.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> “*Êthos* signifie séjour, lieu d’habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l’homme habite. L’ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s’avance vers l’essence de l’homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité”. M. Heidegger. “Lettre sur l’humanisme”, pp. 115-116.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>118</sup> M. Heidegger. “Sérénité”, p. 152.

<sup>119</sup> A. Renaut y L. Ferry. “La question de l’éthique après Heidegger”, pp. 26-27.

<sup>120</sup> La identidad entre lo racional y lo real como “condition de possibilité philosophique de la suppression de la dimension éthique” (A. Renaut y L. Ferry, *op. cit.*, p. 27) encuentra su correlato en la separación que realiza Heidegger entre “ser” y “debe ser”: cf. M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*, p. 178.

<sup>121</sup> M. Haar. “Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l’histoire”, en *Revue de métaphysique et de morale* (1980), núm. 1, pp. 48-59.

metafísica y, más concretamente, la determinación de la pregunta por lo ético como algo ajeno a la cuestión del ser, señala la supresión de la dimensión trascendente de la ética que desde Platón (la idea del bien situada más allá del ser) a Kant (la ética como ámbito intematizable por la razón teórica) ha caracterizado a este planteamiento y que en el pensamiento de Levinas y Ricoeur ocupa un lugar central.<sup>122</sup>

“Reducir todo el esfuerzo filosófico al error o el vagabundeo de la onto-teología es solamente una posible lectura de la historia de la filosofía [...] La filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la finitud”.<sup>123</sup> Esta afirmación de Levinas hay que comprenderla en la línea de una crítica interna (fenomenológica) a la filosofía de la historia elaborada por Heidegger donde la interpretación del criticismo es llevada a los ámbitos de una ontología de la finitud, cuya mejor expresión es el *Kantbuch* y la disputa en la universidad de Davos entre Heidegger y Ernst Cassirer en torno al estatuto ontológico de la *Crítica de la razón pura*.<sup>124</sup> Las afinidades entre el criticismo kantiano y la filosofía de Levinas ya han sido señaladas, entre otros, por Alain Renaut, Alain David, Étienne Feron, Jean-Paul Suber y Catherine Chalier.<sup>125</sup> El aspecto en el que Kant y Levinas coinciden radica en la centralidad que juegan tanto la “Estética trascendental” como la “Dialéctica trascendental” para establecer las bases de una metafísica que apunta hacia la ética, y no es casualidad que en su obra *La era del individuo* Renaut sitúe a Kant y a Levinas como críticos de las filosofías de la inmanencia y del pensamiento de la identidad.<sup>126</sup> En una suerte de repetición del kantismo —que también encontramos en la fenomenología husserliana en la distinción entre intuición sensible e intuición categorial—,<sup>127</sup> Levinas sostendrá que la sensibilidad mantiene su independencia con respecto al entendimiento (la síntesis intelectual), y precisamente porque se sitúa en un ámbito pre-teórico opera en ella una significación distinta a la del conocimiento. “La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento [...] No se conocen, se viven las cualidades sensibles”.<sup>128</sup> Esta

---

<sup>122</sup> E. Levinas. “Philosophie et transcendance”, en *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, Montpellier, 1995, pp. 27-56. P. Ricoeur. “Husserl et Kant”, en *Kant-Studien*, XLVI (1954/55), pp. 44-67.

<sup>123</sup> E. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 74-77.

<sup>124</sup> Cf. mi artículo “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantismo”, en *Signos filosóficos*, (2002), núm. 7, pp. 125-150.

<sup>125</sup> C. Chalier. *Pour une morale au-delà du savoir*. Kant et Levinas. Albin Michel, Paris, 1998; A. David. “Le nom de la finitude. De Levinas à Kant”, en J. Rolland (compilador). *Emmanuel Levinas*. Les Cahiers de la Nuit Surveillée, pp. 246-281; E. Feron. “Intérêt et désintéressement de la raison: Kant et Levinas”, en M. Dupuis (éditeur). *Levinas en contrastes*, pp. 83-105; A. Renaut “Levinas et Kant”, en J.-L. Marion (directeur). *Levinas et la phénoménologie*. PUF, Paris, 2000, pp. 89-104; J.-P. Suber. “Kant, Levinas and the thought of the other”, en *Philosophical Today*, 38 (1994), núms. 3-4. Sobre decir que hemos tomado algunas sugerencias de estos trabajos.

<sup>126</sup> A. Renaut. *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Destino, Barcelona, 1993, tercera parte: “Trascendencia y autonomía. El fin de las monadologías”, pp. 259-354.

<sup>127</sup> E. Husserl. *Investigaciones lógicas*. Alianza, Madrid, 1985, tomo 2, sexta investigación, capítulo 6, pp. 693-717.

<sup>128</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 154.

independencia de lo sensible es lo que le permite a Levinas reformularla en términos de “obsesión”, “traumatismo”, “vulnerabilidad” con respecto al otro.<sup>129</sup> *La relación ética es una relación sensible*. Sin embargo, y a pesar de la importancia que tiene Kant para Levinas, la postura de éste hacia Kant es, desde una perspectiva general, sumamente crítica pues, a su juicio, no logró rebasar el ámbito de la ontología al otorgarle a la autonomía de la voluntad la última palabra con respecto a la constitución ética de la subjetividad.<sup>130</sup> Para Levinas, la “unidad de apercepción trascendental” expresa la exigencia del kantismo de reducir, por medio de la síntesis del intelecto, lo otro de sí a un concepto, erigiéndose así en autor de sus ideas. Autonomía de la subjetividad que se gana por medio de la reflexión y que se define como libertad; así lo sostuvieron, por ejemplo, Fichte y el joven Schelling. “Por el ejercicio intemporal de esta actualidad se pone el yo, el yo de antemano libre del humanismo clásico. Herencia de la filosofía trascendental, permanecerá, en Fichte, como actividad que constituye soberanamente al no-yo”.<sup>131</sup> Ante este sujeto que se consolida en los sistemas del idealismo alemán, Levinas sostendrá otra experiencia de significación que redefine a la subjetividad; la pretensión del yo trascendental de ser la fuente de toda objetividad se torna una ilusión en la medida en que la propia filosofía criticista no pudo negar que lo sensible se encuentra fuera de la capacidad sintética del entendimiento; la “tradicción empirista” —en la que podríamos incluir a Levinas—<sup>132</sup> cuestiona el núcleo básico de la filosofía trascendental, al mostrar que lo sensible opera desde un ámbito pre-teórico. “Se trata más bien del cuestionamiento de la *experiencia* como fuente del sentido, del límite de la apercepción trascendental [...] La impugnación de la prioridad del acto y de su privilegio de inteligibilidad y significatividad; la quiebra en la unidad de la ‘apercepción trascendental’ significan un orden —o un desorden— más allá del ser, anterior al lugar, anterior a la cultura. Se reconoce la ética”.<sup>133</sup> Es aquí precisamente donde asoma la vena kantiana del planteamiento de Levinas, su “gesto trascendental”.<sup>134</sup> La ética es la condición de posibilidad del sentido de lo humano, y éste surge precisamente del cuestionamiento del yo por el otro.<sup>135</sup>

<sup>129</sup> M. Newman. “Sensibility, Trauma and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial”, en J. Bloechl (editor). *The Face of the Other & the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Fordham University Press, Nueva York, 2000, pp. 90-129.

<sup>130</sup> No obstante, Kant ha sido un pensador, como Platón, Plotino, Descartes, Bergson, o Rosenzweig, que logró introducir un ámbito de alteridad que rompe con la aspiración de totalidad (unidad, homogeneidad) de la razón. Cf. E. Levinas. “Totalité et totalisation”, en *Altérité e transcendence*, pp. 57-68.

<sup>131</sup> E. Levinas. *Humanismo del otro hombre*, p. 13.

<sup>132</sup> J. de Greef. “Empirisme éthique chez Levinas”, en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 223-241.

<sup>133</sup> E. Levinas. *Humanismo del otro hombre*, p. 15.

<sup>134</sup> O. Dekens. “Le Kant de Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100 (2002), núms. 1-2, p. 117.

<sup>135</sup> Por ello se pueda hablar de un “trascendentalismo ético” en la filosofía de Levinas. “Estoy absolutamente de acuerdo con esa fórmula, si ‘trascendental’ significa una cierta anterioridad: excepto que la ética es anterior a la ontología. Es más ontológica que la ontología, más *sublime* que la ontología. De ahí procede un equívoco según el cual parece apoyarse sobre algo previo, mientras que es anterior. Se trata, pues, de un trascendentalismo que comienza con la ética”. E. Levinas. “Preguntas y respuestas”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 154.

Al sostener la irreductibilidad de lo sensible frente al entendimiento “Kant es más atrevido que Husserl”.<sup>136</sup> La incapacidad de la razón teórica por aprehender la relación con el otro no implica que Levinas sostenga un irracionalismo ético, aunque su apelación a lo sensible y a la afectividad (*Stimmung*) bien podrían situarlo bajo esa denominación;<sup>137</sup> Levinas busca replantear el concepto mismo de razón, o mejor dicho, intenta mostrar que existe un tipo de racionalidad más originaria que la exaltada por la tradición occidental; esta racionalidad sitúa el sentido y la significación en la relación con el otro. “La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia”.<sup>138</sup> La ética surge de la incapacidad de la razón teórica para dar cuenta del otro; sólo así es posible una “donación de sentido” (*Sinnggebung*) ética, respetuosa del otro;<sup>139</sup> el respeto —tema central de la ética kantiana— a la alteridad del otro muestra los “ecos kantianos” del planteamiento levinasiano.<sup>140</sup> Kant será, a ojos de Levinas, el pensador que vislumbró la metafísica como ética y, en la medida de ello, como ajena al conocer.

Kant, al distinguir idea y concepto, razón y entendimiento, fue ciertamente el primero en separar al pensamiento del conocer, y en descubrir, con ello, las significaciones no ligadas al ser o, más exactamente, significaciones no sometidas a las categorías del entendimiento, y no sometidas a la realidad que, en efecto, es correlativa de esas categorías [...] Lo cierto es que, a través de estas repercusiones de la ontología, Kant tiene la audacia de una distinción más radical entre pensamiento y saber. En el uso práctico de la razón pura, descubre una intriga irreductible a cualquier referencia al ser. Una buena voluntad, utópica en alguna medida, sorda a las afirmaciones, indiferente a las confirmaciones que podrían llegarle del ser (las cuales importan a la técnica y al imperativo hipotético, pero no conciernen a la práctica ni al imperativo categórico), procede de una libertad situada por encima del ser y anterior al saber y a la ignorancia.<sup>141</sup>

No obstante este reconocimiento, Levinas llegará a conclusiones muy distintas a las de Kant respecto a la subjetividad ética: mientras que para el autor de la *Crítica de la razón práctica* el principio supremo de la moralidad es la *autonomía* de la voluntad, para Levinas la responsabilidad hacia el otro se constituye en una *heteronomía* más originaria que la libertad. “Si la esencia de la filosofía consiste en remontarse más allá de todas las certitudes hacia un principio, si ella vive de la crítica, el rostro del otro sería el comienzo mismo de la filosofía”.<sup>142</sup> La heteronomía sería el inicio del

<sup>136</sup> E. Levinas. “Intentionnalité et métaphysique”, p. 139.

<sup>137</sup> Sobre esta problemática cf. J.-L. Lannoy. “Question d’humeurs: Levinas et la mélancolie”, en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*, pp. 21-50.

<sup>138</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, pp. 110-111.

<sup>139</sup> E. Levinas. “La ruine de la représentation”, p. 135. “La intrigue insolite qui sollicite le Moi et se noue par-delà la connaissance et le dévoilement dans l’Enigme, est l’éthique. *La relation avec l’infini, n’est pas une connaissance, mais un approche, voisinage avec ce qui se signifie sans se révéler, qui s’en va, mais non pas pour se dissimuler*”. E. Levinas. “Enigme et phénomène”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 216. Énfasis mio.

<sup>140</sup> E. Levinas. “¿Es fundamental la ontología?”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 20.

<sup>141</sup> E. Levinas. “Trascendencia y mal”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 202.

<sup>142</sup> E. Levinas “La philosophie et l’idée de l’infini”, p. 178.

pensar; comparto, en este punto, la opinión de Jan de Greef respecto a que en el pensamiento de Levinas se da un esfuerzo constante por salir de los esquemas clásicos que entienden la experiencia como actividad de un sujeto que opera sobre un objeto.<sup>143</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, es digno de notar en la interpretación heideggeriana de la *Critica de la razón pura* la escasa atención que se presta a la "Dialéctica trascendental", lo que podría explicar su peculiar visión respecto al estatuto de la metafísica.

Así redujo Heidegger la filosofía kantiana insistiendo, sobre todo, en la *Critica de la razón pura*, con la primera exposición radical de la finitud del ser. Pero, de las cuatro preguntas que, según Kant, plantea la filosofía (¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué tengo derecho a esperar? ¿Qué es el hombre?), la segunda parece sobrepasar a la primera con toda la amplitud de las dos siguientes. La pregunta *¿qué puedo conocer?* conduce a la finitud, pero *¿qué debo hacer?* y *¿qué tengo derecho a esperar?* van más lejos y, en todo caso, hacia algo distinto a la finitud. Estas preguntas no se limitan a la comprensión del ser, sino que conciernen al deber y la salvación del hombre. En la segunda pregunta, si se entiende formalmente, no existe referencia al ser. Por otro lado, el hecho de que el sentido pueda tener significado sin referirse al ser, sin recurrir al ser, sin una comprensión del ser concreto, constituye la gran aportación de la Dialéctica trascendental de la *Critica de la razón pura*.<sup>144</sup>

Heidegger sostuvo en el encuentro en Davos con Ernst Cassirer que incluso el imperativo categórico y la trascendencia que implica respecto a la subjetividad "queda todavía dentro de lo creado y de la finitud".<sup>145</sup> Nunca hay una experiencia pura y estrictamente ontológica y que sea, a la vez, infinita, "puesto que ontología sólo entiende de entes finitos".<sup>146</sup> En un artículo de los *Kant-Studien*, posterior al encuentro en Davos, Cassirer retoma el problema de la finitud radical del ser humano que Heidegger designa "como el tema central de la *Critica de la razón pura* de Kant".<sup>147</sup> Según Heidegger, Kant no ofrece una teoría del conocimiento relativa a la ciencia natural, sino las bases para una fundamentación de la metafísica a partir de la "específica finitud del hombre".<sup>148</sup> Cassirer acepta la dependencia del conocimiento humano respecto de una donación y que la función de la imaginación trascendental es mostrar la dependencia estructural de la razón y el entendimiento en relación con la intuición.<sup>149</sup>

Pero en el ámbito práctico no sucede así. Cassirer tiene presente el análisis de Heidegger sobre el sentimiento moral en *Kant y el problema de la metafísica* y va a tratar de mostrar que es incorrecto. En principio, Cassirer restaura la distinción entre fenómeno y nómeno que Heidegger había rechazado rotundamente; por este

<sup>143</sup> J. de Greef, art. cit., p. 226.

<sup>144</sup> E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 75.

<sup>145</sup> M. Heidegger y E. Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. Beauchesne, Paris, 1972, p. 34.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>147</sup> E. Cassirer, "Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger", en *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, p. 59.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 61.

motivo, a juicio de Cassirer, "Heidegger ya no habla como comentarista sino como usurpador que con la fuerza armada penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática. Frente a esta usurpación se debe exigir la restitución, la *restitutio in integrum* de la teoría kantiana".<sup>150</sup> La idea de libertad es un postulado práctico que no tiene origen en ninguna intuición; sin embargo, en el § 30 de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger resuelve la cuestión que plantea una "razón práctica" comprendiendo al sujeto moral a través de la noción de *persona* — conciencia de la ley moral— como receptividad y espontaneidad, y, en cuanto tales, como producto de la imaginación, es decir, de la finitud. Pese a esto, el propio Kant ya había señalado: "La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e. g., la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada de antemano), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica".<sup>151</sup> Los conceptos prácticos, como "categorías" de la libertad, no tienen relación alguna con la intuición. En el ámbito de lo práctico la razón rompe con la finitud que predomina en lo teórico. El argumento de Cassirer en contra de la interpretación de Heidegger implica la aceptación del cambio entre el planteamiento teórico y práctico del criticismo: restituir la oposición entre lo fenoménico y lo nouménico.

Y aquí está la objeción verdadera y fundamental que yo tengo que formular a la interpretación de Kant hecha por Heidegger. Como Heidegger intenta referir todas las "facultades" del conocimiento a la imaginación "trascendental" y remitirlas a ella le queda con esto sólo como campo de referencia el campo de la existencia temporal. La diferencia entre "fenómeno" y "nóumeno" se confunde y nivela: pues a todo ser le corresponde la dimensión del tiempo y por lo tanto de la finitud. Pero con esto se deja de lado uno de los pilares sobre los que se apoya el edificio conceptual de Kant, y sin el cual esta construcción tiene que derrumbarse fatalmente. Kant en ninguna parte representa un 'monismo' de la imaginación de este tipo sino que insiste en un decidido y radical dualismo, el dualismo del mundo sensible y el mundo inteligible. Pues su problema no es el problema de "ser" y "tiempo" sino el problema de "ser" y "deber ser", de "experiencia" e "idea".<sup>152</sup>

La separación entre "ser" y "deber ser" establecida por el criticismo apunta a la necesidad de rechazar la identificación postulada por Hegel entre lo real y lo racional, pues si se acepta no tendría sentido preguntarse por la ética. De la misma manera, la postura de Heidegger en torno a la posibilidad de encontrar una posible relación entre la ontología y la ética sólo es aceptable, desde los supuestos internos de su propuesta, como una suerte de *actitud* frente al acontecimiento del ser al margen de toda connotación ética. Se trata del "pensamiento meditante" (*Gelassenheit*) opuesto totalmente al pensamiento calculador propio de la era en que el hombre, en tanto sujeto, se torna incapaz de escuchar al ser pues ello "exige un gran esfuerzo y requerirá siempre de un largo entrenamiento".<sup>153</sup> Para Pedro Cerezo

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>151</sup> I. Kant. *Critica de la razón práctica*, p. 30.

<sup>152</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>153</sup> M. Heidegger. "Sérénité", en *Questions III*, p. 137.

—con el que coincido aquí totalmente— en las reflexiones heideggerianas sobre la “actitud ética” como “serenidad” ante el ser, no hay elementos que normen el actuar, “falta en ella el carácter de una disposición (*hexis*) de la voluntad con vistas a la acción (*prâxis*)”.<sup>154</sup>

La filosofía práctica de Kant indica un ámbito en el que la relación con el otro se plantea desde criterios distintos a la que Heidegger llamó la “comprensión del ser”; el otro es “fenómeno” en la medida en que puedo experimentar su cuerpo como el de cualquier objeto del mundo. En este punto tiene razón Husserl: el otro está primordialmente presente a través de su corporalidad pero su presencia es *sui generis*, pues en ella veo algo muy parecido a mí; la “apresentación” es el modo propio de darse del otro como objeto de experiencia pero únicamente con la “parificación” adquiere una realidad propia. Husserl sitúa siempre esta experiencia del otro en el campo de la pasividad. “El contagio (*Übergreifen*) intencional, rendimiento activo del yo, se produce sobre la base de un par ya constituido de forma pasiva, sin una intervención ‘consciente’ del yo, o, como se dice en *Experiencia y juicio*, que me está dado previamente como preconstituido. Así, pues, no es primigeniamente un rendir activo por parte del yo lo que me conduce a poner al otro, sino que éste me viene dado de forma pasiva”.<sup>155</sup> La experiencia de lo extraño acontece en un campo de sentido distinto al de la mera percepción física. La afinidad que Levinas cree encontrar entre su propuesta y la filosofía práctica de Kant radica aquí.<sup>156</sup> “Conservamos, del kantismo, un sentido que no está dictado por una relación con el ser. No es casual que esta referencia proceda de una moral —que, desde luego, se dice racional debido a la universalidad de la máxima—, no es casual que esta forma de concebir un sentido más allá del ser sea el corolario de una ética”.<sup>157</sup> Esta problemática ya había sido abordada por Levinas en su temprano ensayo “¿Es fundamental la ontología?” (1951), cuyo título ya sugiere una crítica frontal a la analítica existencial; aquí sostiene que “la relación con el otro no es, pues, ontología”.<sup>158</sup> Según Heidegger, la cuestión del ser no determina únicamente la actitud teórica, “sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología”.<sup>159</sup> La inteligibilidad sólo es posible en la medida en que hay apertura del ser, es decir, en tanto que el ser humano es el lugar (*Da*) de la comprensión del ser: “hay humanidad porque el ser es inteligible”.<sup>160</sup> No obstante, la ética establece una relación con el otro distinta a la comprensión; no agotándose en su presencia de cuerpo-objeto, el otro es también interlocutor. “Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impassible, sino

---

<sup>154</sup> P. Cerezo, art. cit., p. 58.

<sup>155</sup> A. Simón Lorda. *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Caparrós, Madrid, 2001, p. 195.

<sup>156</sup> S. S. Bakirdjian de Hahn. “Kant y Levinas: la imposibilidad teórica de la metafísica”, en *Stromata*, XXXVII (1981), núms. 3-4, pp. 165-171.

<sup>157</sup> E. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 82.

<sup>158</sup> E. Levinas. “¿Es fundamental la ontología?”, p. 19.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>160</sup> *Ibid.*



porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto”.<sup>161</sup> La estructura de la pre-comprensión, que demanda el previo conocimiento del ser del ente antes de preguntarse por el ente mismo, operaría una reducción de lo otro a una instancia neutra, el “ser”. ¿Es la comprensión la única relación posible con el ente? “Excepto en el caso de los otros”.<sup>162</sup> La relación con el otro difiere de una relación epistémica en la que cabe preguntarse por lo verdadero o lo falso, pues la comprensión no es una actitud originaria hacia el otro; existe un margen de alteridad irreducible a mi saber. “¿La relación con el ser sólo se produce en la representación, lugar natural de la evidencia? ¿La objetividad, cuya dureza y poder universal revela la guerra, aporta acaso la forma única y original por la que el ser *se impone* a la conciencia, cuando éste se distingue de la imagen, del sueño, de la abstracción subjetiva? ¿La aprehensión del objeto equivale a la trama misma en la que se tejen los lazos de la verdad? La presente obra responde a estas preguntas por la negativa”.<sup>163</sup>

Levinas cree que el lenguaje es el modo en el que podemos acceder a ese ámbito de alteridad sin que opere en él una forma de conocer; esta cuestión apunta a la capacidad del lenguaje para expresar lo ético;<sup>164</sup> nuestro autor concibe el lenguaje dominado por una impronta ética y la relación con el otro acontece *siempre* en un espacio asimétrico en el que el habla se determina como *interpelación*, una exigencia entre seres separados. “La significación *ética* es lenguaje”;<sup>165</sup> entre lenguaje, razón y moral hay una “profunda relación”.<sup>166</sup> La subjetividad es ética porque es capaz de articular una respuesta ante la interpelación del otro que no se limita a ser una representación. “El otro no es solamente conocido, es *saludado*”.<sup>167</sup> El vínculo con el otro se establece en ese espacio de significación que define el lenguaje: “El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia, me viene del otro y repercute en la conciencia al cuestionarla, lo que constituye un acontecimiento irreductible a la conciencia en la que todo sobreviene del interior”.<sup>168</sup> Lo que plantea Levinas en su crítica a la ontología es que el otro no es objeto —aunque puede ser reducido a él— pues sólo una subjetividad puede interpelar a otra subjetividad. Siendo la ética una relación crítica, el otro cuestiona el monismo dialógico de un “yo” con su propia conciencia, o de un “nosotros” frente a un “ustedes”. La ética no se resuelve en un acontecer del ser, ni en morar en

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>162</sup> *Ibid.* Levinas intenta radicalizar el método fenomenológico hasta el extremo de intentar una fenomenología del “nómeno”, cuyas bases ya había elaborado en algunos escritos de la primera mitad de la década de los cincuenta. “La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe. El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara”. E. Levinas. “El yo y la totalidad”, en *Entre nosotros*, p. 48.

<sup>163</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 50.

<sup>164</sup> K. Ziarek. “Semantics of Proximity: Language and the Other in the Philosophy of Emmanuel Levinas”, en *Research in Phenomenology*, 19 (1989), p. 214.

<sup>165</sup> E. Feron. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 87.

<sup>166</sup> E. Levinas. “Éthique et esprit”, p. 19.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>168</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 218; cf. E. Feron. “Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1977), núm. 1, pp. 64-67.

el que el otro es una posibilidad más de mi existencia; se trata de un sentido de lo humano que se establece a partir de una relación que ciertamente no es teórica, una relación distinta del conocimiento; “este ‘algo’ que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro”.<sup>169</sup> Sentir que afecta incluso antes de comprenderlo, exigencia que en su gratuidad logra cuestionar todo ser y sitúa a la subjetividad ante el hecho irrecusable de que, en tanto que ser sensible, “soy para otro”. “El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”.<sup>170</sup> La inadecuación del otro con respecto a la experiencia —donde “experiencia” (*Erfahrung*) tiene esa connotación teórica que Husserl se encargó de analizar puntualmente— justifica la introducción de la idea de “infinito” como expresión de la ética. El “desbordamiento” (*Dédordement*) de la subjetividad por medio de un sentido que no puede ser abarcado por la conciencia plantea la posibilidad de un tipo de razón que no se sitúa en el ámbito de la inteligibilidad ofrecido por la teoría, se trataría, como sostiene Étienne Feron, de una “razón sensible”.<sup>171</sup> La filosofía práctica, la ética, parece tener la función de correctivo de las pretensiones fundacionalistas de la filosofía trascendental. Maria Schafstedde, en una breve pero interesantísima monografía, ha aclarado el lugar que ocupa la alteridad como presencia del otro irreductible a la conciencia constituyente, determinando los límites de los esquemas husserlianos dominados aún por una visión apegada a la teoría.<sup>172</sup>

Para Ricoeur también el otro se instituye en el punto en que las pretensiones de una ética ontológica encuentran un límite conceptual; la ipseología en la que había desembocado la crítica heideggeriana a la teoría de la intersubjetividad de Husserl es recuperada por Ricoeur pero incorporada ahora a una dialéctica en la que la búsqueda de la identidad de sí sólo se logra por su relación con el otro. La afirmación de la existencia se articula en una identidad narrativa atravesada por la alteridad.

En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límite engendrados por la imaginación narrativa sugieren, es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la preocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí [...] Es claro que esta renunciación, evocada por pensadores tan diferentes como Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, tiene relación con la primacía ética del otro, distinto de sí sobre el sí. Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>171</sup> E. Feron. “Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant”, p. 105.

<sup>172</sup> M. Schafstedde. *Der Selbe und der Andere: zur Erkenntnistheorie und Ethik bei Husserl und Levinas*. Gesemthochsch, IAG, Philosophische Grundlagenprob, Kassel, 1993.

mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que el si se vuelve disponible para el otro distinto de si.<sup>173</sup>

Ricoeur se sitúa críticamente, al igual que Levinas y Michel Henry, frente a la caracterización husserliana de la experiencia de lo extraño; ya en un estudio publicado en 1954 mostraba sus perplejidades frente a los planteamientos de Husserl, especialmente aquellos que apuntan a la problemática de la alteridad. La exigencia cartesiana de una ciencia universal fundamentada en la vida trascendental de la subjetividad constituyente conforma el elemento idealista de la fenomenología que la hermenéutica busca corregir.<sup>174</sup> Este gran proyecto, por el cual Husserl intentó restituir el programa de una filosofía primera a través de la explicitación de las estructuras universales de constitución que ejerce la subjetividad, plantea la necesidad de retrotraer todo sentido a la fuente originaria (*Urquellen*) de la evidencia cogitativa. Dicha exigencia no sólo es propia del cartesianismo sino de todo el pensamiento occidental; es lo que Henry ha llamado “monismo ontológico” cuya forma moderna es la conciencia.<sup>175</sup> Los filósofos postkantianos, especialmente Fichte, Schelling y Hegel, mostraron que la conciencia es originaria y que lo otro de sí sólo debe entenderse como una división o separación (*Scheidung*) con respecto a ese origen; de ahí que Schelling escribiera en su *Sistema de la filosofía trascendental* que “la dualidad es la condición de toda conciencia”.<sup>176</sup> Esta misma lógica está presente, según Henry, en la explicación que da Husserl de la experiencia del otro.<sup>177</sup>

Al igual que Henry, Ricoeur encontró en Husserl a un digno representante de la concepción del ser de la conciencia como unidad separada (*ego-alter ego*). “En tanto que interpretación idealista de su propio comportamiento descriptivo, la fenomenología husserliana es un esfuerzo radical por reducir toda alteridad a la vida monádica del ego, de la ipseidad”.<sup>178</sup> Poder aprehender la realidad del otro como un rendimiento de los actos constitutivos de la conciencia, eso que Husserl llamó la reconducción del otro a la esfera de pertenencia propia del ego puro, significa “la disolución de la alteridad en la explicación del sí”.<sup>179</sup> Encontramos aquí una profunda afinidad entre los planteamientos sobre la alteridad del otro sostenidos por Levinas con los de Ricoeur; a pesar de que en éste último no se da ningún “giro teológico” en su propuesta fenomenológica, como en el caso de Levinas y Henry, intentará mostrar que el “aparecer del otro demanda un ser fundado en una *posición de ser* que excede todo método descriptivo”.<sup>180</sup> Y será también una recuperación de Kant lo que le mostrará a Ricoeur los límites de la fenomenología husserliana.<sup>181</sup>

<sup>173</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 172.

<sup>174</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 48.

<sup>175</sup> M. Henry. *L'essence de la manifestation*. PUF, París, 21990, p. 95; cf. G. Dufour-Kowalska. *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*. J. Vrin, París, 1980, p. 33.

<sup>176</sup> Citado por M. Henry en *ibid.*, p. 96.

<sup>177</sup> M. Henry. “Réflexions sur la *Cinquième méditation cartésienne* de Husserl”, en *Phénoménologie matérielle*. PUF, París, 1990, pp. 137-159.

<sup>178</sup> P. Ricoeur. “Étude sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl”, en *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1954), p. 109.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> P. Ricoeur. “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 59 (1954), p. 380.

<sup>181</sup> El interés de Ricoeur por Kant es constante en toda su obra: ya en la primera parte de *Finitud y*

Esto ya es patente en el ensayo titulado "Kant y Husserl" donde Ricoeur explora la pertinencia del criticismo práctico para corregir las ambigüedades del análisis intencional en el ámbito de la intersubjetividad.<sup>182</sup> En "Simpatía y respeto. Fenomenología y ética de la segunda persona", Kant es nuevamente invocado por Ricoeur como correctivo de la fenomenología, en este caso de Max Scheler, en torno a la "apresentación del otro". Deudor de los análisis de Husserl, Scheler sigue dependiendo del esquema conceptual básico de la fenomenología clásica, a saber, concebir la relación del otro a partir de la idea de "representación" (*Vorstellung*); hay que romper con esta dictadura de la razón teórica y de la representación y "acceder a la posición absoluta de la existencia del otro".<sup>183</sup> Por "dictadura de la representación", aclara Ricoeur, se debe entender el traslado del modelo de la constitución de la cosa (*Dingkonstitution*) al de la captación de la realidad del otro; de manera muy semejante a la postura de Levinas, Ricoeur intenta mostrar que la fenomenología husserliana erró en su concepción del otro al no tomar en cuenta que su sentido fundamental no se ofrece en el campo de la percepción primaria del *ego*; el otro no es una cosa (*Dinge*) a pesar de que su cuerpo puede ser percibido como tal. La clave para salir de esta "cosificación" del otro es la aprehensión analogizante.<sup>184</sup> A pesar de las dificultades que presenta dicha vía, Ricoeur cree que en el campo de las relaciones pre-teóricas opera de manera tácita un razonamiento analógico, especialmente en el caso de la experiencia del otro, aun antes de que éste sea tematizado como una cosa dentro de mi horizonte de experiencia mundana. Es aquí donde Ricoeur introduce a Kant; la percepción del otro ¿se da de manera primigenia por medio de una constitución objetual, o por medio de una consideración práctica que ya anuncia la analogía? Según Ricoeur, la presencia del otro, es ya, de entrada, ética y esta situación queda expresada en la noción kantiana de "respeto" (*Achtung*). "La 'cosa' aparece como objeto de mi deseo en el orden de los medios; la 'persona' aparece frente a frente [*vis-à-vis*] ante mi voluntad en el orden de los fines en sí".<sup>185</sup> De manera que la oposición entre "cosa" y "persona" es una diferencia existencial —ni óptica ni ontológica—, o mejor dicho: ética. El límite que establece la noción de persona a las pretensiones del *cogito* no son epistémicas (punto de vista especulativo), ni relativas a un hacer (punto de vista empírico), sino ético-prácticas.

---

*culpabilidad*, "El hombre labil" (*L'homme faillible*) que en castellano apareció junto con la segunda parte, "La simbólica del mal" (*La symbolique du mal*), Ricoeur recurre a Kant —y a Jean Nabert— para señalar las determinaciones que dan cuenta de la condición finita, labil, del hombre; es lo que llamó, en un tono tal vez demasiado dramático, la "patética de la miseria" (cf. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1986, pp. 30-38.) Sobre la concepción ricoeuriana de la antropología filosófica y su relación con la hermenéutica cf. D. Rasmussen. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971. En *Sí mismo como otro* y en diversos ensayos ético-jurídico-políticos de los años 80's y 90's, Kant se convierte en un interlocutor privilegiado, ya sea a través de la codificación que hace Ricoeur de la ética kantiana como modelo "deontológico" de racionalidad, o bien a través de las discusiones con los representantes actuales del neokantismo ético y jurídico como John Rawls y Jürgen Habermas. La relación entre Kant y Ricoeur ha sido estudiada detalladamente por la filósofa estadounidense P. S. Anderson. *Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will*. Scholars Press, Atlanta, 1993.

<sup>182</sup> P. Ricoeur. "Kant et Husserl", en *Kant-Studien*, 46 (1954/55), p. 44.

<sup>183</sup> P. Ricoeur. "Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne", p. 381.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 389.

“La fuerza del análisis kantiano [radica en que] el reconocimiento de la existencia del otro es correlativo de la doble instancia del deber ser y de la racionalidad en tanto que práctica”.<sup>186</sup> La noción de respeto implica que en el aparecer del otro se está limitando las pretensiones de la razón teórica y se asume esa presencia como en fin en sí mismo. No hay presencia del otro al margen de su estatuto ético; o en otros términos: el otro es ético o no es nada. “Hay un núcleo de alteridad originariamente constituido por el respeto”.<sup>187</sup> Desde esta perspectiva, Ricoeur plantea una revisión crítica del análisis husserliano del otro, problemática hacia la cual convergen todos los aspectos de la fenomenología,<sup>188</sup> pues el kantismo —y no ciertamente el expuesto en la *Crítica de la razón pura*, sino en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*—, permite plantear una cuestión que aparentemente Husserl no logró vislumbrar: el carácter intrínsecamente ético de la presencia del otro.<sup>189</sup> “Es aquí donde se propone un retorno a Kant. No para perfeccionar una descripción del aparecer del otro, sino para comprender el sentido de la *existencia* que se anuncia en este aparecer”.<sup>190</sup> Lo que plantea Ricoeur —desde Kant— es una crítica al programa husserliano de una fenomenología trascendental, precisamente en el punto en que el modelo reflexivo, al menos en su aspecto especulativo, llega a su límite: el solipsismo. La ética sería, desde esta perspectiva, la imposibilidad del solipsismo, pues el aparecer mismo del otro enfrenta a la consciencia con un *tu* y no con una cosa, incapaz de exigir dignidad. “La gloria de la fenomenología es haber elevado a la dignidad de ciencia, por la reducción, la investigación del aparecer. Pero la gloria del kantismo es haber coordinado la investigación del aparecer con la función límite del en sí con la determinación práctica del en sí como libertad y como unidad de personas. Husserl *hace* la fenomenología. Pero Kant la *limita* y la *funda*”.<sup>191</sup>

A pesar de que tanto Levinas y Ricoeur se apropian de ciertos aspectos de la filosofía kantiana para realizar una crítica interna de la fenomenología, hay que reconocer que ambos no toman en cuenta el gran interés que mostró Husserl por las cuestiones éticas; basta con revisar los cursos impartidos por Husserl desde el inicio de su carrera docente (1889/90, curso “Ética”, manuscrito F I 20) hasta principios la década de 1920 (*Sommersemester* 1924, curso “Problemas fundamentales de la ética”, manuscrito F I 24 d),<sup>192</sup> en los cuales centró su atención muchas veces en la *Crítica de la razón práctica*. En este punto, comparto la opinión del fenomenólogo español Javier San Martín respecto a esta problemática: “La cuestión de la ética de Husserl es posiblemente el tema que menos atención ha merecido dentro de la fenomenología. Es un tópico sumamente extendido que Husserl es un filósofo teórico, centrado en problemas del conocimiento y que apenas se preocupó de la

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>188</sup> P. Ricoeur. “Kant et Husserl”, p. 63.

<sup>189</sup> “Kant n’a-t-il pas, par là, montré les limites non seulement des prétentions du phénomène, mais les limites de la phénoménologie elle-même?”. *Ibid.*, p. 67.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>192</sup> A. Roth. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanskripte*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1960, p. X.

ética".<sup>193</sup> El problema de la ética es, pues, central en la fenomenología y sólo una visión fuertemente influida por Heidegger y la filosofía existencial, como es el caso de Levinas y Ricoeur, explica esta falta de interés por las investigaciones éticas husserlianas. De hecho, no hace falta consultar los manuscritos conservados en la Universidad de Lovaina para mostrar el profundo interés de Husserl por la ética y especialmente por Kant, pues en diversos escritos posteriores a la primera Guerra es patente el tono ético de muchas de sus formulaciones.<sup>194</sup> Por ejemplo, en el curso titulado *Filosofía primera* (1923/24) habla de una "epojé ética universal".<sup>195</sup> La ética de Husserl está planteada desde la perspectiva de su fenomenología trascendental y por ello mismo es indisociable de los supuestos básicos del análisis intencional.<sup>196</sup>

La ontología de la socialidad es, para Husserl, una profundización de la elaboración del *a priori* de correlación entre el objeto de experiencia y sus modos subjetivos de donación. La relación con el otro no es una simple consecuencia de la individuación del sujeto, sino una dimensión esencial de ella en la medida en que el sujeto está ya siempre en relación con los otros hombres. Mostrando que la constitución del mundo es una obra comunitaria [*communautaire*], Husserl piensa en una inter-individualidad en la cual el yo y el otro yo se individualizan en un mismo movimiento.<sup>197</sup>

Aunque Levinas y Ricoeur parten de una crítica a la fenomenología de Husserl, tanto en lo que respecta a la primacía fundacionalista y epistémica del *cogito* como a los análisis de la experiencia del otro, hay profundas diferencias en lo que respecta a su concepción del estatuto ético de la subjetividad que serán analizadas más adelante, pero desde ahora cabe señalar que el papel que juega la reflexión como mediación en la constitución del sujeto es el punto de conflicto entre estas dos teorías de la subjetividad que buscan no ser sobrepujadas por su herencia fenomenológica.

---

<sup>193</sup> J. San Martín. "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920", en *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte*, p. 279.

<sup>194</sup> Algunos de los textos husserlianos sobre ética se encuentran publicados en la colección Husserliana: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hua XXVIII, 1988; y *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hua XXVII, 1988.

<sup>195</sup> E. Husserl. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen reduktion*. Hua VIII, 1956, p. 319.

<sup>196</sup> G. Hoyos Vázquez. "Die phänomenologische Ethik und die moralischen Gefühle", en B. Waldenfels e I. Därmann (editores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, pp. 121-129.

<sup>197</sup> E. Housset. *Personne et sujet selon Husserl*. PUF, París, 1997, p. 107. Esta formulación de la ontología social y del proceso de individuación que le es inherente, inmuniza a Husserl, a mi parecer, de las críticas hermenéutico-lingüísticas como veremos enseguida. Comparece lo dicho por Housset con los "Fragmentos de ética" de G. H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 381-390. Sobre esta temática cf. la magnífica obra de R. Toulemon. *L'essence de la société selon Husserl*. PUF, París, 1962; y la relativamente más reciente de J. G. Hart. *The Person and the Common Life. Studies in the Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.

Filateto: No me resulta fácil concebir que algo pueda pensar y no sienta lo que piensa.

Teófilo: Éste es, sin duda, el meollo del asunto.

G. W. Leibniz

*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*

Según esto, no me conozco tal y como soy, sino sólo como me represento a mi mismo.

I. Kant

*Crítica de la razón pura*

#### § 14. La “metafísica de la subjetividad” como obstáculo epistémico

Es sobradamente conocido, tanto así que se ha convertido ya en un lugar común, afirmar que con Descartes inician dos cosas sumamente importantes tanto desde un punto de vista histórico como filosófico: la “modernidad” y la llamada “filosofía del sujeto” o “filosofía de la conciencia”, acontecimientos que suelen considerarse como dos aspectos de un único fenómeno.<sup>1</sup> “La modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con el acontecimiento de la subjetividad”.<sup>2</sup> Un buen ejemplo de esta opinión lo podemos encontrar en Hegel; en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* señala: “Con él [Descartes] entramos en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la razón. Aquí podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin como el navegante después de una larga travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”<sup>3</sup> La pregunta por la

---

<sup>1</sup> D. Judovitz. *Subjectivity and Representation: The Origins of Modern Thought in Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

<sup>2</sup> A. Renaut. “Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet”, p. 69.

<sup>3</sup> “Mit ihm [Descartes] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiss, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‘Land’ rufen”. G. W. F. Hegel. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, en *Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, XX, p. 120.

subjetividad sólo aparece como tal con la modernidad: “El *cogito ergo sum*, ‘pienso, luego soy’, no tiene ningún sentido para un griego”.<sup>4</sup> La modernidad no designa únicamente un fenómeno ligado a determinados sucesos históricos; la palabra “moderno” aparece en el siglo XIV y fue posteriormente utilizada para designar el periodo que abarca de la caída de Constantinopla a la toma de la Bastilla (1453-1789). En alemán se habla de moderno en un doble sentido: *Moderne* y *Neuzeit*, siendo este último término el que expresa esa dimensión de novedad temporal con respecto al pasado que indica ya cierto sentido de ruptura.<sup>5</sup> Si en la historiografía la “modernidad” sirve como concepto histórico para situar la era contemporánea (postbastillana) frente a la Antigüedad o a la Edad Media, la modernidad desde una perspectiva filosófica significa, ante todo, la irrupción del concepto de autonomía con respecto al ejercicio de la razón.<sup>6</sup> En la modernidad se habría producido, en opinión de Hans Blumenberg y Bernhard Waldenfels, una transformación radical del orden medieval cuyas determinaciones ya habían sido señaladas por Hegel: la introducción de la razón y de la subjetividad como principios de lo real. El espacio teórico en el que se sitúa la problemática del sujeto obedece a una crítica masiva a este vínculo entre razón y subjetividad; poder plantear de un modo distinto dicha relación es una tarea que una filosofía de inspiración tanto fenomenológica como hermenéutica debe asumir como prioritaria frente a la llamada “muerte del sujeto”.<sup>7</sup> Esta caracterización de la modernidad filosófica es aceptada generalmente por aquellos que se han ocupado de mostrar que las nociones de “sujeto” y “subjetividad” son “carentes de sentido”, o para decirlo en otra jerga más conocida, son nociones pertenecientes a esa gigantomaquia que Heidegger elaboró a partir de su crítica lectura de los presocráticos: la metafísica de la subjetividad.<sup>8</sup> Esta interpretación histórico-filosófica fue llevada a cabo por Heidegger desde finales de la década de 1920 y es una de las construcciones teóricas que más influencia ha tenido en el pensamiento filosófico durante el siglo XX.

A partir de su distanciamiento de la concepción de la ontología como ciencia originaria (*Urwissenschaft*) Heidegger elabora su crítica a la “metafísica de la subjetividad”. Sin embargo, la historia de la subjetividad que nos ofrece Heidegger es, en muchos aspectos, demasiado unilateral. Es necesario, como apunta Andrew Bowie, “repensar la historia del sujeto” para poder así mostrar la pertinencia de modelos alternativos de subjetividad que no queden atrapados en la “metafísica” del sujeto cuyo modelo básico es el cartesianismo.<sup>9</sup> Los textos más representativos de

<sup>4</sup> J.-P. Vernant. “El individuo en la ciudad”, en *Sobre el individuo*. Paidós, Barcelona, 1990, p. 40.

<sup>5</sup> B. Waldenfels. *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990, p. 15. Sobre la determinación temporal de la “modernidad” (*Modernität*) cf. H. Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1966.

<sup>6</sup> P. Ricoeur. “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, en *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, pp. 940-953.

<sup>7</sup> Una interesante exposición global de la cuestión puede consultarse en H. Nagl-Docekal y H. Vetter (editores). *Tod des Subjekts?* Oldenburg, Viena, 1987; y R. Cristin. “Resenti pubblicazioni sui tema della soggettività”, en *Aut Aut*, (1995), núm. 245, pp. 133-145.

<sup>8</sup> Sobre esta filosofía de la historia que el neoestructuralismo desarrolló a partir de Nietzsche y Heidegger cf. A. D. Schrift. *Nietzsche's French Legacy: a Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995.

<sup>9</sup> A. Bowie. “Rethinking the History of the Subject. Jacobi, Schelling, and Heidegger” en S. Critchley y P. Dews (editores). *Deconstructive Subjectivities*. State University of New York Press, Albany. 1996,



esta crítica heideggeriana son el ensayo “La época de la imagen del mundo” y los dos volúmenes del *Nietzsche*. Todavía en 1928 Heidegger se empeñaba en elaborar una teoría de la subjetividad alternativa a la ofrecida por la filosofía moderna;<sup>10</sup> por ello vamos a insistir en la importancia de la hermenéutica de la facticidad como el primer intento —y tal vez único— por construir una explicación postrascendental de la subjetividad. “Es incuestionable que una vez acabada la redacción de *Ser y tiempo*, bajo la gran influencia de Max Scheler, Heidegger se atrevió a abordar problemas de la metafísica propiamente dicha. La célebre lección inaugural del 24 de julio de 1929 titulada *¿Qué es metafísica?*, marca el punto de partida de esta interrogación nueva”.<sup>11</sup> La elaboración de una “ontología fundamental”, como crítica a la concepción occidental del hombre, es la respuesta que Heidegger esbozó a partir de su relectura crítica tanto de Aristóteles como de Husserl, tratando de proponer un modelo de subjetividad distinto a la tradición metafísica y humanista.

Toda idea de “sujeto” —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— lleva *ontológicamente* la posición del *subjectum* (*hypokeimenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” [*Seelensubstanz*] o la ‘cosificación de la conciencia’ [*Verdinglichung des Bewusstseins*] [...] No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones ‘vida’ [*Leben*] y ‘hombre’ [*Mensch*], para designar al ente que somos nosotros mismos”.<sup>12</sup>

La crítica a la noción de sujeto por parte de Heidegger, no es solamente resultado de una inflexión en torno a la crisis de los modelos trascendentales, puede considerarse también como un programa de investigación que busca una renovación radical de las raíces culturales de Occidente que se han desgarrado de su origen.<sup>13</sup> Esta filosofía del ser —que es también una filosofía de la historia— explica los fundamentos de una época, la moderna, y su figura esencial, el sujeto.

En efecto, la modernidad va a ser leída como constituyendo *de parte en parte* la época de la subjetividad, hasta el punto de que Heidegger se esfuerza en mostrar cómo *todas* las caras de esa modernidad son de hecho “consecuencias” (*Folgen*) de esta llegada del hombre a la posición de sujeto. No insisto sobre esta primera toma de partido por la homogeneización, que consiste en reunir la totalidad de los aspectos del mundo en torno al surgimiento de la subjetividad: de la entrada del arte en el

---

pp. 105-126.

<sup>10</sup> J.-F. Courtine. “Phénoménologie et science de l’être”, en *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 187-205.

<sup>11</sup> J. Greisch. *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de “Sein und Zeit”*. PUF, Paris, 1994, p. 3. Por ello considero, al igual que Greisch, que es incorrecto atribuir a los escritos anteriores a *Ser y tiempo* preocupaciones metafísicas tal y como lo sostiene Robert Brisart en *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l’époque de “Sein und Zeit”*. Faculté de Saint-Louis, Bruselas, 1991. El término “metafísica” —como objeto de explícito de estudio— aparece por primera vez en 1929, en la conferencia citada y en el curso de invierno de ese mismo año: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, 1983.

<sup>12</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 10, p. 71.

<sup>13</sup> D. Janicaud. “The Question of Subjectivity in Heidegger’s *Being and Time*”, en S. Critchley y P. Dews (editores). *Deconstructive Subjectivities*, pp. 47-57.

horizonte de la estética al desarrollo del motor diesel, de la aparición de la sociedad de consumo al proceso de mundialización de las guerras y al totalitarismo, todo está referido al reino de la subjetividad o, lo que viene a ser lo mismo, *al desarrollo del humanismo*, el cual no constituye aquí más que la expresión *cultural* de la instalación *filosófica* del hombre como sujeto.<sup>14</sup>

Este diagnóstico de lo moderno encontró fructíferas resonancias, especialmente en aquellos sectores de la filosofía continental que de frente a los grandes programas de fundamentación de corte trascendental —neokantismo, positivismo lógico, fenomenología y marxismo—, plantearon una revisión total de los supuestos bajo los cuales se había sostenido el ejercicio teórico en Occidente. Una situación análoga se produce en la filosofía anglosajona que por simple comodidad podemos llamar “filosofía analítica”. Después del periodo en que dominó la concepción de una filosofía reducida al análisis de las estructuras lógicas de las proposiciones, gracias a la influencia de las ideas del Círculo de Viena en el pensamiento inglés de entonces, la filosofía analítica se nutrió del giro “pragmático” debido nuevamente a Wittgenstein —*Investigaciones filosóficas*— al que le siguieron las obras de Austin, Anscombe, Searle, etc., la llamada filosofía del lenguaje ordinario.<sup>15</sup> Hay que señalar la importancia que tuvo la crítica de Karl Popper, otrora simpatizante del neopositivismo, al principio de verificación, dogma sobre el cual se erigió el edificio teórico de esta primera filosofía del lenguaje. Sobre estas dos tradiciones —la analítica y fenomenológica— escribió Michael Dummett:

Frege fue el patriarca (*grandfather*) de la filosofía analítica, Husserl el fundador de la escuela fenomenológica, dos movimientos filosóficos radicalmente diferentes. En 1903, ¿qué significaban ellos para cualquier estudiante alemán de filosofía que conociera el trabajo de ambos? No, ciertamente, dos pensadores astutos que se enfrentan: más bien como sorprendentemente cercanos en temáticas, a pesar de algunas divergencias de intereses. Ellos podrían ser comparados con el Rin y el Danubio, que cercanos uno del otro siguen cursos paralelos y aproximados, únicamente para tomar direcciones totalmente diferentes y desembocar en distintos mares.<sup>16</sup>

La crítica de la subjetividad también encontrará su razón de ser en la filosofía analítica y será precisamente en esta temática donde confluirá con tradiciones tan distintas como el estructuralismo y la hermenéutica.<sup>17</sup> La crítica del sujeto trascendental se va a presentar en dos versiones: desde la configuración simbólica de la experiencia de mundo —el lenguaje—, o bien desde aquellas instancias que

<sup>14</sup> A. Renaut. *La era del individuo*, pp. 36-37.

<sup>15</sup> M. Dummett. “¿Puede y debe ser sistemática la filosofía analítica?”, en *La verdad y otros enigmas*. FCE, México, 1990, pp. 534-556.

<sup>16</sup> M. Dummett. *Origins of Analytical Philosophy*. Duckworth, Londres, 1993, p. 26. Para una comparación entre estas tradiciones cf. K.-O. Apel. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Netherlands, 1967, pp. 35ss.

<sup>17</sup> “Die These vom ‘Tod des Subjekts’ war eine Zeitlang Gemeingut sowohl der klassisch-sprachanalytischen Philosophie (eines gewissen Wittgenstein, Gilbert Ryles, der harten Behavioristen und der eliminativen Materialisten) als auch der von Nietzsche, Heidegger und von Strukturalismus sich herschreibenden französischen philosophie (vor allem Derrida)”. M. Frank. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, p. 159.

cuestionan una presencia de sí inmediata y absoluta —las pulsiones—. Esta segunda vía será explorada por las tendencias más radicales de la escuela fenomenológica; la afinidad entre hermenéutica y filosofía analítica radica en la centralidad que juega en sus planteamientos una filosofía del lenguaje concebida como crítica de las ilusiones de la metafísica. Aquí encontramos una profunda coincidencia entre estas tradiciones, precisamente en la problemática en torno al estatuto tanto epistémico como ontológico del sujeto que ya había preocupado a Schleiermacher<sup>18</sup> y que encontramos también en Wittgenstein.<sup>19</sup> no existe una facultad de pensar, sentir o representar pre-lingüística, independiente del lenguaje; la imposibilidad de un lenguaje privado radica aquí; es lo que Donald Davidson ha llamado “el mito de lo subjetivo”.<sup>20</sup> Poder distinguir entre diversas sensaciones y diferenciarlas en el tiempo y en el espacio supone ya un sistema lingüístico.

Para Ernst Tugendhat la filosofía analítica supliría las pretensiones de una filosofía primera asociada a la figura de la subjetividad por medio de una clarificación de la significación de los conceptos y de las proposiciones; sin embargo, esta pretensión más que revocar el proyecto de un pensar metafísico se sitúa en la su lógica más íntima: “La idea tradicional de una disciplina filosófica fundamental en tanto que ontología no sobrevive sino únicamente a través de la idea de una semántica formal”.<sup>21</sup> Pese a esta concepción univocista y esquemática del lenguaje que nos presenta Tugendhat, la importancia de la crítica a la metafísica y, especialmente, a la concepción del sujeto que ella supone, establece un puente con las preocupaciones de la hermenéutica y la fenomenología: la concepción del lenguaje como una estructura de significación que opera al margen de la voluntad de los individuos. “El sujeto trascendental no es más el autor de los efectos de sentido, sino él mismo es un efecto del esquematismo lingüístico”.<sup>22</sup> No accedo a los contenidos de mis propios estados de conciencia sino únicamente por medio de la representación lingüística de los mismos. La *propositional attitude* es la expresión básica de toda conciencia de sí. “La prueba del carácter proposicional de toda conciencia intencional confiere al programa analítico de una teoría de la proposición un valor histórico suplementario: lo mismo que la cuestión de la ontología, del ente en cuanto ente, la cuestión de la conciencia se resuelve en la comprensión de la proposición”.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> M. Potępa. “Die Frage nach dem Subjekt in der Hermeneutik Schleiermachers”, en M. Frank, G. Raullet y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*, pp. 128-143.

<sup>19</sup> J. Benoist. “Le sujet dans le langage: Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1999), núm. 4, pp. 565-581.

<sup>20</sup> D. Davidson. “El mito de lo subjetivo”, en L. Valdivia y E. Villanueva (compiladores). *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*. UNAM, México, 1987, pp. 13-29.

<sup>21</sup> E. Tugendhat. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976, p. 7.

<sup>22</sup> M. Frank. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, p. 159.

<sup>23</sup> E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 103.

## § 15. El sueño antropológico

La interpretación heideggeriana del desarrollo de la filosofía occidental ofreció una justificación epistemológica a toda una generación de filósofos para pensar desde otros supuestos (la lingüística, la antropología y el psicoanálisis) los problemas que habían ocupado a esta disciplina desde Descartes. Lo que podríamos denominar, con Renaut y Ferry, la “estructura intelectual de los sesentas” posee —según estos autores— al menos cuatro características que encontraremos con variaciones más o menos importantes en el pensamiento postmetafísico: 1) el fin de la filosofía; 2) el paradigma de la genealogía; 3) la disolución de la idea de verdad; y 4) la historización de las categorías y el fin de toda referencia universal.<sup>24</sup> No creo que sea atrevido sostener que la cuestión del sujeto —como sujeto de conocimiento, sujeto práctico, sujeto de la historia— haya sido el núcleo de todos los planteamientos filosóficos en la modernidad. “La noción de sujeto —la oposición del sujeto al objeto y su relación con él, la especificidad de esta relación, irreductible a relaciones como reunión, igualdad, acción, pasión, causalidad— caracteriza la filosofía moderna”.<sup>25</sup> Esta situación cambió radicalmente durante la década de 1960, podríamos decir con Kuhn que hubo un cambio de “paradigma”: en las ciencias humanas, gracias a un conjunto de factores culturales, filosóficos y políticos, el “problema” del sujeto dejó de serlo.<sup>26</sup> El sueño de la razón ha sido también el sueño del humanismo, o como lo llama Foucault, el “sueño antropológico”. “Nietzsche encontró de nuevo el punto en que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre”.<sup>27</sup> Una de las consecuencias más importantes de la crítica del sujeto que hemos venido describiendo es la crisis de la noción de subjetividad y de racionalidad que venía operando en la modernidad: la concepción de una entidad dotada de conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) y, por ello mismo, de autonomía.

Uno de los planteamientos fundamentales de la filosofía moderna es la extendida convicción de que la filosofía es la forma del pensamiento que comienza con la certeza de la autoconciencia. Esta forma de pensamiento, que fue introducida por la revolucionaria obra de Descartes y universalizada por Leibniz, alcanza su más alta expresión —después del *intermezzo* del empirismo— en la filosofía de Kant y

<sup>24</sup> A. Renaut y L. Ferry. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*, pp. 40-51.

<sup>25</sup> E. Levinas. “Martin Heidegger et l'ontologie”, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 53.

<sup>26</sup> “Ou ‘ça parle’ l'homme n'existe plus”. M. Foucault, “L'homme est-il mort?”, en *Ans*, 15 de junio de 1966. La polémica sobre “marxismo y humanismo” entre Louis Althusser y algunos representantes del partido comunista francés —Roger Garaudy— señala el agotamiento del humanismo marxista y el inicio de las corrientes antihumanistas que apelando a la idea de “ciencia” (en su sentido estructuralista) critican al humanismo filosófico como ideológico: “Para nosotros el humanismo no puede ser sino una ideología de clase”. L. Althusser. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI, México, 1968, p. 191.

<sup>27</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 1995, p. 332.

especialmente en la de Fichte. Para estos pensadores la subjetividad deviene el principio deductivo que establece el sistema del conocimiento.<sup>28</sup>

El recurso al lenguaje es una referencia común para realizar una revisión del alcance y legitimidad de la filosofía para postular conceptos como “sujeto”, “autoconciencia”, “yo”, etc. Este “giro lingüístico” ha permitido situar un conjunto de problemas en torno a lo que Kant llamó “crítica de la razón” en términos de una “metacrítica sobre el purismo de la razón” expresada emblemáticamente por Hamann: “La razón es lenguaje, *lógos*”.<sup>29</sup> En Nietzsche la crítica al sujeto en términos pulsionales se conjuga con una variante psicológica que encontraremos más tarde en el psicoanálisis freudiano, pero será la apelación a la instancia lingüística de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos lo que unirá a las diversas tendencias que pugnan por deconstruir la figura de la subjetividad. Baste con pensar en la obra de Ferdinand de Saussure y su apropiación por parte del movimiento estructuralista; un buen ejemplo es la tesis de Jacques Lacan sobre el inconsciente —el verdadero ser del sujeto— como estructura simbólica, es decir, como lenguaje. La íntima conexión entre los análisis de Saussure con los de Lacan, así como los del último Wittgenstein con los de la hermenéutica filosófica, apuntan a un mismo asunto: la dependencia del acto individual del habla con respecto a una totalidad o sistema de significados.<sup>30</sup> La superación del solipsismo se plantea a través de las radicalizaciones dialógicas implícitas en el pensamiento postidealista; el sujeto es una relación y como tal sólo es pensable en el marco de un mundo simbólicamente estructurado. “Decir ‘el yo’, ‘el tú’ parece que por lo menos desde Wittgenstein no nos está permitido ya. Pero también Heidegger señala en la misma dirección de que en estos giros se encuentra una sustantivización mistificadora que obstaculiza, consecuentemente, el camino hacia los verdaderos problemas”.<sup>31</sup>

La presencia de Saussure la encontramos en las distintas expresiones de la filosofía francesa que, de frente a la herencia de las filosofías del sujeto, toman distancia de los postulados del humanismo clásico; pero será en el ámbito de la antropología, la etnología, la lingüística y el psicoanálisis donde la obra de Saussure cobrará un lugar central, tanto así que Claude Lévi-Strauss no tuvo empacho alguno en señalar que su obra era una transposición de los planteamientos de Saussure al ámbito del estudio de la sociedad, tesis que encontramos en el *Curso de lingüística general*: “[Hay que] considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos”.<sup>32</sup> La insistencia de Husserl por elaborar una teoría de la significación en la que el papel central recae en el acto donador originario de la intencionalidad, es un ejemplo de los procedimientos de las filosofías de la conciencia por atribuir el sentido a la actividad constitutiva de un sujeto trascendental que se encuentra al margen de un sistema lingüístico. Desde esta perspectiva no es extraño que la crítica del sujeto en

<sup>28</sup> M. Frank. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, p. 79.

<sup>29</sup> J. G. Hamann citado por C. Lafont. *La razón como lenguaje*, p. 23.

<sup>30</sup> La afinidad entre fenomenología, hermenéutica y filosofía del lenguaje ya fue destacada por Gadamer. “Este es el motivo por el que el concepto de los ‘juegos lingüísticos’ de L. Wittgenstein me resultó muy natural cuando tuve noticia de él”. H.-G. Gadamer. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sigüeme, Salamanca, <sup>4</sup>1991, p. 19.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer. *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 20.

<sup>32</sup> F. de Saussure. *Curso de lingüística general*. Alianza, Madrid, 1995, p. 34.

términos de crítica al humanismo sea un tema común a las tendencias estructuralistas, pues asumen como una cuestión superada los problemas que habían ocupado a las tendencias humanistas de la filosofía existencial, fenomenológica y marxista. Esto es evidente si se hace una revisión histórica del desarrollo de la filosofía francesa de la postguerra hasta finales de la década de 1960. Los temas que compartían la filosofía existencial y el marxismo —el hombre como motor de la historia, la existencia como proyecto de vida, la libertad como estructura ontológica, etc.— serán rechazados en conjunto por el estructuralismo. No somos libres porque estamos determinados por estructuras que en sus distintos procesos producen los ámbitos en los cuales el individuo se torna sujeto; únicamente desde esta perspectiva cabe alcanzar un conocimiento de lo humano pero se trata de su propia supresión al convertirse en objeto del análisis estructural. Quien mejor expresó esta tesis fue Louis Althusser: "Sólo se puede conocer algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre".<sup>33</sup> Compartiendo esta postura Lévi-Strauss consideró al existencialismo "el último refugio de un humanismo trascendental para hacernos recuperar la ilusión de la libertad".<sup>34</sup> Negar que el sujeto pueda asumir un papel en la constitución del sentido es una tesis que se opone directamente a las filosofías clásicas del sujeto en las que la centralidad del conocer recaía en una subjetividad que establecía las condiciones de posibilidad del propio conocimiento. No obstante, el neoestructuralismo, al que cabe, no sin cierta reserva, considerar como una modalidad más de las filosofías de la diferencia,<sup>35</sup> no rechaza al sujeto en cuanto tal, se trata de una postura metodológica o epistemológica que da primacía a las estructuras, los sistemas o códigos frente a las tesis desarrolladas por la fenomenología clásica, el existencialismo y, en general, por las filosofías que postularon un sujeto constituyente. Para Husserl es innegable que la subjetividad trascendental dota de significado a todas las cosas incluido el cuerpo propio, la persona, los otros y, en fin, al mundo social en general tal y como lo desarrolló, por ejemplo, Alfred Schutz en una sociología fenomenológica inspirada en Max Weber y en el propio Husserl. De ahí la necesidad de disolver al sujeto en las diversas estructuras (lingüísticas, económicas, políticas, ideológicas, etc.).<sup>36</sup> Por ello indica Ricoeur en sus lecciones sobre *Ideología y utopía* respecto a Althusser y su escrito *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*: "Althusser escribe 'constituir' entre comillas porque éste es el lenguaje de Husserl. La fenomenología del yo entra dentro del concepto de ideología en la medida en que define la ideología; la ideología es humanismo, el humanismo reposa en el concepto de sujeto y es la ideología lo que constituye al sujeto. La ideología y el sujeto son recíprocamente constitutivos".<sup>37</sup> Esta misma tesis la encontramos en la filosofía de Heidegger —no

<sup>33</sup> L. Althusser. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 1969, p. 190.

<sup>34</sup> C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1964, p. 380.

<sup>35</sup> Una excelente exposición de esta temática se encuentra en F. Laruelle. *Philosophies de la différence*. PUF, París, 1986.

<sup>36</sup> Sin embargo, esta lectura de la fenomenología y el existencialismo deja de lado que tanto para Husserl como para Merleau-Ponty y Sartre, el sujeto no era una tesis sino un problema, al igual que en las filosofías clásicas del sujeto. De ahí la gran preocupación de Husserl por el problema de la alteridad, de Merleau-Ponty por la experiencia vivida y el cuerpo, y del primer Sartre por el "pre-cogito".

<sup>37</sup> P. Ricoeur. *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 181. Ricoeur se refiere al siguiente

por nada es uno de los mentores intelectuales del neoestructuralismo—. <sup>38</sup> En *Ser y tiempo* mostró que los seres humanos se constituyen a través de prácticas situadas histórica y culturalmente; estas prácticas ofrecen un trasfondo de sentido que nunca se muestra completamente y no puede asumirse como resultado de alguna actividad reflexiva. El saber se torna algo pre-temático que opera sobre dicho fondo de significados y dota a los individuos de una comprensión previa de las cosas y de la capacidad para poder vincularse efectivamente con el mundo, los otros y consigo mismos; alcanzar claridad para comprender adecuadamente este conglomerado de significados es un trabajo de interpretación y su método es denominado “hermenéutica”. Las distintas expresiones del estructuralismo rechazan la primacía que se le había dado a la conciencia y a su actividad sintética (llámese “razón”, “entendimiento”, “representación”, etc.) como lugar donde la significación acontece para poder así establecer la tesis de un inconsciente estructural que conforma el referente último por medio del cual el ser humano organiza su mundo. <sup>39</sup> Existe una coincidencia, desde la perspectiva de la crítica y no tanto del método, entre una hermenéutica crítica (Ricoeur), una fenomenología renovada (Levinas) y el neoestructuralismo: negación del fundacionalismo epistémico, rechazo de la teoría del espectador, cuestionamiento de la idea de conciencia autónoma y, en fin, incapacidad del sujeto de superar totalmente los contextos en los que se sitúa. <sup>40</sup> El fin del sueño antropológico significa pensar desde el vacío que deja la muerte del hombre, es decir, pensar un humanismo no metafísico o, en términos de Levinas, un humanismo del otro hombre. “Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que, por fin es posible pensar de nuevo”. <sup>41</sup>

## § 16. La crítica arqueo-genealógica

“Es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna. Por el contrario, para la Edad Media, lo

---

pasaje del ensayo de Althusser: “Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología en tanto que toda ideología tiene por función (función que la define) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos”. L. Althusser. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Posiciones*. Grijalbo, México, 1977, p. 121.

<sup>38</sup> Sobre la importancia del pensamiento heideggeriano en autores como Lacan, Sartre, Levinas, Foucault, Derrida, etc., cf. D. Janicaud. *Heidegger en France I. Récit*. Albin Michel, Paris, 2001.

<sup>39</sup> C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Plon, Paris, 1958, p. 28. El debate de la hermenéutica de Ricoeur con el estructuralismo en la versión que presenta la antropología de Lévi-Strauss se encuentra en el ensayo “Estructura y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 31-60. Cf. C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur y otros participantes, “Réponses à quelques questions”, en *Esprit*, 31 (1963) núm. 11, pp. 628-653. Por su parte, Levinas expone su defensa de la subjetividad frente a las tesis del estructuralismo en *Humanismo del otro hombre*.

<sup>40</sup> Una excelente revisión histórica de la crítica de la filosofía francesa a la figura del sujeto se la debemos a M. Jay. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1994, especialmente los capítulos 6, 7 y 10 dedicados a Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard y Levinas.

<sup>41</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, pp. 332-333.

ente es el *ens creatum*, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema”.<sup>42</sup> El surgimiento del sujeto se establece a partir de la irrupción de la conciencia de sí como principio de certeza. La historia de Occidente se lee como la conformación progresiva de este principio y el momento fundante de su arqueología lo constituyen la identificación de Parménides entre ser y pensar, identificación en la que ya se definen un conjunto de significados determinantes para la filosofía tanto clásica como moderna. De Parménides a Platón, y de éste a Descartes, parece haber un proceso de consolidación que sólo adquirirá su forma más acabada con el idealismo alemán.<sup>43</sup> La ontología occidental se conforma por dos principios que, al menos desde Nietzsche y a través de las distintas expresiones del pensamiento “post”, han sido rechazados con insistencia; se trata de los principios de identidad y de razón suficiente a los que Heidegger dedicó grandes esfuerzos para mostrar su importancia en la consolidación del hombre como sujeto.<sup>44</sup> No es extraño, según esta lógica, que Heidegger afirme algo tan sorprendente como lo siguiente: “El comienzo de la metafísica que se observa en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del ‘humanismo’”.<sup>45</sup> Esta construcción teórica —la metafísica de la subjetividad— explica el derrotero del pensamiento desde Parménides hasta el existencialismo como un único movimiento que culmina con la instalación del hombre como sujeto y se resume en una tesis: la subjetivización progresiva del pensamiento occidental. Cuando Heidegger establece que lo propio de la modernidad es la actividad representadora del sujeto —tema que, como sabemos, Foucault analizará bajo la denominación de la “edad de la representación” ejemplificada en la obra de *Las meninas*—,<sup>46</sup> parte del hecho, según él presente en toda la filosofía moderna, de que todos los actos de esta subjetividad, sean prácticos, perceptivos, volitivos, axiológicos, etc., se resuelven en una estructura teórica que adquiere la forma predominante del juicio predicativo.

Todo querer y toda toma de posición, todos los “afectos”, los “sentimientos” y las “sensaciones” están referidos a algo querido, sentido, percibido. Aquello a lo que están referidos está así representado y remitido [*vor-und zugestellt*] en el sentido más amplio de estos términos. Por ello, todos los modos de comportamiento citados, no sólo el conocer y el pensar, están determinados en su esencia por el re-presentar que remite. Todos los modos de comportamiento tienen su ser en un re-presentar de ese tipo, son un representar de ese tipo, son representaciones, *cogitationes*. Los modos del

<sup>42</sup> M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, p. 89.

<sup>43</sup> M. Heidegger. *Der Deutsche Idealismus. Fichte, Hegel, Schelling und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA 28. Este curso, que corresponde al *sommersemester* de 1929, analiza detalladamente esta tesis.

<sup>44</sup> M. Heidegger. *Le principe de raison*. Gallimard, Paris, 1962, capítulo 6: “L’être et la raison”, pp. 112-143. Leibniz es, a juicio de Heidegger, quien logra realizar la idea moderna de subjetividad a través de su monadología.

<sup>45</sup> M. Heidegger. “La doctrine de Platon sur la vérité”, en *Questions II*, p. 466.

<sup>46</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, pp. 13-25. Vale la pena señalar una gran diferencia entre las interpretaciones de Heidegger y Foucault en torno al surgimiento del sujeto: la *âge classique* ilustrada por *Las Meninas* es, para Foucault, la edad de la representación pero no del hombre: en la representación no aparece el representador; éste únicamente advendrá con Kant. “Lo que constituye la paradoja central del cuadro [*Las Meninas*] es la imposibilidad de representar el acto de representación”. H. L. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. IIS, UNAM, México, 1988, p. 46.



comportamiento del hombre son experimentados, en su *ejercicio* y por su intermedio, como modos propios, como aquello en lo que *él mismo* se comporta en cada caso de tal o cual manera.<sup>47</sup>

La crítica de Kant al *cogito* cartesiano, que intenta replantear la sustancialidad del sujeto en la “unidad de apercepción trascendental”,<sup>48</sup> define la conciencia de sí como “el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones”.<sup>49</sup> Para Heidegger, la concepción sustancialista de la subjetividad, que Descartes hereda de la ontología medieval, no hace más que reformular la idea griega de la *ousía* como “presencia constante” (*ständige Anwesenheit*).<sup>50</sup> Distanciándose de esta concepción, Kant concebirá a la subjetividad como una relación; tener conciencia de sí es una percepción de uno mismo a través de un conocer que pone al sujeto como presente ante sus propias percepciones: reflexión. El yo es para sí tanto sujeto como objeto. Si pensamos al yo desde el modelo de la representación, tener conciencia de sí, implica, de hecho, un conocimiento de sí, estar presente para uno mismo,<sup>51</sup> Lacan y Foucault tratan de mostrar que esto es imposible; forma parte de las múltiples ilusiones a la que ha llevado las filosofías clásicas del sujeto. Heidegger redujo la determinación fundamental de la subjetividad a la representación (*Vorstellung*). Ser sujeto es ser-representador: “Todo *ego cogito* es *cogito me cogitare*; todo yo ‘represento algo’ al mismo tiempo ‘me’ representa, a mí, el que representa (delante de mí, en mí representar). Con una expresión que es fácilmente mal interpretable, todo representar humano es un representar-‘se’”.<sup>52</sup> No obstante, existen modelos no cognitivos de reflexión, es decir, modelos de conciencia de sí en los cuales no se opera una representación en el sentido descrito por Heidegger. La reflexión presente en la conciencia de sí es tácita, no es resultado de un conocimiento; se trata de cierta prerreflexión, de una conciencia de sí no posicional: “Hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano. Toda conciencia posicional del objeto es necesariamente no-posicional de sí”.<sup>53</sup> Estas teorías que abogan por la existencia de un *cogito* prerreflexivo son ignoradas por los herederos de las diatribas nietzscheano-heideggerianas contra el sujeto.<sup>54</sup> El

<sup>47</sup> M. Heidegger. *Nietzsche*, tomo II, p. 130.

<sup>48</sup> I. Kant. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1984, “Refutación del idealismo”, B 274-294.

<sup>49</sup> *Ibid.*, B 132.

<sup>50</sup> M. Heidegger. *Von Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. (Sommersemester 1930) GA 31, p. 52.

<sup>51</sup> Heidegger señala la íntima vinculación entre reflexión como “re-flejo” (*Rück-schein*) y re-presentar (*re-praesentatio*): “Reflexión es retro-flexión (*Rück-beugung*) y, en cuanto tal, la representación de lo presente llevada a cabo propiamente; propiamente: es decir, de manera tal que lo presente es remitido al re-presentante. El representar de lo representado que se retro-flexiona, se re-pone, es decir se remite a sí-de-antemano, representar en el cual lo representado se representa y es en cuanto tal y cual. Conforme a su esencia, la *repraesentatio* se funda en la *reflexio*”. *Nietzsche*, tomo II, p. 380-381.

<sup>52</sup> *Ibid.*, tomo II, p. 128.

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, “Conscience de soi et connaissance de soi”, en M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, p. 368. Cf. S. Priest. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in the Transcendence of the Ego*. Routledge, Londres, Nueva York, 1998, capítulo 2: “The Theory of the Formal Presence of the I”, pp. 18-91.

<sup>54</sup> Sobre este tema insistió J.-P. Sartre en *La trascendencia del ego*. Calden, Buenos Aires, 1968, inspirándose en el Husserl de las *investigaciones lógicas*. Señalo la importancia de este tema porque si se pretende buscar un modelo alternativo de subjetividad, es necesario mostrar que la crítica de

cuestionamiento del sujeto se da en el interior de la misma tradición reflexiva, pues la tesis de la autoconciencia como un supuesto indubitable está muy lejos de asumirse aporoblemáticamente. Esto lo encontramos ya en Descartes, pero será en la obra de Leibniz y especialmente en la de Kant donde alcanzará su punto álgido precisamente en la triple determinación de la subjetividad como *personalitas transcendentalis*, *personalitas psychologica* y *personalitas moralis*. A través de ella Kant trata de explicar cómo se puede dar, en términos de Leibniz, una relación entre la conciencia de sí y la percepción de esta misma conciencia. Kant reconocerá que una correcta explicación de la subjetividad no puede plantearse sin recurrir a un dualismo epistémico.

“Yo soy consciente de mí mismo”: éste es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como objeto. *Cómo es posible que yo, el “yo pienso”, me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de sí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un factum indudable*; pero ello muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que, como fundamento de posibilidad de un intelecto, conlleva la consecuencia de una total distinción respecto a todo otro ser animado —al cual no tenemos motivo para atribuirle la facultad de decirse “Yo” a sí mismo— y se extiende en una infinidad de representaciones y conceptos espontáneamente producidos.<sup>55</sup>

Sin embargo, la respuesta de Kant sigue lastrado la problemática ontológica de la que parte, a saber, considerar la autoconciencia desde el modelo epistémico sujeto-objeto, de manera que la única salida que se le presentó fue recurrir a la distinción, común a las filosofías del sujeto, entre lo trascendental y lo empírico, lo que le deja a merced de la crítica que Foucault realizó sobre este temática. “Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de *hombre*”.<sup>56</sup> Ya en una carta dirigida a Husserl con ocasión de una colaboración para la *Encyclopaedia Britannica*, Heidegger cuestionó la pertinencia de esta distinción para dar cuenta del problema de la subjetividad. “¿Qué significa ego absoluto a diferencia de lo puramente psíquico? ¿Cuál es la especie de ser de este ego absoluto —en qué sentido es *el mismo* que el yo fáctico; en qué sentido *no es el mismo*?”<sup>57</sup> Siguiendo esta misma línea crítica, Ambrosio Velasco ha indicado con precisión uno de los aspectos básicos del ataque de Heidegger al concepto de sujeto. “Una primera crítica a la noción tradicional de sujeto es precisamente que se piensa como un sujeto fuera del mundo. Esta crítica a la noción de sujeto aislado del mundo la reformula Heidegger en un plano epistemológico al analizar la idea kantiana de yo”.<sup>58</sup> En su lectura de la obra de Kant, Heidegger mostró que, pese a todo, la determinación de la

---

Nietzsche, Heidegger y Freud, más que cerrar dicha posibilidad ha permitido una nueva manera de plantearlo sin recaer en un humanismo metafísico.

<sup>55</sup> I. Kant. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Tecnos, Madrid, 1987, p. 31. Énfasis mío.

<sup>56</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, p. 310.

<sup>57</sup> M. Heidegger. “Carta a Edmund Husserl. 22/10/1927”, en E. Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. IIF, UNAM, México, 1990, p. 110.

<sup>58</sup> A. Velasco. “Sujeto, mundo y tradición”, en M. Aguilar Rivero (coordinadora). *Limites de la subjetividad*. Fontamara, UNAM, México, 1999, p. 158.

subjetividad como *persona* es la que más se acerca a la estructura básica de la existencia humana, pues la *personalitas moralis* se define por su actuar, y por una concepción no sustancialista de la subjetividad que es posible gracias a la acción práctica.<sup>59</sup> Es aquí donde se unen, de manera un tanto paradójica, Aristóteles y Kant.

Así, con crítica "arqueogenealógica"<sup>60</sup> del sujeto quiero designar a todas aquellas posturas que niegan su relevancia explicativa e identifican sin más filosofía del sujeto y humanismo,<sup>61</sup> pero también incluyo a aquellas posturas que más cercanas a la tradición analítica y a las ciencias sociales asumen como un cambio de paradigma el paso de la "filosofía del sujeto" a las teorías de la comunicación tomando como base los logros de la filosofía del lenguaje donde la interioridad epistémica del sujeto cartesiano es superada por las estructuras "ya siempre supuestas" de la interacción dirigidas al entendimiento. Con ello, se acepta sin más la evaluación heideggeriana de la modernidad: "Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo".<sup>62</sup> La "eutanasia del sujeto"<sup>63</sup> es el resultado de la filosofía neoestructuralista de la historia; de este modo, la crítica al sujeto es, paralelamente, una crítica al pensamiento y sociedad occidentales, a sus supuestos y a sus valores normativos. La exclusión del sujeto, su descentramiento, se convierte en una exigencia metodológica: a partir de la adopción de los resultados de la lingüística y el psicoanálisis en el campo de las ciencias humanas, se hace necesario sustituir de las explicaciones la idea de un sujeto considerado como autor de sus ideas y libre con respecto a sus actos y sus decisiones, por las nociones de sistema y estructura. Según esto, hay que poner en tela de juicio la pertinencia de la subjetividad humana; el "relevo" del sujeto por parte del pensamiento neoestructuralista obedece a un conjunto de factores que desde un punto de vista filosófico pueden describirse como una adaptación de la crítica de Nietzsche y

---

<sup>59</sup> "It is therefore not surprising that Heidegger claims for himself the Kantian determination of the practical subject: the person's Being an end in itself (*Selbstzweckhaftigkeit*), as it is laid out in the Kantian theory of the *personalitas moralis*, then becomes the most fundamental determination of human Dasein". F. Raffoul. *Heidegger and the Subject*. Humanities Press, New Jersey, 1998, p. 74. Cf. M. Heidegger. GA 31, § 3.

<sup>60</sup> Por "arqueología" entiendo, con Foucault, un método de análisis "puro de todo antropologismo", es decir, un método que ciertamente es afín al estructuralista en tanto en que ambos tratan de prescindir del elemento subjetivo o del punto de vista del sujeto en sus análisis a pesar de que, en *La arqueología del saber*, Foucault insiste en diferenciar su arqueología del método estructuralista; cf. H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *op. cit.*, pp. 74ss.

<sup>61</sup> Una sugerente crítica a la cuestión del humanismo en el pensamiento de Heidegger se encuentra en R. J. Berstein. "El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo", en *Perfiles filosóficos*. Siglo XXI, México, 1991, pp. 224-252. Aunque interesante, la lectura de Berstein desconoce los estudios que Heidegger dedicó a la *Ética Nicomaquea* (únicamente los alude con referencia a la opinión de Gadamer); sólo desde esta ignorancia lo puede acusar de dejar de lado la idea de *práxis*.

<sup>62</sup> M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo", p. 97. Ciertamente la interpretación que nos ofrece Heidegger de Descartes es cuestionable; para una visión distinta cf. G. Rodis-Lewis. *L'anthropologie cartésienne*. PUF, Paris, 1990.

<sup>63</sup> M. Frank. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, p. 142.

Heidegger a la filosofía en términos de análisis arqueológico, genealógico y lingüístico para escapar de “las tinieblas de la metafísica humanista”.<sup>64</sup>

El resultado más sólido de esta técnica es la obra de Foucault y el psicoanálisis de Lacan. En ambos, pero sobre todo en Foucault, la genealogía adopta la forma de una hermenéutica, una interpretación que no tiene fin, inspirada en el § 374 de *La gaya ciencia*: “El mundo se ha vuelto por segunda vez infinito para nosotros, por cuanto no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de interpretaciones infinitas”.<sup>65</sup> La genealogía nos lleva a aceptar la desaparición de un “sujeto del conocimiento” y, por ende, a sustituir la noción clásica de verdad (*adaequatio*) por una más conveniente: *aletheia*. Siguiendo a Nietzsche en su sentencia respecto a que “no existen hechos, sino únicamente interpretaciones”, Foucault sostendrá una hermenéutica de la disolución del sentido, una hermenéutica en la que opera el infinito malo de Hegel.<sup>66</sup> La historización de las categorías y la negación de todo referente universal son una de las consecuencias inmediatas del método genealógico; es necesario descifrar los discursos desde sus condiciones históricas concretas sin recurrir a ninguna idealización que conlleve a una ilusión metafísica.<sup>67</sup> De esta postura se deriva una tesis que se encuentra en consonancia con el análisis filosófico realizado por Heidegger bajo el título de “desmontaje” de la tradición occidental. Cada época desarrolla un conocimiento determinado de sus ámbitos de saber posibilitando así un conjunto de enunciados que permiten prácticas, discursos, instituciones, etc., es lo que Foucault llama “episteme”, y lo que Heidegger denominó “épocas del ser”. Este tipo de hermenéutica, que podemos llamar con Beuchot “equivoca”, se opone radicalmente a la que propone Ricoeur, pues en su teoría del texto y de la interpretación acepta que en el ámbito de las ciencias humanas no puede haber un método de verificación en el sentido de las ciencias naturales pero sí de validación. Retomando algunas tesis de E. D. Hirsch,<sup>68</sup> Ricoeur sostiene que existen reglas para llegar a una conjetura y reglas para validar la conjetura misma, procedimiento que implica una dialéctica entre explicar y comprender. Esta teoría de la interpretación niega que cualquier interpretación sea aceptable, pues “una interpretación debe ser no sólo probable, sino también más probable que otra. Hay criterios de superioridad relativa [...] no es verdad que todas las interpretaciones sean equivalentes [...] el texto es un campo limitado de construcciones posibles”.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> J. Derrida. “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 156.

<sup>65</sup> F. Nietzsche. “La gaya ciencia”, en *Obras inmortales*. Edicomunicación, Barcelona, 2000, tomo I, p. 386.

<sup>66</sup> “Si l’interprétation en peut jamais s’achever, c’est tout simplement qu’il y a rien à interpreter. Car au fond tout est déjà interprétation”. M. Foucault. “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Nietzsche*. Actes du Colloque de Royaumont. Minuit, Paris, 1967, p. 189.

<sup>67</sup> “La genealogie en s’oppose pas à l’histoire, elle s’oppose au contraire au déploiement métaphysique des significations idéales”. M. Foucault. “Nietzsche, la genealogie, l’histoire”, en *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971, p. 146.

<sup>68</sup> D. H. Hirsch. *The Aims of Interpretation*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1976. Sobre la influencia de Hirsch en la obra de Ricoeur cf. E. J. Palti. “Auge y caída de la hermenéutica: la crítica literaria en Estados Unidos luego del New Criticism”, en *Isegoría* (1997), núm. 17, pp. 177-184.

<sup>69</sup> P. Ricoeur. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Del texto a la acción*, pp. 186-187.

La muerte del hombre, tan manoseada por Foucault y sus epígonos, se traduce en el cuestionamiento de la conciencia como principio del humanismo metafísico. Gracias al método arqueológico y genealógico, el otrora sujeto transparente para sí mismo deviene objeto de técnicas de saber (Foucault) y deseos ocultos (Lacan) que cuestionan un saber de sí evidente. La negación de la subjetividad que se deriva de la práctica genealógica implica, a su vez, negar la posibilidad de construir una teoría positiva de la intersubjetividad y del consenso comunicativo.<sup>70</sup> La negación del sujeto a partir de la aceptación de la existencia de instancias anteriores a él que lo fundan y determinan (elementos de la lingüística y el psicoanálisis que el pensamiento neoestructuralista se apropia) implica rechazar aquellos aspectos básicos asociados desde la modernidad a la subjetividad: la voluntad y la conciencia. Ambos aspectos son una ilusión que la antropología de Lévi-Strauss ya había señalado a partir de su adaptación del modelo lingüístico de Saussure al problema de la explicación social: “La cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje”.<sup>71</sup> La distinción entre “lengua” y “habla” ofrece un marco metodológico de investigación en la que ya no cabe, como en el neokantismo, el existencialismo, o la fenomenología, el recurso a un sujeto de conocimiento. La lengua (*langue*) es el sistema de expresiones convencionales de una determinada comunidad, mientras que el habla (*parole*) es el uso individual de dicho sistema;<sup>72</sup> esta distinción conforma el trasfondo teórico, junto con la hermenéutica de la sospecha, del descentramiento del sujeto. Para Foucault el sujeto es una figura reciente en el escenario filosófico,<sup>73</sup> lo que nos muestra que no todos estos autores toman al pie de la letra el diagnóstico heideggeriano de la modernidad. Lo que sí es incuestionable es que Foucault continúa la tarea, inspirada en Heidegger y Nietzsche,<sup>74</sup> de deconstruir la noción de sujeto y todos aquellos conceptos asociados a él, tarea común a estas filosofías. La conciencia no es la instancia sintetizadora del sentido, o mejor, no hay sentido alguno porque en el fondo sin sujeto el sentido queda a la deriva, únicamente hay interpretación. Esta situación nos lleva, como ha insistido Beuchot, a situar a la hermenéutica desde un punto de vista enfocado en la equívocidad que no permite ningún diálogo o argumento.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Al respecto escribió Foucault: “La recherche d’une forme morale qui serait acceptable par tout le monde en ce sens que tous devraient s’y soumettre me paraît catastrophique”, citado por A. Renault y L. Ferry. *La pensée* 68, p. 59.

<sup>71</sup> C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, p. 78.

<sup>72</sup> F. de Saussure. *Curso de lingüística general*, p. 29.

<sup>73</sup> “Antes del siglo XVIII, el hombre no existía”. M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, p. 300. Una opinión distinta a la de Foucault es la de Amand Jagu. Este autor sostiene que la interpretación foucaultiana del humanismo es unilateral, pues no considera que el “hombre” fue un tema capital para el pensamiento griego y de ahí, a través del cristianismo, para todo el Occidente. “Il est à peine besoin de souligner l’intérêt que présente la question de la conception grecque de l’homme. Nous savons tous qu’il est impossible de comprendre notre civilisation occidentale, si nous ignorons l’apport grec que, avec l’apport judéo-chrétien, est absolument fondamental”. A. Jagu. *La conception grecque de l’homme d’Homère à Platon*, p. 2.

<sup>74</sup> “Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté”. M. Foucault. “Entretien”, en *Les Nouvelles littéraires*, 28 junio de 1984.

<sup>75</sup> M. Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 27-46.

## § 17. El giro lingüístico

### Punto de confluencia de la crítica neoestructuralista, hermenéutica y analítica al sujeto

Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología* (del griego *semeion*: "signo"). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan [...] La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos.<sup>76</sup>

La adaptación de esta disciplina a la problemática antropológica (Lévi-Strauss), psicoanalítica (Lacan) o filosófica (Derrida) tiene como una de sus prioridades denunciar a la subjetividad y al humanismo sin detenerse en los distintos aspectos que ha asumido el sujeto a través de la historia. La negativa de tomar como punto de partida al sujeto reflexivo para dar cuenta de los diversos procesos que conforman el horizonte de significación humana, señala la primacía del código, la estructura o el sistema que, siguiendo a Saussure, designa una instancia lingüística que permite descentrar al sujeto, despojándolo de su papel protagónico tradicional. De ahí que se pueda hablar, además de antihumanismo, de un antisubjetivismo epistemológico. Uno responde a la hermenéutica de la sospecha, mientras que otro es el resultado de la aplicación de la lingüística estructural. Althusser, a través de su apropiación de Marx y Lacan, ha mostrado que la ideología es una instancia "imaginaria" y es en relación con ella que el sujeto se constituye en cuanto tal.

La posición del sujeto, el lugar que ocupa en la estructura de las condiciones materiales, le es asignada por la ideología en virtud de la necesaria proyección de su "yo" en la imagen especular, en el ideal-del-yo, que lo liga a sus prácticas, identificándose con ellas y adquiriendo, así, su unidad como *sujeto ideológico* [...] Así como el yo del psicoanálisis es construido desde *lo otro*, de igual manera el yo de la ideología es construido desde el exterior, desde esa imagen del yo ideal proyectada hacia el exterior y materializada en las prácticas que la realización de la imagen exige.<sup>77</sup>

La denuncia masiva contra las filosofías del sujeto se establece a partir del primado de la estructura lingüística como instancia capacitada para dar cuenta de un inconsciente que determina y define al sujeto, cuestionando así su papel de autor. Visto de esta manera, la lucha del neoestructuralismo va dirigida contra todas aquellas filosofías del sujeto que siguen empeñadas en la búsqueda de una subjetividad trascendental. Tal y como lo muestra la obra de Althusser, Derrida,

<sup>76</sup> F. de Saussure. *Curso de lingüística general*, p. 32.

<sup>77</sup> M. Aguilar Rivero. *Teoría de la ideología*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1984, p. 67. Sobre la problemática del sujeto en el pensamiento de Althusser y Lacan, que no puedo aquí desarrollar con la amplitud requerida, cf. el estudio de Joon-Lee Hong. *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, Berlín, Bruselas, Nueva York, 2000.

Foucault, Lacan o Lévi-Strauss, el humanismo ya sea ateo (Sartre) o cristiano (personalismo), la antropología de inspiración fenomenológica y el humanismo marxista, entre otras tendencias filosóficas, siguen atribuyendo a un sujeto la producción de la significatividad y el sentido. La muerte del hombre, es la muerte del subjetivismo introducido, según la enseñanza de Heidegger, desde Descartes. Por ello un pensador tan central y complejo dentro de este vasto panorama antisubjetivista y antihumanista como lo es Foucault, insiste en señalar el fuerte vínculo que lo une a autores como Artaud, Bataille y Blanchot que en el ejercicio de su literatura cuestionan la noción clásica de sujeto. Asimismo, su simpatía por filósofos de la ciencia como Bachelard, Canguilhem, Cavallès y Koyré radica en que éstos desarrollaron “una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto” radicalmente opuesta a “una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto”.<sup>78</sup>

Indudablemente el concepto clásico de sujeto, o el que nos pretende ofrecer el neoestructuralismo de mano de Nietzsche y Heidegger, no puede ser recuperado sin pasar por el tamiz de la crítica arqueológica y genealógica, en la que incluimos las críticas psicológicas, lingüísticas (no sólo de Saussure sino también de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein), y la realizada en términos de lógica de la identidad por Adorno y Horkheimer. En un interesante ensayo<sup>79</sup> Albrecht Wellmer señala que la utilización por parte de los representantes del postmodernismo filosófico de términos como *deconstrucción*, *decentración*, *diseminación*, *discontinuidad*, *diferencia*, entre otro más, son síntoma de una postura de rechazo del estatuto ontológico del sujeto tradicional pero, a su vez, expresan una insistencia en asumir como punto de reflexión las diferencias surgidas de la disolución de los metarrelatos<sup>80</sup> que en la mayoría de los casos implica un compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lenguaje.<sup>81</sup> Esta evaluación de Wellmer es correcta en lo esencial, pues el neoestructuralismo al negar una realidad efectiva a un supuesto sujeto metafísico, tiene que dar cuenta de los distintos sujetos emergentes, concretos y reales que ocupan su lugar. Es comprensible, desde este punto de vista, la importancia que ha adquirido el pensamiento neoestructuralista en las teorías postcoloniales en América Latina durante los últimos años.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> M. Foucault. “La vie: l'expérience et la science”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1985), núm. 1, p. 4. Ahora en *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. IV, p. 764. La coincidencia con Althusser, Lacan o Lévi-Strauss radica en “certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s'affranchir du postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné, depuis de Descartes, renforcé par la phénoménologie”. “Entretien avec Michel Foucault” (concedida a D. Trombadori, París, 1978), en *Il Contributo*, IV (1980), núm. 1, p. 52, ahora en *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 41-95.

<sup>79</sup> A. Wellmer. “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en N. Casullo (comp.) *El debate modernidad-postmodernidad*. Puntosur, Buenos Aires, 1989, pp. 319-356.

<sup>80</sup> J.-F. Lyotard. *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, pp. 9ss.

<sup>81</sup> A. Dirlik. “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, en *Critical Inquiry*, 20 (1994), núm. 2, pp. 336-356; T. T. Minh-Ha. *Women, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana University Press, Bloomington, 1989.

<sup>82</sup> A. del Toro (editor), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Vervuert Iberoamericana, Fráncfort del Meno, 1997. W. D. Mignolo. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, 2003. Id. (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Duke University, Buenos Aires, 2001.

El concepto derridiano de *différance* expresa una estrategia que introduce la pluralidad donde antes sólo había una unidad, concepto solidario con el de *rizoma* desarrollado por el Gilles Deleuze y Felix Guattari, y con la *simulation* de Jean Baudrillard. En Lyotard podemos encontrar una postura semejante inspirada en el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari: "sujeto", "representación", "significado", "signo", "verdad", son nociones que habiéndose forjado en el crisol de la filosofía del sujeto deben ser desechadas a favor de una energética (en el sentido de Freud) y una economía libidinal donde las pulsiones no encuentren resistencia. Lyotard señala la necesidad, después de la muerte del sujeto, de defender el pluralismo de los infinitos juegos del lenguaje y aceptar el carácter local de los discursos y los acuerdos. El cuestionamiento de la intersubjetividad y la comunicación vuelve, bajo otro aspecto, a dominar en esta postura fragmentadora del sentido. "¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. ¿El consenso obtenido por discusión, como piensa Habermas? Violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disentimiento. El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable".<sup>83</sup>

Es el recurso al lenguaje como instancia para realizar una crítica al sujeto y a la razón el rasgo fundamental que comparten estas posturas teóricas. Es de sobra conocida, por ejemplo, la centralidad que juega el lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer, tanto así que sostuvo, en consonancia con la llamada por Charles Taylor, tradición de las tres "H" —Herder, Humbolt y Hamman—,<sup>84</sup> que la experiencia se encuentra simbólicamente estructurada; el lenguaje representa —*Darstellung* y no *Vorstellung*— el mundo. El lenguaje, según Gadamer, no copia únicamente la estructura del ser, sino que delimita y conforma la finitud de nuestra experiencia. "Sólo el medio del lenguaje, referido al todo del ente, media la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo".<sup>85</sup> La deuda de Gadamer con el pensamiento de Heidegger es incuestionable; lo interesante es constatar las distintas lecturas que se pueden realizar de su legado. A diferencia de los autores neoestructuralistas que toman a Nietzsche y a Heidegger como mentores intelectuales para cuestionar al sujeto y sus distintas implicaciones, la obra de Gadamer reivindica el aspecto de universalidad y consenso implícito en la hermenéutica. Lo que separa a Gadamer del neoestructuralismo es la escasa importancia que juega en su propuesta hermenéutica el pensamiento de Nietzsche, la lingüística estructural y el psicoanálisis, piedras angulares de la crítica al sujeto. Esto fue patente en su encuentro con Jacques Derrida en el Instituto Goethe de París en abril de 1981. En su respuesta a la conferencia de Gadamer sobre "Texto e interpretación", Derrida señaló:

---

<sup>83</sup> J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 11.

<sup>84</sup> Ch. Taylor, "Theories of Meaning", en *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 248-292.

<sup>85</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 528.



¿Qué hacer con la buena voluntad —condición del consenso c, incluso, del desacuerdo— cuando se pretende integrar una hermenéutica psicoanalítica en una hermenéutica en general? Pues eso es lo que propuso el profesor Gadamer ayer por la tarde. ¿Qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para un discurso similar a éste? ¿Bastará, como parecía pensar el profesor Gadamer, con una mera ampliación del contexto interpretativo o se necesitará, por el contrario, como tiendo más bien a pensar, una ruptura o una reestructuración general del contexto y del propio concepto de “contexto”? No me estoy refiriendo a ninguna doctrina psicoanalítica, sino sólo a una cuestión que vendría determinada por la posibilidad del psicoanálisis, a una interpretación elaborada por este último. Dicha interpretación estaría más cerca de la interpretación de tipo nietzscheano que de cualquier otra tradición hermenéutica, por muchas diferencias internas que quieran establecerse, como se hizo ayer, entre Gadamer y Schleiermacher.<sup>86</sup>

En su respuesta a Derrida, Gadamer indica que la hermenéutica, en tanto que busca comprender lo dicho por el otro, “no tiene nada que ver con la ética”, se trata de una “constatación”; en jerga heideggeriana: es un *factum* que, como tal, se sitúa, antes de lo normativo. “No se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Me parece que tal comportamiento es esencial para cualquier entendimiento. Es una pura constatación y no tiene nada que ver con una ‘llamada’, y para nadie tiene que ver con la ética. Los seres inmorales también se esfuerzan por comprenderse mutuamente”.<sup>87</sup> Pero ¿qué tipo de comprensión del otro es aquella que se mantiene al margen de la ética? Es decir: ¿en verdad pueden comprenderse entre sí seres inmorales? ¿No es inmoralidad la imposibilidad de una adecuada comprensión? Esta anterioridad de la comprensión con respecto a la relación ética es resultado de la particular interpretación de la filosofía práctica de Aristóteles que realizó Heidegger durante la década de 1920 y que Gadamer seguirá fielmente, interpretación en la que las categorías del universo conceptual aristotélico, al menos las referidas a su filosofía práctica, son “vacías” de su contenido ético para ser “ontologizadas”; el mismo procedimiento se encuentra en el tratamiento que da Gadamer al lenguaje.<sup>88</sup> El diálogo constituiría lo propio del hombre de modo que nuestro autor abogaría por una concepción del sujeto en la que éste adviene como tal sólo en la medida en que el acontecer del habla instaure ese espacio de significación en el que ya siempre se sitúa. “El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre”.<sup>89</sup> ¿No hemos avanzado más allá de Aristóteles! Para Gadamer la posibilidad misma de la diferencia se sustenta en un acuerdo

<sup>86</sup> J. Derrida. “Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”, en A. Gómez (editor). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. UAM, Madrid, Cuaderno Gris, 3, 1998, pp. 43-44.

<sup>87</sup> H.-G. Gadamer. “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”, en *ibid*, p. 45. Un interesante análisis sobre las posibles relaciones entre el deconstructivismo de Derrida y la hermenéutica de Gadamer, lo realiza J. Greisch. *Herméneutique et grammatologie*, capítulo IV, pp. 143-174. Cf. el estudio más reciente de Z. Jankovic. *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*. L'Harmattan, París, 2003.

<sup>88</sup> “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. H.-G. Gadamer. *Verdad y método*, p. 567.

<sup>89</sup> H.-G. Gadamer. “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*. Sígueme. Salamanca, 1992, p. 209.

previo que ya está siempre supuesto;<sup>90</sup> pero pese a que en su respuesta a Derrida nuestro autor señala que la búsqueda de la comprensión del otro no es incumbencia de la ética (oponiéndose en esto rotundamente a Scheler), en un texto de 1970 Gadamer indica: “La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace ya que no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino la interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social”.<sup>91</sup> ¿Es el diálogo una estructura ontológica normativamente indiferenciada? En este punto es donde la hermenéutica se aleja de la concepción de la relación con el otro que sustenta una fenomenología de la alteridad.<sup>92</sup>

Así, y pese a sus grandes diferencias, el primado del lenguaje, de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) sobre cualquier otra instancia constituidora del sentido es el punto donde el neoestructuralismo, el psicoanálisis, la hermenéutica y la filosofía analítica confluyen en la crítica al sujeto; la primacía de la estructura lingüística se considera como un punto necesario de referencia para cuestionar el concepto de “conciencia de sí” tal y como opera en la tradición idealista del sujeto, pues una de las tesis que comparte la hermenéutica con la filosofía analítica y el neoestructuralismo es el rechazo de un ámbito privado en el cual el sujeto realiza sus operaciones para, posteriormente, expresarlas. La reflexión solipsista del cartesianismo ya ha sido cuestionada radicalmente por la filosofía del lenguaje de inspiración analítica (Wittgenstein, Ryle, Austin, etc.) al mostrar la imposibilidad de un lenguaje privado.<sup>93</sup> A pesar de las grandes diferencias metodológicas que las separan, en lo que coinciden estas tendencias es precisamente en la crítica de la metafísica. La temprana polémica del neopositivismo del Círculo de Viena con la filosofía heideggeriana, en concreto, la crítica de Rudolf Carnap a las pseudoproposiciones de la metafísica cuyo paradigma es la famosa expresión de Heidegger contenida en su lección *¿Qué es metafísica?* —“la nada nadea” (*Das Nichts nichtet*)— representó el rechazo de la metafísica en términos de coherencia semántica, pureza lógica y, finalmente, llevó a la postulación de una nueva metafísica que cayó en el sueño de un lenguaje unívoco y universal inmune a las ambigüedades de los lenguajes naturales.<sup>94</sup> La coincidencia entre la filosofía analítica del lenguaje y las posturas neoestructuralistas radica, insistimos, en el

<sup>90</sup> “¿Se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos? ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de ‘consenso latente’?” H.-G. Gadamer. “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, p. 216.

<sup>91</sup> H.-G. Gadamer. “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y método II*, pp. 184-185.

<sup>92</sup> Cf. mi artículo “Hermenéutica y Alteridad (Gadamer y Levinas)”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, monográfico: “Hermenéutica y filosofía”, UAM-I, (2000), núm. 49, pp. 121-140.

<sup>93</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, § 244ss.

<sup>94</sup> R. Carnap. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer (compilador). *El positivismo lógico*. FCE, Madrid, 1978, pp. 66-87. En una línea de reflexión afín Mario Bunge ha sostenido que “las afirmaciones de Martin Heidegger ‘El mundo mundeá’, ‘El habla habla’ y ‘El tiempo es la maduración de la temporalidad’, no comportan conocimiento alguno: son cadenas de símbolos vacíos de sentido”. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Gedisa, Barcelona, 2002, p. 24.

abordaje de la problemática de la autoconciencia o conocimiento de sí por medio un cierto apriorismo semántico. Ricoeur se alejará de este apriorismo siguiendo una tradición filosófica que parte del Husserl de *Experiencia y juicio*: la fenomenología genética muestra el origen de las estructuras lingüísticas en instancias pre-proposicionales, o como lo llama Ricoeur, “el enraizamiento del discurso en un orden no semántico”.<sup>95</sup> Jacques Lacan podría situarse en esta línea de reflexión en tanto que afirma que la experiencia humana se encuentra atravesada por una estructuración simbólica incluso en sus aspectos más íntimos; pero a diferencia de la tradición analítica, Lacan no realiza una análisis lingüístico riguroso de los modos en que nos designamos por medio de pronombres personales para definir un concepto de identidad personal (Shoemaker) o de persona (Strawson). Rechazo de la metafísica y rechazo del modelo representacionista del lenguaje: estos son los aspectos en que coinciden los críticos de las filosofías del sujeto. Sin embargo, merece la pena recordar que para Heidegger la postura del análisis lingüístico en lo que respecta a su concepción dogmática de la filosofía sólo representa un momento más de la consumación de la metafísica, precisamente en su expresión más depurada: tendencia cientificista y positivista de la filosofía en correspondencia con el dominio que ejercen en la época actual la tecnología y las ciencias naturales.<sup>96</sup>

Por su parte, desde las bases puestas por la crítica heideggeriana de la metafísica como “destrucción de la historia de la ontología occidental”, Derrida encuentra en los desarrollos de la lingüística saussuriana realizados por Lévi-Strauss un argumento para cuestionar la noción de sujeto y realizar su “deconstrucción”, no en el sentido de *destruktion* sino en el de “desmontaje” (*Abbau*): reconstruir la tradición metafísica de una manera diferente.

La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería [...] la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousia* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.)<sup>97</sup>

Estos conceptos, que constituyen en su conjunto el andamiaje de la metafísica, se organizan en un sistema en que remiten unos a otros y que culminan en esa doble determinación de la realidad como ontología y teología analizada por Nietzsche y Heidegger; pero no nada más ellos: también la semiología y el psicoanálisis han contribuido a mostrar las ilusiones de la presencia pura que exigió para el sí el sujeto moderno.

Los conceptos de ser y verdad, vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, la conciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y más radicalmente, la destrucción

<sup>95</sup> P. Ricoeur. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI, México, 1995, p. 73.

<sup>96</sup> M. Heidegger. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, pp. 63-89.

<sup>97</sup> J. Derrida. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, p. 385.

heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia [...] Es con la ayuda del concepto de *signo* como se hace estremecer la metafísica de la presencia.<sup>98</sup>

Derrida realiza desde su temprano trabajo sobre el *Origen de la geometría* de Husserl (1962) una reinterpretación del sujeto trascendental en términos de filosofía del lenguaje, eso sí, inspirándose en la tradición estructuralista y fenomenológica. En *La voz y el fenómeno* sostiene una idea que vamos encontrar formulada con diversos matices y en distintos autores: el sujeto trascendental no es el autor de los efectos de sentido, sino que él mismo es un efecto de la estructura lingüística. El recurso del lenguaje como uno de los instrumentos de crítica más poderoso contra las ilusiones de la metafísica significa que el cuestionamiento de la ontología es, a la vez, el cuestionamiento del decir mismo de la ontología. "En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la *palabra ser*, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la des-construcción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su interdependencia".<sup>99</sup> La cuestión del sujeto ya no puede ser abordada, como sucede en el modelo clásico, a través de la postulación de un ámbito trascendental pre-social o pre-lingüístico a partir del cual la subjetividad ejerce su actividad sintética (una subjetividad auto referencial).

El acceso al sujeto, y en concreto, a lo que los filósofos analíticos designan como "lo mental", el fenómeno de la conciencia, se realiza por medio del lenguaje; es decir, el lenguaje adquiere un *status* suprasubjetivo.<sup>100</sup> En *La voz y el fenómeno* Derrida critica la teoría de la significación de Husserl porque su apelación al modelo sujeto-objeto, en concreto, a la distinción entre "estados de conciencia" o "vivencias de la conciencia" y "estados de cosas", le permite introducir una nueva distinción en la estructura de la subjetividad: una "capa" expresiva y una pre-expresiva. De este modo Husserl podía sostener que las vivencias de la conciencia podían dar a las impresiones una expresión, es decir, la impresión sensible —lo que Husserl llamó en *Ideas I*, "datos hyléticos"— es pre-lingüística y sólo la actividad sintética de la conciencia le otorga significación. "Esta capa de sentido o de significación pura, reenvía, explícitamente en Husserl, o menos implícitamente en la práctica semiótica, a una capa de sentido pre-semiótica (pre-expresiva diría Husserl) en que la presencia sería pensable fuera de y contra el proceso de significación".<sup>101</sup> Husserl, en un esfuerzo por aislar a la fenomenología de las pretensiones de la metafísica acaba restaurando sus intenciones más íntimas.<sup>102</sup> De manera semejante a Tugendhat, Derrida sostiene que el acceso a la conciencia de sí no puede realizarse, como pretende Husserl, y con él, todas las filosofías clásicas del sujeto, por medio de una percepción pre-semiótica: el sentido no es pre-expresivo. La lectura analítica

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>99</sup> J. Derrida. *De la gramatología*. Siglo XXI, México, 1998, p. 29.

<sup>100</sup> M. Frank. "Sprachanalytische und neostrukturalistische Theorie des Selbstbewusstseins", en *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, pp. 158-205.

<sup>101</sup> J. Derrida. *Positions*. Minuit, París, 1972, pp. 43-44.

<sup>102</sup> J. Derrida. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos, Valencia, 1985, p. 41.

que realiza Tugendhat de Husserl es un intento por acercar, quizá forzando demasiado las cosas, la fenomenología al análisis lingüístico. “La propiedad de los verbos sobre la que Husserl llama la atención es, ante todo, semántica. Y aquí quisiera intercalar la observación general de que esto no se le ha ocurrido a Husserl de manera accidental, sino que en principio estos fenómenos como conciencia, conciencia de algo, autoconciencia, yo, etc., se nos dan de manera precisamente lingüística”.<sup>103</sup> Tanto Derrida como Tugendhat no dicen nada nuevo al respecto. Una postura semejante sobre este mismo problema la tenía ya hace mucho tiempo Herder. Derrida se refiere a este autor en su temprano estudio sobre el *Origen de la geometría* de Husserl: “¿Herder no le reprochó ya a Kant, en su *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, no tener en cuenta la necesidad intrínseca del lenguaje y de su inmanencia en el acto de pensamiento más apriórico?”<sup>104</sup> Para Husserl la conciencia de sí solamente puede ser entendida como reflexión, es decir, como una presencia de la conciencia ante sí misma, una *representación*, o lo que llamará en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, “presente viviente”.<sup>105</sup> Sin embargo, y este es uno de los aportes de la crítica de Derrida a Husserl, la conciencia necesita para llegar a ser conciencia de sí, distinguir-se a sí misma en el acto de la representación. “La presencia nunca está presente”,<sup>106</sup> de ahí que la conciencia tenga necesariamente que recurrir a lo otro para llegar a ser conciencia de sí, y esta alteridad que conforma dicha identidad es el lenguaje: “Un lenguaje ha precedido mi presencia a mí mismo”.<sup>107</sup> En el ensayo titulado “La différence” Derrida apela a la noción levinasiana de “huella” (*trace*) para designar ese ámbito de alteridad irreducible al ejercicio teórico de la subjetividad. “Un pasado que nunca ha sido presente, esta es la fórmula por la cual E. Levinas, según vías que no son ciertamente las del psicoanálisis, califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo”.<sup>108</sup>

El desplazamiento de la significación merced a esta diferencia originaria conforma la sustitución de la idea de un sentido único producto de la síntesis por un entramado de marcas diferenciales nunca presentes; en esto radica el cambio que ha operado Levinas a través de su crítica de la ontología pues la reactivación de términos propios de la tradición logocéntrica como “ética”, “metafísica” y “subjetividad”, sufren en la obra levinasiana una “transformación semántica” que los resignifica.<sup>109</sup> En el programa de una deconstrucción de la metafísica occidental, o mejor dicho, en la crítica a la concepción de la subjetividad como elemento

<sup>103</sup> E. Tugendhat. *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 16; cf. Id. “Phänomenologie und Sprachanalyse” en R. Bubner (editor). *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*. C. B. Mohr, Tubinga, 1970, tomo 1, pp. 3-23.

<sup>104</sup> J. Derrida. “Introduction” a E. Husserl. *L’origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1974, p. 61.

<sup>105</sup> “Percepción, recuerdo, expectativa, fantasía, juicio, sentimiento, voluntad, en una palabra todo lo que es objeto de la reflexión, aparece en el mismo tiempo subjetivo, que es el tiempo en que aparecen los objetos de la percepción. El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto”. E. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002, p. 134. Una exposición de la crítica de Derrida a la noción de subjetividad a partir de esta obra de Husserl la realiza M. Frank. *Qu’est-ce que le néo-structuralisme?*, lección 13.

<sup>106</sup> J. Derrida. *La Dissémination*. Seuil, Paris, 1972, p. 336.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>108</sup> J. Derrida. “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 56.

<sup>109</sup> J. Derrida y J.-P. Labarrière. *Altérités*. Osiris, Paris, 1986, p. 71.

trascendental del sentido, confluyen diversos motivos filosóficos que constituyen las bases de la crítica gramatológica al logocentrismo: análisis fenomenológico del tiempo, destrucción heideggeriana de la ontología, concepción nietzscheana de la interpretación, pensamiento heterológico levinasiano, psicoanálisis y lingüística estructural. Nietzsche, Freud, Heidegger, Levinas y Saussure son los pensadores que desde distintos frentes han establecido las bases para llevar a su consumación la metafísica de la subjetividad, última forma de la metafísica de la presencia. ¿Qué relación existe entre cada uno de estos autores para lograr situarlos como críticos de la subjetividad y de la metafísica que la sustenta? La crítica del sujeto; aquí vemos definido un problema central para las teorías sobre la subjetividad que proponen Levinas y Ricoeur: la alteridad como experiencia de lo otro, alteridad que conforma la identidad del sujeto. A esto lo llama Derrida la “diferancia” (*Différance*), el margen de alteridad que, como sostiene Levinas, deja su huella en la conciencia de sí. Sin embargo, la tesis de que la conciencia se define como un acto de reflexión, de una *présence à soi*, limita la crítica de Derrida a un aspecto de la subjetividad, pues como ya lo mostró Sartre, el *cogito* se sostiene en un pre-*cogito* o *cogito* prerreflexivo.<sup>110</sup> ¿El modelo de la reflexión es el único medio para poder plantear adecuadamente la conciencia de sí? Si la identidad obtenida por medio de la reflexión consiste en una síntesis de dos términos (A<sup>1</sup> sujeto)-(A<sup>2</sup> objeto), ¿cómo llegamos a un saber de nosotros mismos si no tenemos criterios para sostener que, efectivamente, A<sup>1</sup> y A<sup>2</sup> son diferentes? Las paradojas de esta situación ya han sido indicadas por Dieter Henrich.<sup>111</sup>

### § 18. ¿Lingüisticidad de la subjetividad?

Para Kant la reflexión es el carácter determinante de la subjetividad; en el § 1 de su *Antropología en sentido pragmático* señala:

El hecho de que el hombre pueda tener una *representación de su yo* lo realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio

<sup>110</sup> “El derecho de la reflexión presente, en efecto, no se extiende más allá de la conciencia captada presentemente. Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restituir las conciencias transcurridas, aparte del carácter de dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, permanece sospecho en la medida en que, según lo confiesa Husserl, la reflexión *modifica* la conciencia espontánea. Puesto que todos los recuerdos no-reflexivos de conciencia irreflexiva me muestran una conciencia *sin Yo*, puesto que por otra parte las consideraciones teóricas basadas en la intuición de esencia de la conciencia nos han obligado a reconocer que el Yo no podía formar parte de la estructura interna de las *Erlebnisse*, debemos concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia de *tranvía-debiendo-ser-alcanzado*, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (*moi*) he desaparecido, me he anihilado (*anéanti*)”. J.-P. Sartre. *La trascendencia del ego*, p. 27.

<sup>111</sup> D. Henrich. “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, pp. 194-195. Desde el modelo reflexivo clásico o se establece un círculo en el argumento o un regreso al infinito.

de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (es, a saber, la de pensar) es el entendimiento.<sup>112</sup>

El modelo de la reflexión es aceptado por Kant de manera contundente; solamente por medio del representar se puede establecer con claridad los límites de la noción de persona que, finalmente, son los del hombre mismo.<sup>113</sup> La autorreflexión de la conciencia (poder representarme a mí mismo) es la operación del intelecto que siempre se ejecuta en primera persona; en Leibniz encontramos nominalizada la primera persona del singular, algo común al idealismo alemán, y que el neokantismo y la fenomenología recuperarán. “Pero el alma inteligente, que conoce lo que es y puede decir ese *yo*, que dice mucho, no sólo permanece y subsiste metafísicamente, mucho más que las otras, sino que además permanece moralmente la misma y constituye el mismo personaje. Pues quien la hace capaz de castigo y recompensa es el recuerdo y el conocimiento de ese *yo*”.<sup>114</sup> De Descartes a Leibniz podemos encontrar una tendencia en la que se va depurando el concepto de autorreflexión; del *ego cogito* que se pone a sí mismo como *objectum* de su *perceptio* al “yo” nominalizado de la filosofía leibniziana se establece la prioridad de la autorreflexión de la representación como el núcleo de la subjetividad. Es a través de la recepción de la metafísica leibniziana en la versión de la escuela de Wolff que Kant pudo establecer la identidad constante y autoconsciente del acto de la representación como criterio de la “yoidad”. “La conciencia es un conocimiento de lo que me ocurre; es una representación de mis representaciones, es una autopercepción”.<sup>115</sup>

El modelo de la representación, tal y como es desarrollado por la tradición reflexiva, parecería indicar un problema que aparentemente es insuperable: el carácter circular y por ello mismo, contradictorio, de la reflexión. “La subjetividad como intencionalidad se funda en la auto-afección en tanto que auto-revelación, fuente de un discurso impersonal”.<sup>116</sup> Dar una respuesta a esta aporía podría llevar a la eliminación de la dimensión reflexiva de la subjetividad a favor de su disolución en otras instancias más originarias, en este caso, el lenguaje, o en la propuesta de Levinas, la ética. Pero es indudable que el lenguaje ordinario opera con nociones propias de la representación: los pronombres son utilizados para referirse a personas, por medio de ellos representamos cosas, es lo que Ricoeur llama, en su

<sup>112</sup> I. Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991, § 1: “De la conciencia de sí mismo”, pp. 16-17.

<sup>113</sup> Sobre el problema de la conciencia de sí en Kant cf. E. Winterhager. *Selbstbewusstsein: eine Theorie zwischen Kant und Hegel*. Bouvier, Bonn, 1979; y J. Rogozinski. “Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt”, en M. Frank, G. Rault y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*, pp. 192-229.

<sup>114</sup> G. W. Leibniz. *Discurso de metafísica*. Alianza, Madrid, 1982, § 34, p. 101.

<sup>115</sup> I. Kant. *Vorlesungen über die Metaphysik*, p. 135, citado por M. Frank en *La piedra de toque de la individualidad*, p. 35.

<sup>116</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, pp. 179-180.

diálogo con Strawson, “indicadores” u “operadores” de individualización.<sup>117</sup> Ya Husserl, siguiendo a Brentano, sostenía que la conciencia se caracterizaba por ser intencional, o sea, toda representación es representación de algo distinto de ella. Esto parece indicar que únicamente la reflexión puede proporcionar la conciencia —el conocimiento— de las percepciones. La existencia de una conciencia prerreflexiva y no relacional, fundamento de la reflexión o del acto dóxico, es un tema que Husserl exploró bajo la denominación de “fenomenología genética”, donde se establecen los elementos mínimos para pensar la subjetividad de manera alternativa al modelo autoreferencial sin recaer en el primado de la estructura lingüística. La fenomenología genética, y esta será una de las tesis capitales de la investigación, constituye la base teórica de la reconstrucción del sujeto que llevan a cabo Levinas y Ricoeur, partiendo de una problemática de filiación estrictamente fenomenológica: la constitución de la intersubjetividad y la experiencia del Otro. Aquí encontramos un límite al modelo reflexivo y la obra de Lacan nos puede señalar, parcialmente, la manera en que el primado estructuralista del lenguaje puede acarrear la desaparición del concepto clásico de subjetividad pero también ofrecernos las bases para realizar una revisión de la concepción reflexiva.

La teoría del sujeto en el psicoanálisis lacaniano se establece a partir de la distinción de tres órdenes o registros esenciales de la realidad humana: lo simbólico, lo imaginario y lo real.<sup>118</sup> Esto permite hablar de un yo verdadero (*Je*) y un yo (*moi*) especular, imaginario, narcisista o reflexivo. El llamado estadio del espejo pretende recrear la teoría freudiana del narcisismo primario, pero ahora enriquecida con las tesis estructuralistas de Saussure. El *moi* es una estructura imaginaria que necesita de una mediación simbólica que ofrece la imagen del otro —ya sea de sí mismo o de los demás—; “sin duda, el verdadero yo (*je*) no es yo (*moi*)”.<sup>119</sup> Se trata de un proceso de “reconocimiento” (*Anerkennung*) que tiene como finalidad establecer la identidad del sujeto; la imagen especular del cuerpo propio y, por analogía, de los otros, confiere al *moi* el sentimiento de unidad. El narcisismo constituye al sujeto en tanto que el *moi* es pura apariencia, una imagen especular cuya finalidad es establecer la alteridad de lo otro como elemento básico de la identificación. “El sujeto se plantea como operativo, como humano, como yo (*Je*), a partir del momento en que aparece el sistema simbólico”.<sup>120</sup> El yo (*moi*) es, entonces, una instancia reflexiva, y el sujeto se establece a partir del lenguaje y la palabra. La reflexión sería el carácter fundamental del yo en tanto que se toma como objeto para sí, como una imagen; “literalmente, el yo es un objeto: un objeto que cumple una determinada función que aquí denominamos función imaginaria”.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, pp. 2-5. Cf. H.-N. Castañeda. “Indicators and Quasi-Indicators”, en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 61-88.

<sup>118</sup> J. Lacan. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, en *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999, pp. 235-321. Cf. P. van Haute. “Psychanalyse et existentialisme: A propos de la théorie lacanienne de la subjectivité”, en *Man and World*, 23 (1990), pp. 453-472.

<sup>119</sup> J. Lacan. *El seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Paidós, Buenos Aires, 1983, p. 73.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 73.



Lacan asistió a los cursos que Alexandre Kojève impartió en París en la *École des hautes études* sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel desde 1933, teniendo como compañeros a Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Raymond Aron, entre otros. En estas lecciones el ruso Kojève mostrada que el núcleo de la *Fenomenología* consistía en la “dialéctica del amo y del esclavo”, o en otras palabras, en la cuestión del reconocimiento de las conciencias; se trata de una lectura antropológizante fuertemente influida por Marx y Heidegger. El sujeto es pura negatividad expresada en el trabajo y en la lucha que se despliegan en la historia, por ello para Kojève el sujeto es ante todo sujeto de deseo, pues dicha negatividad nunca podrá ser colmada. La influencia de esta problemática en la obra de Lacan fue tal que ambos se habrían propuesto realizar un estudio conjunto sobre Hegel y Freud.<sup>122</sup> Entre el sujeto de la reflexión (*yo pienso*) y el sujeto pulsional (*yo deseo*) que Kojève brevemente expone en los manuscritos inconclusos sobre Hegel y Freud, Lacan encontró la escisión que constituye la base de su teoría del sujeto y que expresa en términos de Saussure como *S/s* donde “*S*” es el significante, “*s*” el significado y “/” la escisión, resistencia o corte entre la relación *S/s*.<sup>123</sup>

Aquí Lacan diferencia el *Je* como sujeto del deseo, el deseo como revelación del ser, y el *moi* como fuente de error e ilusión; así la problemática del *cogito* estaba para Lacan ya transida por la necesidad de dar cuenta de esos aspectos que la reflexión, como conciencia de sí, es incapaz de abarcar. Por ello, la ontología del sujeto que presenta lacan puede considerarse como una especie de “ontología negativa” en la que se accede al ser del sujeto por un rodeo para lo otro de la representación.<sup>124</sup> ¿Qué es lo propio del *Je*? Haciendo una homonimia con el *Es* alemán y el reflexivo *se*, Lacan sostiene que el modo de ser del yo verdadero es el “*s’être*” o el “*c’être*” (literalmente “*ser-se*” o “*estar-siendo*”), un sujeto totalmente irreflejo. Si “el núcleo de nuestro ser no coincide con el yo”,<sup>125</sup> entonces la subjetividad se establece a partir de la aceptación de un margen de alteridad constitutiva de su identidad. Esto lleva a Lacan a poner en cuestión la tesis capital del cartesianismo: la evidencia del *ego cogito*. La afirmación de Descartes pasaría por alto el yo verdadero, el yo del inconsciente que no asoma en el momento especular. Ser yo (*moi*) es un espejismo, un yo reflexivo que en la circularidad de su pensamiento no puede dar cuenta de sí mismo. No hay un sujeto total, es más: “el sujeto es nadie. Está descompuesto, fragmentado. Se bloquea, es aspirado por la imagen, a la vez engañosa y realizada del otro, o también por su propia imagen especular”.<sup>126</sup> No existe sujeto sin alteridad, pues es el Otro quien establece la identidad. La alteridad del Otro se encuentra fundada en lo simbólico y, concretamente, en el lenguaje y la palabra.<sup>127</sup> Lacan explica esta situación a través

<sup>122</sup> E. Roudinesco. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. FCE, Santafé de Bogotá, 2000, p. 163.

<sup>123</sup> Ferdinand de Saussure trató de explicar con este esquema la naturaleza del signo lingüístico; se trata de la relación entre “concepto” e “imagen acústica”, pero dada su ambigüedad la substituyó por la de “significante” y significado”. Cf. *Curso de lingüística general*, pp. 88ss.

<sup>124</sup> P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy. *La titre de la lettre*. Gallimard, Paris, 1973, p. 131.

<sup>125</sup> J. Lacan. *El seminario II*, p. 72.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>127</sup> E. Porge y A. Soulez (directores). *Le moment cartésien de la psychanalyse. Lacan, Descartes, le sujet*. Éditions Arcanes, Paris, 1996; esta obra explora los puntos básicos de la crítica lacaniana a la idea

del esquema "L".<sup>128</sup> S designa al sujeto verdadero o sujeto del inconsciente;<sup>129</sup> a es el yo (*moi*) especular de este sujeto; a' el yo del otro y A su sujeto. La relación intersubjetiva es siempre relación entre a y a' (relación imaginaria) y se caracteriza porque los interlocutores no expresan sus verdaderos deseos; por ello cabe decir que toda comunicación se juega entre dos otros;<sup>130</sup> la relación entre el yo y el otro se designa como "imaginaria"; entre el Otro y el Sujeto como inconsciente. Lacan concluye que la relación con el otro es imaginaria y que lo simbólico no puede darse sin un componente imaginario. Toda relación humana está dominada por esta estructura de alineación. Merced a la distinción entre Yo y Sujeto, Lacan puede sostener que el sujeto reflexivo es, en realidad, un pseudosujeto, es decir, una ilusión que lo simbólico se encarga de expresar. "Les explico que el hombre es un sujeto descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico"<sup>131</sup> Así, la experiencia que plantea el psicoanálisis "se opone a toda la filosofía derivada directamente del *cogito*",<sup>132</sup> pues se trata del sujeto reflexivo que surge de la exigencia de certeza que quiere para sí el espíritu humano, sujeto metafísico que no es otro que el sujeto de la ciencia.<sup>133</sup> Y es el primado del lenguaje el que funda la posibilidad de refutar esta figura: "El sujeto está separado de los otros, los verdaderos [sujetos], por el muro del lenguaje".<sup>134</sup>

El lenguaje sería el límite de la subjetividad reflexiva, pues el orden simbólico encubre una realidad que nunca podrá mostrarse ya que en toda referencia lingüística se opera una sustitución de lo sensible por una imagen, tal y como lo muestra la distinción saussuriana entre "significado" (concepto) y "significante" (imagen acústica): para lograr comprenderse con los demás el sujeto debe articular sus deseos y su voluntad con el sistema de la lengua, debe simbolizarlos. El sujeto no es una presencia plena, saturada, transparente a ella misma; es un ser relativo, totalmente dependiente del gran Otro. Los deseos no logran ser expresados unívocamente, y el narcisismo primario del sujeto se ve cuestionado al tener que someterse a la estructura intersubjetiva para lograr una verdadera vinculación. El efecto del lenguaje es lo que permite que advenga el sujeto; éste "no habla", el lenguaje habla de él, le permite tener un horizonte de significación.<sup>135</sup> El sujeto no es más que su imagen especular, pues el yo verdadero, el inconsciente (el Otro), es el orden simbólico. "El sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza, y esta histerización es la

---

cartesiana de sujeto.

<sup>128</sup> J. Lacan. "Le séminaire sur 'La Lettre volée'", en *Écrits I*, p. 53.

<sup>129</sup> Siguiendo la conocida fórmula de Freud: *Wo Es war, soll Ich werden*.

<sup>130</sup> L. Ferry y A. Renaut. *La pensée 68*, p. 305.

<sup>131</sup> J. Lacan. *El seminario II*, p. 77.

<sup>132</sup> J. Lacan. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Écrits I*, p. 94.

<sup>133</sup> J. Sipsos. *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*. PUF, Paris, 1994, pp. 8-20.

<sup>134</sup> J. Lacan. *El seminario II*, p. 286.

<sup>135</sup> "Le sujet donc, on ne lui parle pas. Ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende, et ce d'autant plus forcément qu'avant que du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien. Mais ce rein se soutient dans son avènement, maintenant produit par l'appel fait dans l'Autre au deuxième signifiant". J. Lacan. "Position de l'inconscient", en *Écrits II*. Seuil, Paris, 1999, p. 315.

constitución del sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histérico";<sup>136</sup> es decir, el sujeto es la negatividad como trauma por el Otro. Precisamente en este punto es donde algunos comentaristas han encontrado una gran afinidad entre la teoría lacaniana de la subjetividad y la filosofía de la alteridad de Levinas. La relación del psicoanálisis con la hermenéutica ya ha sido estudiada detenidamente por Ricoeur; lo interesante a destacar de las lecturas lacanianas de Levinas es que, a diferencia del énfasis que pone Ricoeur en el psicoanálisis como una variante de la hermenéutica —intentado desarrollar una epistemología del inconsciente—,<sup>137</sup> el esfuerzo por acercar a Levinas al psicoanálisis consiste en mostrar que la alteridad del otro designa un acontecimiento de carácter ético más que una mera descripción de los mecanismos del inconsciente; esto lo plantea claramente Alain Juranville en un texto paradigmático sobre Lacan donde no tiene empacho alguno de plantear una afinidad "profunda" entre Lacan y Levinas en torno al estatuto de la alteridad y su papel en la conformación del sujeto.<sup>138</sup>

De manera semejante Simon Critchley, en un par de interesantes artículos, ha explorado la pertinencia de mostrar que la alteridad que plantea en su obra Levinas puede encontrar correlato en los análisis psicoanalíticos sobre el inconsciente, de manera que la insistencia de Levinas por situar a la ética en un campo de experiencia pre-temático lo llevaría a coincidir con el psicoanálisis precisamente porque, al igual que Freud y Lacan, nuestro autor mostraría que el sujeto es efecto de una estructura ajena a la conciencia tematizante.<sup>139</sup> Ciertamente, Critchley puede encontrar justificación de su lectura en el propio Levinas: "Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad; buscando en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad, hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización".<sup>140</sup> La relación con el otro se da, merced a la condición sensible de la subjetividad, como una sujeción en la que la conciencia no interviene; se trata de una obsesión por el otro que se traduce en traumatismo y persecución. Hay que tener en cuenta que la valoración del psicoanálisis por parte de Levinas es ambigua: "El psicoanálisis levanta una profunda sospecha sobre el más irrecusable testimonio de la conciencia de sí";<sup>141</sup> no obstante "es preciso salir del discurso equívoco del

---

<sup>136</sup> S. Žižek. *El sublime objeto de la ideología*, p. 235. En esta obra Žižek critica severamente las lecturas neoestructuralistas de Lacan; pero creo que él mismo, pese a su repudio a esta tendencia, es claramente un neoestructuralista, más hegeliano eso sí, pero neoestructuralista al fin. Esta afirmación suya habla por sí misma: "Y es causa de esta imposibilidad de lograr plena identidad consigo misma por lo que el Otro, la Sociedad como Esencia, es ya sujeto", *ibid.*, p. 232.

<sup>137</sup> "En se donnât comme tâche la constitution d'une épistémologie de la psychanalyse, Ricoeur rompt avec la distinction de Dalbiez entre méthode et doctrine pour mener une réflexion kantienne sur les conditions de validité des modèles psychanalytiques." R. Major. "Paul Ricoeur et la psychanalyse", en J.-Ch. Aeschlimann (editor). *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, p. 175. Cf. M. Henry. "Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie", en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, pp. 163-183.

<sup>138</sup> A. Juranville. *Lacan y la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p. 114.

<sup>139</sup> S. Critchley. "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis", y "Das Ding: Lacan and Levinas", en *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, pp. 183-197, y 198-216 respectivamente.

<sup>140</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 164.

<sup>141</sup> E. Levinas. "El yo y la totalidad", p. 47.

psicoanálisis [...] Mediante el psicoanálisis que conduce a los mitos no puedo dominar la totalidad de la que formo parte, sólo puedo hacerlo mediante el encuentro con un ser que no está en el sistema, un ser trascendente".<sup>142</sup> Veinte años después planteará nuevamente la limitación del psicoanálisis —en su versión estructuralista— para dar cuenta del otro.<sup>143</sup> No obstante, y merced a la exigencia de plantear la relación ética al margen del conocimiento, Levinas se apropia de algunos conceptos de la jerga psicoanalítica como "deseo", "obsesión", "traumatismo", "inconsciente" para mostrar cómo la alteridad del otro realiza una descentración del sujeto, es decir, mostrando cómo la identidad del yo es sólo una ilusión de un sujeto que se sitúa en un campo estrictamente autorreferencial. El sujeto decentrado está expuesto a los efectos de la historia, la tradición, la ideología, pero ante todo, a los entramados de significación —de los que dependen las instancias anteriores— que surgen de la relación con el otro. No pudiendo acceder por medio de un acto reflexivo a los contenidos de su propia conciencia, el sujeto es pura pasividad, exposición.<sup>144</sup> La "persecución", término con el cual Levinas quiere indicar la condición de la subjetividad ya siempre inmersa en una lógica de la imputación, plantea la existencia de un *inconsciente ético*.<sup>145</sup> "La persecución remite a una resignación no consentida y, por consiguiente, a traviesa una noche de *inconsciente*. Es el sentido de inconsciente, noche en la cual se realiza el retorno del yo en sí mismo bajo el traumatismo de la persecución; pasividad más pasiva que cualquier pasividad más acá de la identidad, responsabilidad, substitución".<sup>146</sup>

La autonomía es, desde esta perspectiva, sólo el espejismo de una subjetividad despojada de todo vínculo con lo humano; contrariamente, la heteronomía expresa esa sujeción del yo con lo otro de sí y que es incapaz de ser suprimido. De aquí podemos deducir que Levinas equipara "inconsciente" y "prerreflexivo", entendiendo este término en su sentido husserliano, es decir, comprendiendo positivamente el papel fundamental que realiza la hetero-afección en la constitución de la identidad del sujeto; y la hetero-afección se expresa fenomenológicamente como sensibilidad y afectividad. Elizabeth Weber ha analizado puntualmente la lógica de la "persecución" (*Verfolgung*) en tanto movimiento exógeno que individualiza a la subjetividad;<sup>147</sup> pues si en *Totalidad e infinito* Levinas oponía a lo Mismo lo Otro a través de la metáfora de la "exterioridad" o separación, en *De otro modo que ser* lo Otro se encuentra en la "interioridad" misma del yo. La propia conciencia del yo está atravesada por la otredad, es lo que llama Levinas "lo Otro

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>143</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 114.

<sup>144</sup> "L'exposition à l'autre qu'est la sensibilité conduit vers une conjonction étonnante où la vulnérabilité et le contact permettent de dire ce sujet exposé et blessé, ouvert et offert, souffrant jusqu'à la souffrance de l'autre, inversion de la persistente en soi en une sortie sans limite." G. Bailhache. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. PUF, Paris, 1994, p. 245.

<sup>145</sup> Por ello habla Bernhard Waldenfels de "genealogía de la moral": una descripción del desarrollo de la identidad moral del sujeto de inspiración fenomenológica. "Die Genealogie der Logik, die Ludwig Landgrebe als Untertitel für Husserls *Erfahrung und Urteil* gewählt hat und die bei Merleau-Ponty in Gestalt einer 'Genealogie des Seins' wiederkehrt, findet ihr Gegenstück in einer *Genealogie der Moral*". B. Waldenfels. "Einführung: Ethik vom Anderen her", en *Id.*, e I. Därmann (directores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, p. 8.

<sup>146</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 195, nota 27.

<sup>147</sup> E. Weber. *Verfolgung und Trauma*, *op. cit.*, capítulo I.

en lo Mismo”, o mala conciencia, traumatismo ante la imposibilidad de poder liberarme del otro, pues éste se sitúa en el propio núcleo de mi subjetividad.

La conciencia prerreflexiva, no-intencional, no puede describirse como toma de conciencia de esta pasividad [...] Lo no-intencional es por principio pasividad, el acusativo es con toda seguridad su primer “caso”. A decir verdad, esta pasividad, que no es correlato de ninguna acción, no es tanto la “mala conciencia” de lo no-intencional como lo que no se deja describir mediante ella. Se trata de una mala conciencia que no es la finitud de la existencia expresada por la angustia [...] Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la posibilidad de la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que cometerla y la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia.<sup>148</sup>

Se trata de una “exasperación patológica de la conciencia”<sup>149</sup> que plantea el nacimiento del sujeto a partir de acontecimientos ajenos a los modelos reflexivos propios de las filosofías de la conciencia. Si Ricoeur habla de un *cogito blessé*, Freud, Levinas y Lacan sostendrán la existencia de un *sujet traumatisé*,<sup>150</sup> pues según Rudolf Bernet se puede “demostrar la gran afinidad del pensamiento levinasiano con las teorías psicoanalíticas del trauma”;<sup>151</sup> tanto así que autores como Hans-Dieter Gondek, Donna Brody, Paul-Laurent Assoun, Alain Juranville, y D. Ross Fryer han explorado el “lacanismo” de Levinas.<sup>152</sup> También existe un intento, a mi juicio más sugerente, de aproximar la fenomenología de la alteridad de Levinas a la Escuela de Fráncfort, buscando recuperar, frente a las filosofías conciencialistas, una subjetividad pulsional, sufriente, y gozosa que sea la base de una renovada teoría crítica de la sociedad.<sup>153</sup> Lo que es incuestionable, como indica Assoun, es que la cuestión del otro es la manera en que ahora se debe plantear la cuestión del sujeto;<sup>154</sup> y si el inconsciente es el discurso el otro, entonces se puede establecer ese

<sup>148</sup> E. Levinas. “La conciencia no-intencional”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 157-160.

<sup>149</sup> J. de Greff. “D’une substitution qui ne pas une usurpation”, en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*, p. 60.

<sup>150</sup> R. Bernet. “Le sujet traumatisé”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (2000), núm. 2, pp. 143-161.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 148. Bernet señala en que consiste el “trauma” en cada autor: “Chez Freud, il s’agissait d’une représentation insupportable d’un vécu personnel, représentation qui résultait d’un télescopage entre deux événements. Chez Lacan, il s’agissait de l’événement de la rencontre avec une absence béante, un trot, une pièce manquante dans le tissu symbolique de sa propre vie. Chez Levinas, au contraire, il s’agit toujours de l’altérité d’une autre personne et de ce qui est insupportable d’abord à elle et non à moi, de ce qui manque à sa vie et non à la mienne.” *Ibid.*

<sup>152</sup> H.-D. Gondek. “Cogito and Séparation: Lacan/Levinas”; D. Broy. “Levinas and Lacan: Facing the Real”; P.-L. Assoun. “The Subject and the Other in Levinas and Lacan”; A. Juranville. “Ethics and Psychoanalysis”, en S. Harasym (editora). *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, Albany, 1998. D. Ross Fryer. *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. Other Press, 2004.

<sup>153</sup> C. F. Alford. *Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis*. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 2002.

<sup>154</sup> P.-L. Assoun. “The Subject and the Other in Levinas and Lacan”, p. 79.

punto conceptual entre el psicoanálisis y fenomenología, y que apunta hacia el ámbito de la ética: “El status del inconsciente, tan frágil en el plano óptico, como se los he indicado, es ético”.<sup>155</sup> De esta manera se justifica la afinidad entre Lacan y Levinas: tanto la alteridad como el inconsciente designan la estructura formal de la experiencia ética, y ambos son accesibles por medio del lenguaje.

Y aquí volvemos encontrar la primacía de lo lingüístico para acceder al fenómeno de la autoconciencia y, en general, a la cuestión de la subjetividad. El apriorismo semántico asume otro aspecto que en la filosofía analítica pero finalmente llega a las mismas conclusiones: el acceso a la subjetividad se da a través de la instancia del lenguaje. Lo lingüístico se convierte en una estructura insuperable y el sujeto sólo se comprende como un suceso al interior de la misma. La importancia de la crítica neoestructuralista a la concepción reflexiva del sujeto consiste en señalar aquellos aspectos en los cuales un modelo representacionista del conocimiento de sí se encuentra limitado para dar cuenta de la autorreflexión. ¿Es la representación la única vía para llegar a un conocimiento de sí? ¿No ha señalado la crítica neoestructuralista, especialmente la de Derrida y Lacan, que no podemos pensar al sujeto al margen de lo otro de sí? ¿Es el problema de la alteridad —no sólo como relación lógica sino también ontológica y ética— la manera de superar el modelo del sujeto sustancialista y autoreflexivo? “Una cierta alteridad —Freud le da el nombre metafísico de inconsciente— es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo el nombre de inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda ‘exista’, esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente [...] Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas de las marcas ‘inconscientes’ (no hay marca ‘consciente’), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado”.<sup>156</sup> Se trata de elaborar una “metafenomenología” en la que se pueda plantear el problema del sujeto más allá de las aporías clásicas.<sup>157</sup> La deconstrucción, la fenomenología y la hermenéutica, desde distintos frentes, establecen las bases para una renovada teoría del sujeto. Se puede, en efecto, realizar una lectura negativa de las principales tesis neoestructuralistas en torno al sujeto, pero también se puede llevar a cabo una apropiación positiva de ellas. Criticar al sujeto no implica únicamente una destrucción, puede —en el sentido en que Heidegger concebía su desmontaje de las principales tesis de la ontología occidental— mostrar los elementos que permanecían ocultos bajo nociones como “sujeto”, “subjetividad”, “verdad”, “sustancia”, etc.

---

<sup>155</sup> J. Lacan. *El Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 41.

<sup>156</sup> J. Derrida. “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 55.

<sup>157</sup> Así denomina César Moreno la filosofía de Levinas en su ensayo “Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología levinasiana”. “Emmanuel Levinas. Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”, en *Revista Anthropos* (1998), núm. 176, pp. 80-84.

Yo nunca he dicho que se deba prescindir del sujeto, sino que sólo que hay que deconstruirlo. Y deconstruir el sujeto no significa negar su existencia. Existen los sujetos y las 'operaciones' o los 'efectos' de la subjetividad. Esto es un hecho indiscutible. Pero reconocer esto no quiere decir que sea el sujeto lo que él *dice* que es. El sujeto no es una sustancia o identidad metalingüística, un puro *cogito* de la autorreflexión; está siempre inscrito en el lenguaje. Por consiguiente, mi obra no destruye al sujeto; trata simplemente de resituarlo.<sup>158</sup>

Si la conciencia de sí no es una presencia inmediata; si el sujeto no es idéntico a sus relaciones ¿no habría que decir con más precisión que ser del sujeto es "pre-intencional" más que "intencional" como lo muestra Michel Henry?—<sup>159</sup> Husserl ya había sostenido que la actividad sintética de la conciencia —lo que había llevado a Kant, y al idealismo alemán a considerarla como el núcleo del sujeto—, sólo muestra un aspecto de la misma pues existe otro tipo de síntesis: pasiva. "Por el reconocimiento de una pasividad objetivante Husserl se aleja de la concepción kantiana de la síntesis: para Kant la idea de una síntesis pasiva es impensable. En efecto, para Kant la síntesis asume la función de unidad de la subjetividad trascendental [...] Husserl busca mostrar que lo diverso debe estar pre-constituido para ser retomado por la intencionalidad activa u objetivante".<sup>160</sup> Lo que para Hume era sólo un principio empírico, la asociación, se convierte para Husserl en una ley trascendental de la constitución de la subjetividad: la síntesis pasiva.<sup>161</sup>

En Kant encontramos aun antes de las críticas contemporáneas al sujeto, el cuestionamiento de la representación. En la "crítica del paralogsimo de la psicología racional", Kant establece que el "yo pienso" equivale a "yo me represento que pienso", y en este sentido, el ser del sujeto es asimilado al objeto de la representación, objeto que paradójicamente supone precisamente a ese sujeto y por ser representación no contiene ninguna realidad; "sujeto" y "representación" vendrían a ser lo mismo y por ello la representación sería la esencia de la fenomenalidad, es decir, el yo puro, condición de posibilidad de toda experiencia y que, no obstante, no pasa de ser un postulado. "El sujeto arrojado fuera de la existencia, fuera del ser, es la esencia del propio ser comprendido como la estructura de la representación. ¿Por quién es arrojado este sujeto fuera del ser? Por sí mismo. Esto es lo que demuestra la *Crítica de la razón pura*. En tanto que el sujeto encuentra su esencia, su ser, en la estructura de la representación y se identifica con ella, resulta imposible conferirle algún ser".<sup>162</sup> La representación del yo es "simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido",<sup>163</sup> y como tal no es un concepto sino la conciencia de sí que lo acompaña. Por eso para Kant el yo no posee realidad alguna al margen de la actividad de la representación que ejecuta. "En efecto, si

<sup>158</sup> J. Derrida. "La deconstrucción y lo otro". Entrevista con R. Kearney, en *La paradoja europea*. Tusquets, Barcelona, 1998, p. 195.

<sup>159</sup> M. Henry. "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir", en D. Janicaud (éditeur). *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. J. Vrin, Paris, 1995, pp. 383-397.

<sup>160</sup> E. Housset. *Personne et sujet selon Husserl*, p. 68.

<sup>161</sup> B. Barsotti. "Synthèse passive et affinité chez Husserl", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1999), núm. 1, pp. 379-400.

<sup>162</sup> M. Henry. "La critique du sujet", p. 13.

<sup>163</sup> I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A 346, B 404.

puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella”.<sup>164</sup> La proposición cartesiana “yo pienso” no ofrece ninguna percepción de existencia por sí misma. ¿Qué implicaciones tienen estos análisis kantianos sobre la psicología racional para una teoría fenomenológica y hermenéutica del sujeto? Indicar que la crítica al sujeto ya viene dada desde el interior mismo de la filosofía de la conciencia; esto es, que el sujeto, para las diversas filosofías del sujeto es, desde un principio, un problema y no tanto una tesis. Lo que realiza Kant en los “paralogismos de la razón pura” es una autodestrucción de la filosofía de la conciencia, o mejor dicho, de la filosofía de la representación. La esencia del sujeto no consiste en la representación pues ella no tiene, por sí misma, ninguna realidad; ¿podría existir una filosofía del sujeto que no definiera a éste por medio de la representación? Esta filosofía, si es posible, debe partir, aun antes de la crítica kantiana, del pensamiento cartesiano. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes establece la siguiente tesis: la fundamentación del *cogito* debe iniciar por la puesta en duda del primado de la representación; se debe dudar no sólo de todo lo que es posible representar sino de la estructura misma de la representación. Si lo más evidente es falaz, es porque el medio de la representación —la *lumen naturae*— es falsa también. La problemática cartesiana del sujeto se presenta como una reducción en la que se busca el ser indudable y que no puede ser ofrecido por la representación. ¿Cuál es la importancia de estas tesis para nuestra investigación? Mostrar que el ser del sujeto no radica en la representación, sino en algo distinto que se manifiesta negativamente en el acto teórico.

Descartes practica ahí, [en *Las pasiones del alma*] repentina y nuevamente, la *epojé* radical del mundo; imagina la situación de un hombre que duerme sumido en un sueño. Si sueña, todo lo que se representa en ese sueño es ilusorio, es decir, *no es*. Pero, si en ese sueño experimenta una tristeza, una angustia, un sentimiento cualquiera, este sentimiento es de modo absoluto pese a que se trate de un sueño, *pese a que la representación sea falsa. Este sentimiento no es, pues, por la representación, sino independiente de ella. Esto quiere decir: es, sin ser puesto delante, sin ser representado, y a condición de no serlo, dado que la representación es falsa.*<sup>165</sup>

Pensar al sujeto de otro modo es poder hablar de un nuevo humanismo, no asociado a esta figura única que Nietzsche y Heidegger se encargaron de situar en el centro de una batalla intelectual que parece tener como una de sus consecuencias más devastadoras la desaparición del sentido de lo humano; ¿será la muerte del hombre, de este hombre reflexivo y autárquico, la condición de un humanismo del otro hombre, un humanismo no metafísico? La vía de la alteridad, tal y como la han desarrollado Levinas y Ricoeur, puede ofrecer los elementos mínimos de esta teoría del sujeto, en la que decir “yo” significa mucho más que una evidencia clara y distinta de la representación.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> M. Henry. “La critique du sujet”, p. 15.



La filosofía como ciencia, como una ciencia seria, rigurosa, incluso apodíctica: el sueño ha terminado.

E. Husserl

*La crisis de las ciencias europeas  
y la fenomenología trascendental*

Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. "Desmontar" quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída.

M. Heidegger

*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*

### § 19. La diversidad del ser

La "hermenéutica de la facticidad" se presenta como el primer intento de articular una respuesta a la crisis de los modelos trascendentales del sujeto;<sup>1</sup> esta propuesta que desarrolla Heidegger en sus cursos anteriores a *Ser y tiempo* constituye un análisis riguroso y novedoso en torno al conocimiento de sí, pero será desechada posteriormente en favor de una vía más directa a la problemática de una ontología libre de elementos tanto antropológicos como trascendentales. Ese cambio de perspectiva (*Kehre*) que va de una ontología fundamental a un pensamiento que busca plantear en su pureza el problema de la ontología,<sup>2</sup> tiene como uno de sus

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, "Martin Heidegger y el significado de su 'hermenéutica de la facticidad' para las ciencias humanas", en *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 1993, pp. 71-80.

<sup>2</sup> Sobre la problemática de la "vuelta" (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger cf. J. Grondin. "Prolégomènes a l'intelligence du tournant", en *L'horizon hermèneutique de la pensée contemporaine*, pp. 57-80. Respecto a la distinción entre un "primer" y "segundo" Heidegger, él mismo indicó: "La distinction que vous faites entre Heidegger I et Heidegger II est justifiée à la seule condition que l'on prenne garde ceci: ce n'est qu'à partir de ce qui est pensée en I qu'est seulement accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II". M. Heidegger. "Lettre à Richardson", en *Questions IV*, p. 348. Se trata de una carta con motivo de la obra de W. J.

efectos más fecundos ofrecer una justificación para el descentramiento de la subjetividad.<sup>3</sup> El estudio de la estructura ontológica de la ipseidad sobre bases alejadas de los planteamientos trascendentales, así como la recuperación de la filosofía aristotélica y el pensamiento cristiano, indica que la comprensión de la existencia humana opera desde una óptica en la que la determinación ontológica de la hermenéutica se constituye en el hilo conductor para aclarar la constitución del sujeto. La hermenéutica del sí mismo que encontramos esbozada a lo largo de *Ser y tiempo*, especialmente en los párrafos dedicados a la atestación<sup>4</sup> —análisis centrales en la lectura que realiza Ricoeur de Heidegger y Levinas y, particularmente, en la elaboración de su hermenéutica de la ipseidad en *Sí mismo como otro*—,<sup>5</sup> señala que la comprensión de sí no es inmediata, producto de un acto exclusivamente teórico, sino que se logra merced a una relación práctica con el mundo que se constituye en un “perfecto apriórico”; la toma de conciencia de sí no es, pues, un acto de espontaneidad sino un movimiento de retorno (*Besinnung*) y únicamente en este sentido se puede hablar de “reflexión”. En el “semestre de guerra” de 1919 Heidegger ya sostenía la primacía del mundo como estructura de significación siempre ya dada y a partir de la cual el sí mismo se comprende. “En la corriente de la vida hay una perspectiva fundamental: la corporalidad; ésta tiene la función de originar cada unidad situacional: la sensibilidad. Cada vivencia viene lastrada por esta perspectiva inicial, donde hay una forma de liberación y de transformación. Francisco de Asís: cada experiencia natural de la vida queda fundida en un nuevo sentido y sólo a partir de ahí, para el hombre religioso, puede esto tener una significación”.<sup>6</sup>

En las conversaciones que mantuvo con el profesor Tezuka de la Universidad Imperial de Tokio a finales de 1953, Heidegger señaló el motivo fundamental que impulsó su obra: la pregunta por el ser.<sup>7</sup> “*Tò òn légetai pollakhôs*. Yo traduzco: ‘El ente se manifiesta —a saber y conforme a su ser— de múltiples maneras’. En esta frase se abre la cuestión que ha decidido el camino de mi pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que rige a todas estas múltiples significaciones?”<sup>8</sup> Esta interpretación de su pensamiento a la luz de la afirmación aristotélica sobre la diversidad del ser ha sido sostenida en varios lugares y

---

Richardson. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1963.

<sup>3</sup> F. R. Dallmayr. *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1981; pese a no mencionar los cursos anteriores a *Ser y tiempo* señala el aporte de Heidegger para replantear la concepción clásica del sujeto.

<sup>4</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, “La atestiguación por parte del *Dasein* de un poder-ser propio y la resolución”, §§ 54-60.

<sup>5</sup> P. Ricoeur. “Emmanuel Levinas, penseur du témoignage”, en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil, París, 1994, pp. 83- 106; Id. “L’herméneutique du témoignage”, en *ibid.*, pp. 117-139.

<sup>6</sup> M. Heidegger. *Zur Bestimmung der Philosophie. I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), GA 56/57, 1987, p. 211.

<sup>7</sup> M. Heidegger. “De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquisidor”, en *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, pp. 85ss. La misma afirmación en el texto redactado en honor del editor Hermann Niemeyer: “Mon chemin de pensée et la phénoménologie”, en *Questions IV*, pp. 326-337.

<sup>8</sup> M. Heidegger. “Lettre à Richardson”, p. 341.

aparentemente es el motivo de su acercamiento a la fenomenología.<sup>9</sup> De hecho, en la mencionada conversación con el profesor Tezuka, Heidegger se refiere a su trabajo de habilitación de 1915, “La doctrina de las categorías y significación en Duns Scoto” en la que “doctrina de las categorías” se refiere a los distintos modos de designar el ser de lo existente, se trata entonces de una “gramática especulativa”.<sup>10</sup> El estudio de la lógica, en el sentido tradicional (griego y medieval), se constituyó en un problema central para Heidegger en la medida en que la predicación sobre los entes conforma la referencia al ser; el concepto unívoco de ser parecía el indicado para responder adecuadamente a la pregunta aristotélica en contra de la defensa de la vía analógica sostenida por la mayoría de los escolásticos, y que Franz Brentano, maestro de Husserl, recupera en su obra de 1862, *De la significación múltiple del ente según Aristóteles*. Para Brentano la diversidad de las significaciones del ente se resuelve finalmente en la univocidad del ser, pues existe distinción conceptual pero no hay distinción real (*Die Verschiedenheit der Kategorien ist nicht notwendig eine reelle Verscheidenheit*).<sup>11</sup> Este ser unívoco no es aristotélico sino neoplatónico, y será dicha concepción —ser único y privado de toda determinación y especificación— la que Heidegger atribuye al ser verdadero (*ôn hōs alēthēs*) como modo fundamental entre las diversas significaciones del ser.<sup>12</sup> Según Heidegger, la concepción unívoca del ser —*alētheia*— “domina en el inicio de la filosofía griega como en el curso de toda la filosofía”.<sup>13</sup> La importancia de esta cuestión es clara si se tiene presente la problemática ontológica que le subyace, central en el pensamiento de Heidegger durante los años veinte: si el ser se dice de muchas maneras y la ciencia versa sobre las cosas necesarias, entonces no puede haber ciencia en lo equívoco,<sup>14</sup> es decir, no puede haber ontología.<sup>15</sup> Sin embargo, la ontología debe considerarse una ciencia, o mejor dicho una “ciencia originaria”, que estudia las estructuras pre-teóricas de la vida.<sup>16</sup> Heidegger tratará de resolver esta cuestión tomando como punto de partida la *Ética Nicomaquea*. La problemática de la multiplicidad del ser tiene que ser devuelta al suelo (*Boden*) del cual surgió y este suelo es la facticidad. “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’”;<sup>17</sup> únicamente así se torna comprensible la importancia

<sup>9</sup> M. Heidegger. “Mon chemin de pensée et la phénoménologie”, pp. 325-326.

<sup>10</sup> M. Heidegger. “De un diálogo acerca del habla”, p. 84.

<sup>11</sup> F. Brentano. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p. 129.

<sup>12</sup> F. Volpi. *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 1976, p. 19. Esta concepción neoplatónica del ser será constante en su obra. Heidegger intentó mostrar, en el límite (*die Linie*) mismo de la metafísica occidental, que incluso la palabra “ser” no basta para designar la cuestión de la ontología. Cf. M. Heidegger. “Contribution à la question de l'être”, en *Questions I*, Gallimard, París, 1996, pp. 195-252.

<sup>13</sup> M. Heidegger. “Hegel et le Grecs”, p. 374.

<sup>14</sup> “Todos damos por supuesto que lo que sabemos no admite ser de otra manera [...] Así lo que es objeto de ciencia existe de necesidad. Y por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendradas e incorruptibles”. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. UNAM, México, 1983, 1139b, 20-25.

<sup>15</sup> P. Aubenque. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF, París, 1973, p. 207.

<sup>16</sup> GA 56/57, pp. 95-117. Sobre esta cuestión cf. R. Rodríguez. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos Madrid, 1997, pp. 17-35.

<sup>17</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 25.

que tuvo el estudio de la lógica y la verdad en sus obras de la década de 1920 y que confluirán bajo la designación de una “hermenéutica de la facticidad”. “Hasta donde yo recuerdo, utilicé por primera vez esta denominación [‘hermenéutica’] en un curso ulterior, en el verano de 1923. Hacia esa época comencé los primeros borradores para *Ser y tiempo*”.<sup>18</sup>

## § 20. Hermenéutica y teología cristiana

Ahora disponemos, gracias a la publicación de la obra completa (*Gesamtausgabe*), de los cursos universitarios en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928) así como de las primeras publicaciones (1912-1916) de Heidegger que dan testimonio de esta preocupación por la articulación lógica entre el problema del ser y la manera en que es enunciado, pero ante todo, de la importancia del planteamiento aristotélico para poder responder adecuadamente a esta cuestión.<sup>19</sup> Pese a esto, no hay que minimizar, como lo hizo el propio Heidegger, el papel determinante que jugó la apologética y la teología cristianas en la conformación del paradigma de la hermenéutica de la facticidad. “La noción de ‘hermenéutica’ me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba particularmente involucrado en la cuestión de la relación entre la palabra de la Escritura Sagrada y el pensamiento especulativo de la teología”.<sup>20</sup> Una afirmación más contundente respecto a las fuentes teológicas de la hermenéutica heideggeriana la encontramos en el *curriculum vitae* que acompaña al escrito de habilitación sobre Duns Scoto: “Al principio estudié teología, porque los cursos de filosofía que se ofrecían en aquel momento no me satisfacían demasiado, de modo que decidí estudiar por mi cuenta la doctrina escolástica. Esto me proporcionó una especie de adiestramiento lógico formal, pero desde el punto de vista filosófico no me aportó lo que yo buscaba y que encontré, en el ámbito apologético, en las obras de Hermann Schell”.<sup>21</sup> Heidegger parece querer disimular la importancia en su pensamiento de la teología cristiana cuando señala al profesor Tezuka el § 7 C de *Ser y tiempo* para aclarar el concepto de hermenéutica a través del recurso al análisis fenomenológico; pero el japonés no parece convencido de la referencia y finalmente Heidegger acepta: “Sin esta procedencia teológica nunca hubiera llegado al camino del pensamiento”.<sup>22</sup> Schleiermacher y Dilthey bebieron de las “mismas fuentes”.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> M. Heidegger. “De un diálogo acerca del habla”, p. 87. Se refiere al curso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* de 1923.

<sup>19</sup> W. Brogan. “The place of Aristotle in the development of Heidegger’s phenomenology”, en Th. Kisiel y J. van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 213-227; un estudio más reciente, del cual tomamos algunas sugerencias: B. Elliott. *Anfang und ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der Aristotelischen philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

<sup>20</sup> M. Heidegger. “De un diálogo acerca del habla”, p. 88.

<sup>21</sup> H. Ott. *Heidegger. En camino de su biografía*. Alianza, Madrid, 1992, p. 96.

<sup>22</sup> M. Heidegger. “De un diálogo acerca del habla”, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 89. Sobre la relación entre teología y filosofía en el pensamiento de Heidegger en la década de 1920 cf. A. M. Gethmann-Siefert. *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M.*

A pesar de la referencia teológica de la hermenéutica heideggeriana su significado es distinto de la exégesis patristica, la *ars interpretandi* medieval, o de la “hermenéutica sacra” del siglo XVII. El paradigma de la *interpretatio* en el ámbito jurídico y filológico tampoco responden a su concepción de la hermenéutica; no se trata de una “teoría de la interpretación”.<sup>24</sup> Se intenta mostrar la génesis del pensamiento teórico, lo que las escuelas neokantianas llamaban la “formación de conceptos” (*Begriffsbildung*). Siguiendo la *Ética Nicomaquea*, Heidegger sostendrá que diversas son las maneras des-encubridoras o des-ocultadoras del alma (*psiqué hōs aletheúein*), y pese a esta diversidad para acceder al conocimiento, el concepto de ser como verdadero, como des-encubrimiento, conforma el acceso privilegiado al ente: es la concepción univocista del ser que vía Brentano llega a Heidegger. No se trata de un acceso desde el punto de vista de la teoría, de lo que en la tradición que parte de Aristóteles se designa como el *lógos apophantikós*, es decir, el conocimiento a través de la enunciación apofántica. “La determinación enunciativa no es un descubrir primario, la determinación enunciativa no define nunca una relación primordial y originaria con el ente, y es por esta razón que este *lógos* [enunciativo-apofántico] no puede ser tomado como hilo conductor de la cuestión del conocimiento del ente”.<sup>25</sup> La captación del ser ocurre en instancias anteriores a las judicativas,<sup>26</sup> se trata de un saber pre-teórico al que se accede por situaciones alejadas de la contemplación teórica de ahí la importancia de los “estados de ánimo” (*Stimmungen*) en el proyecto de una ontología fundamental en *Ser y tiempo*. “La mirada teórica ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente (*Vorhandenes*), una uniformidad dentro de la cual, sin embargo, se encierra una nueva riqueza de lo que puede ser descubierto en la pura determinación. Pero ni siquiera la más pura *theoria* está exenta de tonalidad

---

Heideggers. Karl Alber, Friburgo, Munich, 1974; J. Caputo. “Phenomenology, Mysticism and the *Grammatica Speculativa*”, en *Journal of the British Society of Phenomenology* (1974), pp. 479-494; R. Schaeffler. “Heidegger und die Theologie” en A. M. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (directores). *Heidegger und die praktischen philosophie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989, pp. 286-312. Ya en su *Tratado de la razón crítica* Hans Albert había emprendido un ataque a la hermenéutica al mostrar la dependencia estructural que existía entre ésta y la teología de la cual tomaba muchos elementos normativos en lo que a método de interpretación se refiere; siendo la teología, por definición, dogmática, se aislaba así de toda pretensión de crítica racional. Lo mismo sucede con la hermenéutica: al exigir para sí cánones de racionalidad distintos a los de la ciencia donde no hay ningún control respecto a lo que se pueda tomar como una interpretación adecuada se da cabida a infinidad de ambigüedades y contradicciones. Lo que Albert llama *naturalistischen Erkenntnisprogramms* conformarían la vía de solución frente a los “pseudoprogramas” de investigación de la hermenéutica —desde Dilthey a Ricoeur, pasando por Heidegger, Weber y Gadamer—. Cf. H. Albert. *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. C. B. Mohr, Tübinga, 1994, especialmente los capítulos I y II dedicados a Heidegger y a Gadamer respectivamente. Qué tan válidas sean las críticas de Albert a la hermenéutica es asunto que abordaremos en un trabajo cuyo título, “Crítica de la razón hermenéutica”, ya indica la exigencia de tomar seriamente al racionalismo crítico en el ámbito de las ciencias sociales y la filosofía, especialmente en aquellos más vinculados con la problemática de la comprensión.

<sup>24</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 32.

<sup>25</sup> M. Heidegger. *Platon. Sophistes*, (Wintersemester 1924/25), GA, tomo 19, 1992, p. 159.

<sup>26</sup> M. Heidegger. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en *Frühe Schriften* (1912-1916), GA I, 1978, p. 214.

afectiva”.<sup>27</sup> De estas “instancias” o “situaciones” pre-teóricas son ejemplo la mística y la experiencia de la vida en el cristianismo; los cursos de 1920/21 en los que trata la “fenomenología de la vida religiosa” y de “Agustín y el neoplatonismo” son muestra de la necesidad de asumir desde una perspectiva filosófica lo que en términos teológicos se presentaban en la apologética y la mística cristianas.<sup>28</sup>

El análisis de la “expresión” (*Ausdrucks*) como una vía adecuada para acceder al fenómeno originario de la vida fáctica es contrapuesta al “concepto” (*Begriffs*) en un curso en el que precisamente abordaba en términos neokantianos la problemática del origen de las categorías:<sup>29</sup> la expresión es el momento anímico (*orexis*) en la conformación de los conceptos. Este problema será abordado años más tarde en un trabajo que Heidegger presentó a Paul Natorp en lo que ya bajo la denominación de una “situación hermenéutica” consideraba como “el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida [*Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit*] es el cuidado (*curare*)”.<sup>30</sup> El llamado “Reporte Natorp” (*Natorp Bericht*) contiene los elementos más importantes de lo que será la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, por ello Franco Volpi ha llegado a sostener que el tratado de 1927 puede considerarse como una “radicalización de la ética” de Aristóteles,<sup>31</sup> por su parte, Theodore Kisiel ha mostrado que la filosofía aristotélica contribuyó decisivamente a la elaboración de la idea de “situación” hermenéutica.<sup>32</sup> A ello habría que agregar la importancia de San Agustín en la conformación de dicho paradigma pues es a partir de él, en concreto, de su concepción de la *affectio*, que Heidegger desarrolla la noción de “encontrarse” (Gaos) o “disposición afectiva” (Rivera) (*Befindlichkeit*),<sup>33</sup> tal y como lo señala el mismo Heidegger en una nota de *Ser y tiempo* (§ 42, nota 2, p. 220) pero que en el curso de 1925 sobre el concepto de tiempo, le dedicó más espacio.<sup>34</sup> En efecto, ahí señala nuestro autor: “Tampoco esta interpretación de la existencia a través del fenómeno de la preocupación la he inventado, ni ha nacido de una filosofía determinada, yo no tengo tampoco una filosofía, sino que guarda relación con el análisis de la cosa. Desde hace siete años, cuando buscaba esa estructura en conexión con el intento de llegar a los fundamentos ontológicos de la antropología agustiniana, me encontré con el fenómeno de la preocupación”.<sup>35</sup> ¿Qué otorga unidad a esta aparente heterogeneidad de fuentes —aristotelismo, fenomenología, mística cristiana, neokantismo, teología— en el proyecto de una hermenéutica de la facticidad? La necesidad de responder a la pregunta por la diversidad del ser que

<sup>27</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 29, p. 162.

<sup>28</sup> Th. Kisiel. *The Genesis of Being and Time*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1993, pp. 149-219.

<sup>29</sup> M. Heidegger. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), GA 59, 1995.

<sup>30</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 35.

<sup>31</sup> F. Volpi. “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, pp. 1-42; e Id. “*Being and Time*. A ‘Translation’ of the Nicomachean Ethics?”, en Th. Kisiel y J. Van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, pp. 195-211.

<sup>32</sup> Th. Kisiel, *op. cit.*, pp. 252ss.

<sup>33</sup> G. Agamben. “La passion de la facticité”, en Heidegger. *Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Éditions Osiris, Paris, 1988, pp. 63-84.

<sup>34</sup> M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, 1994.

<sup>35</sup> GA 20, § 31, pp. 417-418.



Heidegger traduce en la pregunta por la génesis de las categorías bajo las cuales designamos a los entes y a nosotros mismos, o en otros términos: clarificar el fenómeno de la vida fáctica. El punto de partida es la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) que antes de presentarse como un dato unitario se da en un conglomerado confuso de significaciones, de múltiples determinaciones —el ser se presenta primeramente como equívoco—. Las situaciones no teoréticas son el terreno del que surgen los conceptos que nos permiten captar el ser de los entes (las categorías). Sobre este terreno de lo pre-categorial va actuar la *phronesis* entendida como un comportamiento práctico y, por ende, como un modo privilegiado del conocimiento ontológico.<sup>36</sup>

### § 21. Interpretando la vida fáctica

Heidegger utiliza la metáfora de la “brumosidad” (*Diesigkeit*)<sup>37</sup> para expresar que el mundo no se nos presenta ni absolutamente transparente pero tampoco totalmente opaco, la brumosidad es un término que ejemplifica el carácter “medio” que define la relación de la vida fáctica con la existencia; en *Ser y tiempo* Heidegger sostendrá que “esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum”.<sup>38</sup> La tarea de la filosofía consiste en ayudar a ver, entre la diversidad de modos en los que se presenta el ser —su *Diesigkeit*—, la claridad, su univocidad; para ello se requiere de una interpretación, de un esfuerzo hermenéutico. Aclarar este fenómeno implica mostrar las diversas categorías a través de las cuales lo designamos; lo importante para Heidegger es destacar el hecho de que estas categorías no son en modo alguno formales, ni se limitan a ser descriptivas, son categorías interpretativas o hermenéuticas en el sentido de que ofrecen la posibilidad de comprender la vida fáctica en su carácter de *sollicitudo*, de preocupación (*Sorge*).<sup>39</sup>

El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado como mundo circundante [*Umwelt*], mundo compartido [*Mitwelt*], y mundo del sí mismo [*Selbstwelt*]. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.<sup>40</sup>

El fenómeno de mundo no se presenta entonces como una unidad ya consumada de sentido, tal y como parece presentarla la fenomenología de Husserl, sino en diversas

<sup>36</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, pp. 60-72; F. Volpi. “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, p. 15.

<sup>37</sup> “Die *Diesigkeit* ist eine vom Leben selbst verschuldete; seine Faktizität ist es gerade, in dieser Schuld sich zu halten, immer neu in sie zu fallen. Das ist keine Metaphysik, aber auch kein Bild!” M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), GA 61, 1985, p. 88.

<sup>38</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 2, p. 29.

<sup>39</sup> GA 61, p. 86.

<sup>40</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 35.

significaciones que hay que interpretar. Como señala acertadamente Jean Greisch,<sup>41</sup> el término heideggeriano de “interpretación” (*Verstehen*) se opone al término, propio de las filosofías de la conciencia, de “reflexión”. La interpretación no es un ejercicio de introspección ni una forma de comprensión de sí en la que el existir se asume como un objeto de conocimiento ante un sujeto, se trata de un análisis fenomenológico del “haber previo” (*Vorhabe*) que conforma la estructura de la facticidad; este “haber previo” es lo que posibilita un “ya-siempre-interpretado” que constituye la comprensión “media” del ser. “Ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se encuentra al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo*”<sup>42</sup> Esto lleva a establecer una tesis fundamental: la imposibilidad de un observador exento de perspectiva.<sup>43</sup> Si toda interpretación se sitúa en un haber previo que conforma el modo de su cuestionar, entonces la idea de una situación de objetividad pura, tal y como la pretende la teoría clásica del conocimiento, es insostenible. Heidegger rompe con una concepción epistemológica de la hermenéutica tal y como la había desarrollado Dilthey. La hermenéutica no es una teoría, sino una dimensión interna de la facticidad; “La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”.<sup>44</sup>

La problemática de la filosofía gira en torno al ser de la vida fáctica y de las distintas maneras en que es abordada; una hermenéutica fenomenológica de la facticidad tendría la tarea estudiar los aspectos de la lógica del pensamiento “pre-teórico y práctico” (*der Logik des “vortheoretischen und praktischen” Denkens*).<sup>45</sup> En este sentido, la concepción de la hermenéutica en Heidegger implica realizar una crítica de las estructuras ontológicas que se han constituido en torno a la idea del hombre y su existencia, por ello habla Grondin de un sentido de “destrucción” y “crítica ideológica” implícita en el pensamiento de Heidegger en esta época.<sup>46</sup> Y en efecto: uno de los objetivos de Heidegger durante la década de 1920 fue “desmontar” (*Abbau*) las distintas representaciones de la vida humana e ideales de vida que se encuentran fundadas en la filosofía griega y en la *Weltanschauung* cristiana.<sup>47</sup> La antropología filosófica de Kant y, en general, el idealismo alemán, conservan las formas básicas de la concepción greco-cristiana de la vida humana a través de la transformación teológica que implicó la Reforma (Lutero). “Esta actitud fundamental de Lutero surge de una interpretación que se apropia originariamente de Pablo y Agustín, así como de una confrontación simultánea con la teología de la escolástica tardía (Duns Scoto, Guillermo de Occam, Gabriel Biel, Gregorio de Rimini)”.<sup>48</sup> Las doctrinas de la Trinidad, del estado de naturaleza, de pecado y de gracia se han elaborado con los instrumentos conceptuales desarrollados por Tomás

<sup>41</sup> J. Greisch. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 37.

<sup>42</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 104.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>45</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 48.

<sup>46</sup> J. Grondin. “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik”, en D. Papenfuss y O. Pöggeler (editores). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990, tomo II, pp. 163-178.

<sup>47</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 51.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 53.



de Aquino y Buenaventura, lo que significa que la idea del hombre (*Idee der Menschen*) y de ser viviente (*Lebensdaseins*) tienen sus fuentes (*Quellen*) en la física, psicología, ética y ontología aristotélicas aunque transformadas en función de una determinada interpretación: el hombre como *ens creatum*. Paralelamente, la influencia de Agustín y, a través de él, del neoplatonismo, conforma de manera decisiva un concepto de hombre en que los contenidos aristotélicos son sobrepajados. Los esquemas de la filosofía escolástica y el aristotelismo reelaborado por ella, su teología, sus exégesis, sus comentarios, su interpretación de la vida a partir de ciertas mediaciones, son el hilo conductor para dar cuenta del fenómeno de la vida fáctica pues en ellos se ha ido fraguando el concepto de hombre y vida que domina en Occidente. Hay que realizar una revisión de la estructura hermenéutica (*hermeneutischen Struktur*) de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obra que hasta Lutero guía el desarrollo de la teología, además de la manera en que Agustín, Jerónimo y Juan Damasceno influyen en las sentencias de Lombardo para poder mostrar una visión completa de la antropología medieval, antropología a la seguimos atados a pesar de que muchos de sus conceptos han sido transformados. Es necesaria una interpretación de la antropología agustiniana ya que en ella se sintetizan los orígenes griegos con los cristianos; tal interpretación debe tomar como guía las construcciones lógico-ontológicas fundamentales de su doctrina de la vida. "El núcleo de una interpretación tal de Agustín, orientada hacia las construcciones lógico-ontológicas fundamentales de su doctrina de la vida, se han de buscar en los escritos sobre su disputa con Pelagio y en su doctrina eclesiológica. La idea del hombre y de existencia operativa en estos escritos se remonta a la filosofía griega, a la teología patristica fundada en el pensamiento griego, a la antropología paulina y al Evangelio de Juan".<sup>49</sup> Esta es una de las tareas de la destrucción fenomenológica: mostrar los momentos y cambios decisivos de la antropología occidental, sus estructuras lógicas y ontológicas capitales; tarea que no puede realizarse si no se tiene una interpretación adecuada de la filosofía aristotélica "orientada hacia el problema de la facticidad, es decir, si se dispone de una antropología fenomenológica radical".<sup>50</sup>

## § 22. El lógos retórico

La centralidad de Aristóteles en esta problemática se debe a que, a juicio de Heidegger, el Estagirita fue quien elaboró la primera ontología de la vida humana en Occidente a través de los modos en que el hombre se torna capaz de tener mundo, de ser des-encubridor del ente y de sí mismo. Aristóteles mostró que el ser no se manifiesta única y privilegiadamente en la actitud teórica; el campo de objetos (*Gegenstandsfeld*) que ofrece un sentido originario del ser es el de los objetos producidos y utilizados en la actividad cotidiana, es decir, se conocen las cosas por

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 55.

medio de un hacer práctico y no por medio de una contemplación teórica;<sup>51</sup> se trata de una relación originaria que Heidegger llama “movilidad del comercio productor”: *poiésis*. El campo ontológico de los objetos del trato (*poioumenon*, *pragma*, *ergon*, *kinéseos*),<sup>52</sup> así como las distintas modalidades discursivas que permiten expresar y simbolizar estas relaciones originarias, caracterizan las estructuras ontológicas fundamentales de la vida humana. ¿Cómo surgen estas estructuras? Responder a esta cuestión implica llevar a cabo una labor de desmontaje de la tradición filosófica de Occidente pues en ella se consolidó la tesis, que inicia con cierta lectura del *Peri hermeneías* aristotélico, que define al hombre como un ser dotado de lenguaje (*zôon lógon ékhon*) tesis que Gadamer se ha encargado de poner en el centro de la hermenéutica filosófica actual; sin embargo, el joven Heidegger no sostuvo dicha tesis y el papel que le asigna al lenguaje dentro de su proyecto de una hermenéutica de la facticidad es secundario, tratamiento que queda reflejado en el § 34 de *Ser y tiempo*; el lenguaje es un fenómeno derivado respecto al comprender (*Verstehen*) y el encontrarse (*Befindlichkeit*): la estructura ontológica que define el campo de lo lingüístico es pre-predicativo. “El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [...] El discurso es existencialmente co-originario con la disposición afectiva y el comprender. La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora”.<sup>53</sup> Y en tanto que fonación expresa un significado ya articulado en una proposición que ha sido antecedida por un trabajo de interpretación. “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso”.<sup>54</sup> El lenguaje tiene en este programa heideggeriano un papel derivado pues su función consiste en expresar las significaciones pre-predicativas articuladas previamente por el comercio con el mundo, y según Volpi el lenguaje no es originariamente “apertura de mundo” (*Welterschliessung*).<sup>55</sup> “El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las *cosas* concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos”.<sup>56</sup> Es lo que Ricoeur ha llamado el carácter derivado de los significados del orden lingüístico. “Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica”.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> J. Taminaux. “La réappropriation de l'éthique à Nicomaque. *Poiésis* et *prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale”, en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp. 156-162.

<sup>52</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 58.

<sup>53</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 34, p. 184. Entre nosotros, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay ha realizado una aproximación a esta problemática. *El lenguaje en el primer Heidegger*. FCE, México, 1998.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> F. Volpi. “La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote”, en J.-F. Courtine (editor). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, París, 1996, p. 53.

<sup>56</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 57.

<sup>57</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 58.

Heidegger va rechazar los diversos lugares comunes en torno al concepto griego de *lógos* por efectuar un encubrimiento de las estructuras de la existencia humana; y es aquí donde se introduce el problema del ser verdadero en el programa de la hermenéutica heideggeriana y que será guía de los análisis en torno a la facticidad. El *lógos* debe situarse en un suelo distinto al de la lógica, y este suelo es el *pólemos*, “el ganarse a los hombres por medio de la palabra”.<sup>58</sup> La retórica es el ámbito en el que la verdad se da y se manifiesta en cuanto tal, y en este sentido el *lógos* es des-encubridor, *lógos* jurídico donde “no es la verdad sino lo que tiene apariencia de verdad lo que produce la persuasión”.<sup>59</sup> Es la oratoria forense, en la que se busca convencer a un juez y a un jurado que lo que se dice es verdadero, el ámbito originario del *lógos* que en Platón se convirtió en actividad exclusivamente intelectual. “El origen de las categorías, ese primer ‘ver’ originario y fundacional que permite que los entes sean vistos por una comunidad de hablantes. Y es precisamente en este *lógos* jurídico de la retórica antigua que, como Heidegger recuerda, Aristóteles astutamente había relegado de su *Retórica*, donde está escondida la auténtica función del *lógos* descubridor, del *aletheúein*”.<sup>60</sup> A esto se refiere Heidegger en un pasaje de *Ser y tiempo*: “Para la ontología antigua, el terreno ejemplar de la interpretación del ser es el ente que comparece dentro del mundo. La forma de acceso a él es el *noein* o, correlativamente, el *lógos*. En ellos comparece el ente. Pero el ser de este ente debe ser captable en un *légein* (o hacer ver) eminente, de suerte que este ser se haga comprensible de antemano en lo que él es y como lo que ya está en todo ente. La previa referencia al ser en todo hablar (*lógos*) que dice algo del ente es el *katagoreistai*. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, e. d., hacerlo ver a todos en su ser. Lo visto y lo visible en este ver son las *kategorías*”.<sup>61</sup> No se trata de mostrar el ente *en sí mismo*, sino como aparece ante nosotros.<sup>62</sup> Es el ámbito del “haber-previo” (*Vorhabe*) que se traduce posteriormente en la estructura ontológica de la *Öffentlichkeit*, del mundo cotidiano del “estar-un-con-el-otro” (*miteinandersein*), mundo pre-teórico por excelencia que Heidegger define con el término del “Se” (*das Man*). El jurista y el orador hablan desde esa obvedad cotidiana y sólo desde ella pueden modificarla, de ahí el carácter de *poiésis* —producir algo nuevo— que Heidegger asigna a la retórica en el curso sobre el *Sofista* de Platón. Sólo desde el horizonte de la formación de los conceptos en el suelo de lo pre-teórico se torna comprensible la importancia de la *Retórica*. “Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de ‘disciplina’, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”.<sup>63</sup> La hermenéutica, entonces, no es una disciplina ni una teoría.

<sup>58</sup> GA 19, p. 294.

<sup>59</sup> Platón, *Fedro*, 259 e 7-261 a 9.

<sup>60</sup> J. García Gainza. *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*. Newbook Ediciones, Pamplona, 1997, p. 422.

<sup>61</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 9, p. 70.

<sup>62</sup> GA 19, p. 295.

<sup>63</sup> M. Heidegger. *Ser y tiempo*, § 29, p. 163.

Heidegger busca recuperar un *lógos* alejado de la concepción del *bíos theoretikòs*, por esta razón la *sophía*, tal y como la comprende Aristóteles, no podía ofrecer en su clásica articulación con la *theoría* un camino adecuado para acceder al fenómeno de la existencia humana. El *lógos* debe ser devuelto al lugar que ocupaba en la retórica clásica: en las asambleas, en los tribunales de justicia y en la conversación cotidiana “¿Cómo puede la ser la *sophía* la más alta posibilidad de ser, si no se ocupa de ninguna manera de la existencia humana? La *sophía* tiene que ver con lo permanente, *aei*, y esa es la cuestión, no tiene nada que ver con la *génesis*; pero la existencia humana tiene que ser precisamente eso: *génesis*, *práxis*, *kinêsis* para llegar a ser”.<sup>64</sup> Considerando la existencia humana como “movilidad” (*Bewegtheit*), lo permanente (*aei*), no se relaciona originariamente con la facticidad pues en ella domina lo contingente, lo variable. Esta lectura que hace Heidegger de Aristóteles implica una fuerte ontologización de los conceptos aristotélicos tratando de responder a una problemática concreta: mostrar que en la movilidad fáctica de la existencia humana acontece, a pesar de su ambigüedad, un acceso al ser de los entes, es decir, hay un sentido *unívoco* de las cosas a pesar de la diversidad en que se nos presentan. “Nos interrogamos sobre una estructura del *lógos* que lo hace posible en cuanto tal”.<sup>65</sup> Es la constitución ontológica del existir, su carácter des-encubridor por medio de una hacer pre-teórico, lo que conforma la apertura al ente de forma pre-verbal, pre-judicativa en el sentido de que las acciones humanas no tienen que ser expresadas originariamente en sentencias declarativas: “Cuando hago cualquier cosa yo no enunció por ello algún predicado temático [*Im Zu-tu-haben mit etwas vollziehe ich darüber keine thematisch prädikativen Aussagen*]”,<sup>66</sup> se trata de una estructura antepredicativa, la “estructura-cómo” (*Als-Struktur*): el existir es significativo.<sup>67</sup> El *lógos*, por sí mismo, es incapaz de mostrar el ente; debe estar articulado en las estructuras pre-lingüísticas que conforman la facticidad del existir. La relación práctica con el mundo conforma el fondo de significatividad a partir del cual se generan las categorías con la que designamos dichas relaciones [*Mitwelt, Umwelt* y *Selbstwelt*].<sup>68</sup> El mundo no se presenta como una unidad sino a través de diversas significaciones que son articuladas a partir del concepto de facticidad como lo “en cada caso mío” (*Jeweiligkeit*); se trata del problema de las “condiciones ontológicas y originarias de posibilidad de toda concepción de mundo”.<sup>69</sup>

La determinación enunciativa, el *lógos apophantikòs*, no define una relación primordial y originaria con el ente;<sup>70</sup> el lenguaje tiene como función articular y expresar de manera significativa las estructuras pre-verbales de la vida fáctica que se generan del comercio (*Umgang*) de la existencia con su mundo; de este existir como “preocupación” (*Sorge*) es ejemplo la concepción de la vida en el cristianismo: “El paradigma histórico más profundo del extraño proceso del centro de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida en el mundo de sí y el mundo de la experiencia

<sup>64</sup> GA 19, p. 167.

<sup>65</sup> GA 21, p. 143.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>68</sup> GA 61, p. 94.

<sup>69</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 46.

<sup>70</sup> GA 21, p. 159.

interna nos lo ofrece la génesis del cristianismo”.<sup>71</sup> Únicamente recurriendo a las nociones de “preocupación de sí” y “mundo de sí” forjadas en el cristianismo se torna comprensible su importancia para Heidegger; en el cristianismo se da una tensión entre una concepción de la vida guiada por el saber, la *theoria* —la *solitaria bonitas* del asceta y el santo— y, por otro lado, la centralidad de la vida fáctica que tiene su origen en el acontecimiento de Cristo —Dios se en-carnó, se tornó necesitado, sensible—. Es, pues, en el fondo común proporcionado por la concepción cristiana de la vida y la filosofía práctica de Aristóteles donde se conformó el proyecto de una hermenéutica de la facticidad en la que Heidegger, en opinión de Theodore Kisiel,<sup>72</sup> buscaba una intuición categorial pre-científica e inmediata que la escolástica llamaba *intellectus principiorum*: la pre-comprensión de los trascendentales (*ens, unum, verum, bonum*) que es inherente al ser de la existencia humana.

### § 23. La crítica a la filosofía trascendental

Según Husserl la filosofía es una ciencia originaria, rigurosa y, por lo tanto, “universal y absolutamente fundamental”.<sup>73</sup> El acceso a este ámbito es el método de la reducción fenomenológica; únicamente a través de él se puede alcanzar la esfera de constitución del sentido, es decir, la subjetividad trascendental.<sup>74</sup> Para Husserl “‘Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico”.<sup>75</sup> Heidegger elaboró un programa de investigación retomando la tesis de la cientificidad (*Wissenschaftlichkeit*) de la filosofía esbozada por Husserl.<sup>76</sup> Así lo expuso Heidegger en el “semestre de guerra” (*Kriegnotsemester*) de 1919 titulado *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*.<sup>77</sup> El carácter científico de la filosofía radica en ser *Urwissenschaft*, y sólo lo logra en la medida en que se ocupa de lo pre-teórico.<sup>78</sup> La fenomenología es el método adecuado para acceder a la exigencia del propio filosofar de convertirse en un saber fundamental. Esta conversión es posible si el planteamiento epistemológico, aún latente en el programa de racionalidad fuerte de Husserl, es subsumido por la ontología: “La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus propiedades. Es

<sup>71</sup> M. Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58, 1992, p. 61.

<sup>72</sup> Th. Kisiel. “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”, en J.-F. Courtine (editor). *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p. 207.

<sup>73</sup> E. Husserl. “Epílogo” a *Ideas I*, p. 373.

<sup>74</sup> E. Fink. *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1994, p. 97.

<sup>75</sup> E. Husserl. *La idea de la fenomenología*. FCE, Madrid, 1982, p. 33.

<sup>76</sup> Hacia 1929 esta situación cambió radicalmente: “La filosofía nunca podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia”. M. Heidegger. “Qu’est-ce que la métaphysique?”, en *Questions I*, p. 72. El abandono de la idea de cientificidad de la filosofía, incluso como ontología, marca el alejamiento de Heidegger de la fenomenología husserliana, siendo una de las características de la llamada *Kehre*.

<sup>77</sup> GA 56/57, pp. 3-117.

<sup>78</sup> *Ibid.*, segunda parte, capítulo III: “Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft”, 95-117.

ontología”.<sup>79</sup> Así, “la fenomenología, si se le comprende correctamente, es el concepto de un método, el método de la ontología”.<sup>80</sup> Será la exigencia de cientificidad de la filosofía entendida como un saber fundamentado en la evidencia de la conciencia lo que alejará a Heidegger de la fenomenología de Husserl pues al someterla a una severa crítica clarifica sus conceptos, especialmente los cartesianos que Husserl mantiene intactos en su programa filosófico. “Es únicamente por esta destrucción que la ontología puede fenomenológicamente asegurarse la autenticidad de sus conceptos”.<sup>81</sup>

Mostrar que el ideal de cientificidad de la filosofía moderna es producto de una errónea interpretación de la misma como *épisteme* y *theoria*, es una tarea que Heidegger asigna a lo que denominó “hermenéutica de la facticidad”. El privilegio de la actitud teórica se deriva de una lectura unilateral del *dictum* griego *zôon lôgon ekhon* que los latinos, merced a su traducción de *lôgos* por *ratio*, interpretaron como *animal rationale*. Según Heidegger, la estrecha relación entre *lôgos* y *âletheia* indica que para los griegos —y especialmente para Aristóteles— la significatividad (*semainein*) del lenguaje (*légein*) consiste en ser descubridor (*aletheuein*) a través de la enunciación (*apôphansis*).<sup>82</sup> Sin embargo, como han señalado acertadamente,<sup>83</sup> la cuestión del lenguaje en el joven Heidegger no tiene la centralidad que le será atribuida en los escritos posteriores a la *Kehre*. Según lo expuesto en el § 34 de *Ser y tiempo*, el lenguaje adquiere su verdadera función desde y por el horizonte del “ser en el mundo”. De esta manera el carácter apofántico de la proposición declarativa es reconducido a la estructura pre-verbal llamada por Heidegger el “cómo” (*Als*) hermenéutico o *als-Struktur*<sup>84</sup> que constituye una determinación del *Dasein*, estrictamente del *Verstehen* en tanto que modalidad productiva de la relación con el mundo a través de articulaciones de significado. “El mundo circundante vivido no es una casualidad, sino que se encuentra en la esencia de la vida en sí y para sí; teóricamente estamos únicamente en excepcionales ocasiones”.<sup>85</sup> Detrás de este planteamiento se encuentra la necesidad de retomar el “haber previo” (*Vorhabe*) de la existencia humana. En esta vuelta a lo originario, al acontecer fáctico de la vida, Heidegger redescubre la riqueza del pensamiento aristotélico frente a los desarrollos de la filosofía trascendental neokantiana y fenomenológica que a su juicio únicamente han llevado al “escándalo público de la filosofía”.<sup>86</sup> Husserl será a fin de cuentas como él mismo lo había sostenido en las *Meditaciones cartesianas*, un neocartesiano; de ahí que no haya logrado una verdadera radicalidad en sus

<sup>79</sup> M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, 1975, p. 17.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>82</sup> Podemos distinguir, según el *Peri hermeneías* de Aristóteles, tres concepciones del *hermeneuein* 1) *semainein*: comunicación en general; 2) *légein*: comunicación discursiva; 3) *apôphainestai*: comunicación en sentencias declarativas. Cf. Th. Sheehan. “*Hermeneia and apophansis: The early Heidegger on Aristotle*”, en *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 67-80.

<sup>83</sup> J. K. Kockelmanns. “Zeit und Sprache im Ereignis”, en *Phänomenologische Forschungen*, 21 (1988), pp. 51-88.

<sup>84</sup> GA 21, p. 144.

<sup>85</sup> GA 56/57, p. 88.

<sup>86</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 98.



planteamientos. Heidegger considera que el “principio de todos los principios” proclamado en *Ideas I*,<sup>87</sup> equivoca el camino de este proyecto; dicho principio debería encontrarse en la máxima husserliana “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) enunciada en el ensayo de 1911, “La filosofía como ciencia estricta”, en los siguientes términos: “El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas [Sachen] y de los problemas”.<sup>88</sup> A esta proclama responderá el joven Heidegger: “Tomémosle la palabra a Husserl” (*Wir nehmen Husserl beim Wort*).<sup>89</sup>

La finalidad de la fenomenología, desde el punto de vista de Husserl, consistía en aclarar las estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental, pero esta tarea no era resultado de una postura fiel al principio fenomenológico “a las cosas mismas”, sino un elemento de la tradición filosófica que Husserl aceptó para poder continuar la tarea cartesiana de una fundamentación del conocimiento a través del principio de la conciencia y su evidencia a través de la reflexión. Así lo expone en el § 5 de las *Meditaciones cartesianas*: “Reconocemos que la idea cartesiana de ciencia y, a la postre, de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, no es otra cosa que la idea que constantemente dirige a todas las ciencias y su tendencia a la universalidad”.<sup>90</sup> En el curso de 1925, “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*), Heidegger sostendrá que la conciencia es el único ser dado absolutamente para Husserl (*nulla re indiget ad existendum*) y “esta determinación de la conciencia es el lugar donde el idealismo y el cuestionamiento idealista, y más precisamente el idealismo en la forma del neokantismo, entran en la fenomenología”.<sup>91</sup> Husserl sostiene una concepción de la filosofía orientada por la idea de científicidad; su error no radica en buscar este estatus, tesis que el propio Heidegger compartió en su momento, sino en admitir que la subjetividad podía ser el punto de partida de dicha problemática. Para Heidegger la científicidad de la filosofía apuntaba a una recuperación de la *Seinsfrage*: retomar el problema de la ontología tal y como se había presentado en los griegos y su posterior derrotero en la ontología occidental haciéndose necesario elucidar la relación entre la vida fáctica, la ontología y la lógica. Esta problemática se remonta a la tripartición griega de la filosofía en conocimientos especializados: lógica, ética y física (*lógos, êthos, physis*). La lógica se convierte en *èpisteme logikhé*, una ciencia del discurso o del habla: “El tema de la lógica es el habla en la óptica de su sentido fundamental: permitir ver el mundo, el existir humano, el ente en general”.<sup>92</sup> El vínculo interno entre *lógos* y *theoría* queda así establecido desde los griegos. Heidegger intenta desmontar, a partir de la noción aristotélica del hombre como ser dotado de lenguaje y/o razón,<sup>93</sup> la tradición que comprendió lo apofántico

<sup>87</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 24.

<sup>88</sup> E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*, p. 72.

<sup>89</sup> Th. Sheehan. “Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography”, en Id. (editor). *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, p. 5.

<sup>90</sup> E. Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 1996, p. 17.

<sup>91</sup> GA 20, p. 145.

<sup>92</sup> GA 21, p. 6.

<sup>93</sup> “Das Ansprechen- und Besprechenkönnen des Begegnenden (Welt und Selbst), welches nicht Philosophie zu sein braucht, charakterisiert er [Aristoteles] als Menschen: *lógon ekhein. Sprache haben*”. M. Heidegger. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), GA

exclusivamente en su dimensión proposicional y categorial, reduciendo la humanidad del hombre a su aspecto estrictamente racional. Guiado por la consigna husserliana “a las cosas mismas” y por la idea de cientificidad que se deriva de ella, el programa filosófico heideggeriano propondrá una “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) que acceda a los modos más prístinos de la vida fáctica del hombre. En tanto acontecer histórico, la vida fáctica no puede ser comprendida desde un punto de vista exclusivamente teórico. De ahí que la filosofía requiera de un trabajo de interpretación, de una hermenéutica, pues el fenómeno de la vida fáctica debe ser aprehendido con las categorías adecuadas dada su polisemia: categorías hermenéuticas resultado del comercio (*Umgang*) del *Dasein* con el mundo.<sup>94</sup> “La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*”.<sup>95</sup> Tal disciplina es designada con el nombre de “hermenéutica de la facticidad”.

La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la “lógica de la filosofía”, la “lógica del corazón”, la lógica del pensamiento “pre-teórico y práctico”; e incluye todas esas tareas no en el sentido de un concepto colectivo, sino en el sentido de que —a tenor de su eficacia— proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica.<sup>96</sup>

#### § 24. Aristotelismo y fenomenología

La cuestión es mostrar el equívoco en que ha caído la filosofía al sostener “la pretensión de un observador exento de perspectiva”.<sup>97</sup> Para Husserl el gran error de las filosofías de la vida y de las visiones de mundo dominantes en el primer cuarto del siglo XX era que “ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente *libre de supuestos*, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma [*autonomen Selbstverantwortung*] que requiere la filosofía”.<sup>98</sup> Es precisamente este punto de partida lo que a Heidegger se le presenta como un proyecto absurdo. Desde 1919 tenía claro que la subjetividad trascendental no podía ser el fundamento de una ciencia originaria; la fenomenología, en la interpretación que de ella ofrecía Husserl, era un método inadecuado para la investigación filosófica. El darse fáctico de la vida es anterior a cualquier toma de postura teórica o reflexiva. La conjunción entre la investigación fenomenológica y la recuperación de Aristóteles muestra la importancia de la obra del Estagirita en la formación del pensamiento

---

17, 1994, p. 18.

<sup>94</sup> Sobre la concepción heideggeriana de la hermenéutica en los años veinte cf. Ch. Jamme. “Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik”, en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, IV (1986-1987), pp. 72-90.

<sup>95</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 47.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>97</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 106.

<sup>98</sup> E. Husserl. “Epílogo” a *Ideas I*, p. 395.



heideggeriano. Theodore Kisiel completó las listas de los cursos impartidos por Heidegger en Friburgo y Marburgo iniciada por William Richardson; la lista que va de 1916 a 1930 muestra que junto a la exposición de la fenomenología husserliana enseñaba ética, lógica, física y metafísica aristotélicas.<sup>99</sup> Entre los cursos dedicados a Aristóteles destacan el del invierno de 1925/26, "Lógica. La pregunta por la verdad" (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*), cuya segunda parte constituye un ejercicio de deconstrucción del problema de la verdad a partir del Estagirita,<sup>100</sup> tema que será retomado de manera más breve en el § 44 de *Ser y tiempo*. El curso de 1927, "Los problemas fundamentales de la fenomenología" (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), que dedica un amplio estudio a las tesis aristotélicas y escolásticas sobre ser en el capítulo II de la primera parte; el de 1929/30, "Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad" (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*), cuya última parte (§ 72ss.) consiste en un profundo análisis del *Peri hermeneias* de Aristóteles, y el de 1931, "Aristóteles. Metafísica Θ 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza" (*Aristoteles. Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*);<sup>101</sup> estos cursos son un claro ejemplo del papel decisivo que jugó Aristóteles en la elaboración de una "ciencia originaria" de la vida humana que hacia 1927 denominó "ontología fundamental".<sup>102</sup>

Un lugar especial ocupa el llamado "Reporte Natorp" (*Natorp-Bericht*): a petición de Paul Natorp Heidegger elaboró este trabajo para concursar en 1922 por una plaza de profesor *extraordinarius* en la universidad de Marburgo en sustitución de Nicolai Hartmann,<sup>103</sup> pues en él establece las bases del programa de investigación que desarrolla en los años veinte a partir de su lectura de Aristóteles.<sup>104</sup> El impacto de las "interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles" fue inmediato en un ambiente académico acostumbrado a las grandes exposiciones de la filosofía trascendental y de la filosofía de los valores como lo era la universidad de Marburgo en esos años. Gadamer considera que en este breve texto Heidegger logró que Aristóteles "nos comenzara a hablar directamente en el presente".<sup>105</sup> Junto al

<sup>99</sup> Th. Kisiel. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, apéndice "B", pp. 461-476. Las obras del *corpus aristotelicum* a las que dedicó más atención Heidegger fueron: *Sobre la interpretación, Física, Sobre el alma, Metafísica, Ética Nicomaquea, Política, Arte retórica y Sobre la poética*.

<sup>100</sup> "Das Wahrheitproblem im entscheidenden Anfang der philosophierenden Logik und die Wurzeln der traditionellen Logik", GA 21, pp. 127-195.

<sup>101</sup> Sommersemester 1931, GA 33, 1981.

<sup>102</sup> Estos son los cursos en los que Heidegger trató de la filosofía aristotélica durante los años veinte: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winter-semester 1921/22), GA 61; *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), GA 62; *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), GA 18; *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), GA 19, la primera parte está dedicada a un análisis del libro VI de la *Ética Nicomaquea*; *Grundbegriff der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), GA 22.

<sup>103</sup> R. Makkreel. "The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922", en *Man and World*, 23 (1990), pp. 305-320.

<sup>104</sup> Th. Kisiel. "The Missing link in the Early Heidegger", en J. J. Kockelmans (editor). *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. University Press of America, Washington, D. C., 1988, pp. 1-40.

<sup>105</sup> H.-G. Gadamer. "Heideggers 'theologische' Judenschrift", en M. Heidegger. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. T. E. R. Mauvezin, 1992, p. 9. Cf. Id. *Heideggers Wege*, C. B. Mohr,

Estagirita son mencionados algunos de los más destacados padres de la Iglesia y teólogos cristianos.<sup>106</sup> En este amplio escenario teológico-filosófico se asienta el proyecto de una ciencia originaria como recuperación del darse fáctico de la vida en sus fuentes originales (*ursprünglichen quellen*). La idea del hombre, tal y como se comprende en Occidente, se remonta a las estructuras greco-romanas y cristianas que conformaron la idea determinante del hombre como un ser intelectual. Es necesario aplicar con rigurosidad una crítica fenomenológica a estas estructuras históricas que encubren el hecho de la existencia humana y que deforman su percepción. Ya en 1927 sostendrá Heidegger una interpretación de la fenomenología que de manera implícita ya aceptaba en sus cursos de principios de los años veinte: “reducción”, “destrucción” y “construcción” son los elementos constitutivos del método fenomenológico. La construcción filosófica es necesariamente destrucción, es decir, deconstrucción realizada a través de un retorno histórico a la tradición (*überlieferung*); esto no significa negar la tradición ni condenarla a la nulidad sino, por el contrario, implica una apropiación positiva de la misma.<sup>107</sup> En este sentido escribe Heidegger sobre sí mismo: “Mentor en la búsqueda fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*”.<sup>108</sup> Desde este horizonte Heidegger se apropia de la filosofía aristotélica. “En el conjunto de tareas de una destrucción fenomenológica, lo esencial no es simplemente mostrar o ilustrar las diferentes corrientes y las filiaciones, sino hacer resaltar, para cada uno de los cambios decisivos de la antropología occidental, las estructuras lógicas y ontológicas capitales para un retorno a las fuentes originales”.<sup>109</sup>

## § 25. *Hermeneúein* como fenomenología del existir

En la carta a Richardson, Heidegger señala que el problema de la multiplicidad del ser (*tò òn légetai pollakhòs*) es la “pregunta que decide el camino de mi pensamiento”.<sup>110</sup> Si el ser (*Sein*) se dice de muchas maneras, ¿cuál es el fundamento que le otorga unidad a estas?, ¿qué significa ser en cuanto tal? Franz Brentano distingue, siguiendo a Aristóteles y a la tradición escolástica, cuatro significaciones

---

Tubinga, 1983, p. 118. Sobre la historia de este escrito heideggeriano cf. H.-G. Gadamer. “Martin Heidegger in die Marburger Theologie”, en *Kleine Schriften. Bd. I. Philosophischen Hermeneutik*, C. B. Mohr, Tubinga, 1967, pp. 82-92; y Th. Kiesel, *The Genesis of “Being and Time”*, pp. 238-248. Según consta en una carta de Husserl a Roman Ingarden, el “Reporte Natorp” estaba programado para su publicación en el *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de aquel año (1922), cosa que nunca sucedió y que sólo cinco años más tarde saldría a la luz totalmente transformado en el tratado de *Ser y tiempo*. Cf. E. Husserl. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, pp. 25-27.

<sup>106</sup> J.-F. Courtine. “Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther”, en B. Cassin (editora). *Nos grecs et leurs modernes*. Seuil, Paris, 1992, pp. 337-362; y J. van Buren. “Martin Heidegger, Martin Luther”, en Th. Kiesel y J. van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, pp. 159-174.

<sup>107</sup> GA 24, p. 31.

<sup>108</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 22.

<sup>109</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 23.

<sup>110</sup> M. Heidegger. “Lettre à Richardson”, p. 341.

del ente (*Seinden*): *òn katà sembebekós* (por accidente);<sup>111</sup> *òn hos a lethés* (en tanto que verdadero);<sup>112</sup> *òn dynamei kai enérgeia* (como acto y potencia);<sup>113</sup> y *òn katà tà schemata ton kathégorion* (según las figuras categoriales).<sup>114</sup> Siguiendo la propuesta univocista de Brentano,<sup>115</sup> Heidegger sostendrá que la significación del ente en tanto que verdadero (*ens tanquam verum*) puede considerarse como el sentido fundamental del ser, pues existe una estrecha relación entre el problema del ser, la verdad y el *lógos*: la determinación del *lógos* como *apóphansis* permite al Estagirita establecer, en el *Peri hermeneías*, la capacidad des-encubridora del alma (*psiqué àletheúein*). La posibilidad del discurso significativo (*semainein*) radica en la estructura predicativa del *lógos*, esto es, en la síntesis (*synthesis*) o en la separación (*diairesis*) de las representaciones (*noemata*). “La función del habla es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el *lógos* la posibilidad señalada del *àletheúein* (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto). Ya que el escrito trata de eso, con razón se llama *Peri hermeneías*”.<sup>116</sup> Esta estructura no se limita únicamente a la predicación, sino que de hecho opera en todos los comportamientos de la vida humana. La apertura hacia el ente se determina a partir del ser en el mundo como horizonte de articulación de la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Las diversas orientaciones ontológicas que establece la preocupación (*das Sorgen*) en tanto que “sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida” (*der Grundsinn faktischen Lebensbewegtheit*)<sup>117</sup> permiten distinguir tres conceptos ontológicos de “mundo”: mundo-ambiente, mundo-común y mundo de sí,<sup>118</sup> y en oposición a la concepción neokantiana y husserliana de un sujeto trascendental descontextualizado (la *Bewusstsein überhaupt*), Heidegger sostiene que la relación del hombre consigo mismo y con el mundo se define por un “hacer” (*prâxis*) prerreflexivo orientado por los proyectos de vida; la *prâxis* es la *kinêsis* propia de la vida humana: *kinêsis tou biou*.<sup>119</sup> A partir de esta tesis se cuestiona la relación de conocimiento según el modelo sujeto-objeto derivado de la idea de verdad como *adaequatio intellectus et rei*: el *lógos* es identificado con la proposición y la verdad se manifiesta en el juicio predicativo. Heidegger refuta esta postura con el propósito de mostrar que la predicación pertenece a una estructura ontológica en la que la verdad o falsedad es posible gracias a la capacidad diarética y sintética de la enunciación. Comentando el *Peri hermeneías* (4, 17 a 1-3) Heidegger señala: “Es la proposición la que está definida por la verdad y no a la inversa, la verdad por la proposición”.<sup>120</sup> La

<sup>111</sup> F. Brentano. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, pp. 25-36.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 37-51.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 53-79.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 81ss.

<sup>115</sup> F. Volpi. *Heidegger e Brentano*, capítulo IV, pp. 75-100.

<sup>116</sup> M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 29.

<sup>117</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 35.

<sup>118</sup> “Die Welt artikuliert sich nach den möglichen Sorgensrichtungen als Umwelt, Mitwelt u. Selbstwelt”. *Ibid.*

<sup>119</sup> J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 147-189.

<sup>120</sup> GA 21, p. 135. “Pero mientras que todo enunciado es significativo, no como instrumento natural, como hemos observado, sino por convención, no todo enunciado es asertivo, únicamente aquel en que se da la verdad o la falsedad”. Aristóteles. *On Interpretation*, edición de H. P. Cooke, Harvard

posibilidad de la verdad y la no-verdad sólo es posible sobre la base que otorga el comercio con el mundo; o en otras palabras, hay que reconducir el fenómeno del lenguaje a sus condiciones de posibilidad pre-lingüísticas: la relación práctica con el mundo cotidiano; el *lógos* “no puede jamás ser tomado como hilo conductor de la pregunta por el ser del ente”.<sup>121</sup> El ser en el mundo se define por el hecho de la preocupación y la actitud práctica derivada de ella. La teoría no es la primera postura que se toma hacia el mundo; más bien se conforma por un conjunto de disposiciones prácticas resultado del comercio (*Umgang*) cotidiano con las cosas del entorno (*pragmata*). Únicamente por esta relación cobra sentido la enunciación; así la *prâxis* es la condición de posibilidad del *légein*. La significatividad del mundo se establece sobre la base que otorga el “algo como algo” (*etwas als etwas*) o “estructura-cómo” (*Als-Struktur*).<sup>122</sup> El rechazo de la actitud teórica como eje fundamental de la vida humana es una consecuencia del análisis heideggeriano sobre el fenómeno de la verdad. La fenomenología al considerar que la subjetividad trascendental constituye el sentido del mundo a través de los actos de conciencia quedó atrapada en la aporía de una subjetividad empírica que tiene un doble trascendental. A Heidegger nunca le convenció esta solución;<sup>123</sup> la imposibilidad de sostener semejante distinción lo llevó a la convicción de que la teoría no es la única manera de alcanzar la verdad. Siguiendo el libro VI de la *Ética Nicomaquea* Heidegger acepta la pluralidad de actitudes des-encubridoras: *theoria*, *prâxis*, *poiésis*, y las formas de conocimiento que los son específicas, *sophía*, *phrónesis* y *téchne*.<sup>124</sup> Frente al modelo platónico que privilegia la *theoria* y la *poiésis* como los aspectos determinantes de la vida humana, Heidegger, al igual que Aristóteles, cree que la *prâxis* es la actitud que define lo propio del hombre. Platón consideraba que la equívocidad e inconsistencia de la actividad humana podría superarse si se adoptaba el modelo de la *poiésis*: buscando la univocidad del hacer humano tomó como paradigma de la acción a la *téchne*; ésta podría reemplazar la ambigüedad de la *prâxis*, siendo la *theoria* la actividad o forma de vida más noble entre todas: la *bios theoretikòs*. La ambigüedad y movilidad del hacer humano se asienta sobre la base que otorga el comercio con el mundo cotidiano; es el ámbito de la *dôxa* que Aristóteles restituye ante la intelectualización de la vida humana propuesta por Platón. Apropiándose de esta problemática, Heidegger define a la filosofía como “la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en la que están en juego la vida misma y su ser”.<sup>125</sup> Esta es la primera idea de hermenéutica que Heidegger sostiene en los años veinte. El concepto de *orexis* juega un papel central en esta interpretación fenomenológica de Aristóteles,<sup>126</sup> pues a

---

University Press, Cambridge, 1983, p. 121.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>122</sup> GA 21, p. 144.

<sup>123</sup> M. Heidegger. “Carta a Edmund Husserl del 22 de octubre de 1927”, en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 112.

<sup>124</sup> En la *Ética Nicomaquea* (1133 b 15-20) se habla de cinco virtudes (*aretai*) a través de las cuales el alma alcanza la verdad: *téchne*, *èpisteme*, *phrónesis*, *sophía* y *noús*.

<sup>125</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 45.

<sup>126</sup> F. Volpi. “*Dasein* comme *prâxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, pp. 19ss.

través de él reinterpreta la noción husserliana de intencionalidad pero dotándola de un fuerte carácter ontológico. Esto nos indica al menos dos cosas:

1. La estructura de la preocupación (*Sorge*) es asumida desde la óptica de la intencionalidad pero vaciada de sus contenidos teóricos.
2. Esta intencionalidad prerreflexiva o “pre-intencional” es la muestra más clara de que la relación del hombre consigo mismo y con el mundo se realiza a través de ciertas actitudes o disposiciones prácticas.

La actitud teórica es rebasada por la movilidad de la vida fáctica; así, el mundo está presente en la vida y por ella (*Die Welt ist im Leben und für es da*). Indudablemente Heidegger podría hacer suya sin dificultad la siguiente afirmación de Aristóteles (*Ética Nicomaquea*, 1139 b, 5): “La elección es inteligencia apetitiva (*orexis*) o apetito intelectual y un principio semejante es el hombre”. Esta interpretación de la *Ética Nicomaquea* permite comprender las llamadas virtudes dianoéticas, abstrayendo la problemática estrictamente ética, como las modalidades según las cuales se pueden acceder a una auténtica comprensión del ser de la vida fáctica. La ética aristotélica es una ontología de la vida humana cuya característica principal es la movilidad y la actividad, de ahí la importancia de la *orexis* pero también de la teoría de la *kinêsis* desarrollada en la *Física*, pues tanto la *prâxis* como la *poiêsis* son movimiento. “En este horizonte ontológico se enmarca, pues, la *Ética* a modo de explicitación de ese ente que es el ser humano, la vida humana, la actividad humana”.<sup>127</sup>

Esta descripción de la vida humana tiene como finalidad mostrar las determinaciones que posibilitan en cuanto tal la relación con el mundo antes de cualquier actitud teórica. En su interpretación de la filosofía aristotélica Heidegger insiste en plantear el problema de la diversidad del ser desde la perspectiva de “ser verdadero”, o mejor dicho, de la univocidad del ser. En el mencionado curso sobre el libro  $\Theta$  1-3 de la *Metafísica* Heidegger sostiene que “el ser no es ni *homonymos* ni *synonymos*”.<sup>128</sup> Se cierra así la posibilidad de interpretar al ser de manera analógica; esta vía que negará a favor de una concepción unívoca del ser parece contradecir su apropiación de la ética aristotélica, al menos la que se encuentra esbozada en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* y aceptando en su lugar la visión teórica que se exalta en el libro X. Siendo el ser el *koinôn* de la predicación se podría plantear su analogicidad; no obstante, para Heidegger esto sólo debe tomarse, como lo ha mostrado Brentano, desde la pura distinción formal y no real; de ahí que se rechace la analogía del ser como solución frente al problema que plantea el *ôn pollakhôs legômenon*. “¿Es la unidad del ser unidad analógica? [...] El problema de la analogía fue transmitido a la teología medieval por la vía de Plotino que dio una explicación —ya errónea— en la sexta *Eneada*.”<sup>129</sup> El ser no es género y “no se dice por *synonymo*”.<sup>130</sup> Lo que sea el ser se mostrará a través de la *dynamis* y la *enérgeia* pero

<sup>127</sup> M. Heidegger. *Reporte Natorp*, p. 83.

<sup>128</sup> GA 33, p. 38.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 37. Cf. P. Ricoeur. *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Trotta, Madrid, 2002, pp. 339-372.

como muestra en el curso sobre el *Sofista*<sup>131</sup> y en el *Reporte Natorp*, de las cuatro acepciones a través de las cuales Aristóteles plantea la diversidad del ser destaca la del *òn hos alethés* (el ser según la verdad). El ser como verdadero es el sentido más fundamental y el que otorga dirección a las demás significaciones; en la formulación aristotélica “la unidad del ser está presente como unidad de la analogía. Esta unidad de horizonte y con ella la interpretación del ser queda en la oscuridad”.<sup>132</sup>

El rechazo de la vía analógica para comprender el sentido del ser lo plantea con claridad en este curso: “¿En qué medida la caracterización del ser como *pollakhōs legómenon* es una caracterización esencial? ¿Es ser es, en sí mismo plurívoco o sólo lo es desde nuestro punto de vista?”<sup>133</sup> El ser verdadero se constituye en el sentido directivo del ser; con ello se determina el problema de la ontología y, por ende, el de la vida fáctica. “La verdad no está originariamente vinculada al *lógos* [...] se impone, por tanto, como una tarea, como algo que se ha de conquistar”.<sup>134</sup> Será precisamente este rechazo de la vía analógica la que Ricoeur impugnará en su interpretación de la filosofía aristotélica frente a las diversas versiones ontologizantes como las R. Brague, F. Volpi, J. Taminiaux, etc.,<sup>135</sup> que siguen de cerca a Heidegger. En el décimo estudio de *Sí mismo como otro* Ricoeur se confronta con la interpretación heideggeriana del ser según las cuatro formas de predicación pero particularmente con su caracterización como *dynamis* y *enérgeia*.

Esta cuestión es de capital importancia para la hermenéutica del sí que propone Ricoeur en tanto que los modos de ser planteados por Aristóteles permiten construir una ontología de la vida humana en la que cabe una analogía entre las distintas maneras de ser del sí mismo. Al inicio de *Sí mismo como otro* Ricoeur introduce la noción de “atestación” para definir el modo de verdad en la que se funda el sí mismo y que rechaza la idea de certeza como criterio de fundamentación propio de las filosofías de la conciencia pero que también elude la crítica nietzscheana a la evidencia del *cogito*. La atestación significa para Ricoeur un modo de certeza propia de un replanteamiento hermenéutico del *cogito* de la tradición reflexiva pero que ahora se define como la capacidad de poder dar testimonio de sí mismo y de los otros; esto implica que el sí sea considerado como un “ser-capaz-de” de testimonio y no sólo de acción, es decir, que la acción del agente pueda ser atribuida pero no sólo desde una semántica sino también desde una creencia en donde la identidad personal no queda limitada a la atribución de ciertos predicados que definen los campos propios del actuar. La atestación supone una identidad más que personal: narrativa. “Por atestación entiendo una suerte de seguridad, de confianza [...] que cada uno tiene de existir en el modo de la ipseidad. Al decir seguridad no digo certeza; al decir confianza no digo verificación. Retomo: la

<sup>131</sup> M. Heidegger. *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/1925), GA 19, 1993.

<sup>132</sup> GA 33, p. 52. Cf. J.-F. Courtine. “Différence ontologique et analogie de l'être”, en *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, pp. 191-211.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> C. Segura Peraita. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta, Madrid, 2002, p. 75.

<sup>135</sup> R. Brague. *Aristote et la question du monde*. PUF, Paris, 1988; J. Taminiaux. “La réappropriation de l'éthique à Nicomaque. *Poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale”; F. Volpi. “*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”.



seguridad, si se quiere, es una creencia; pero una creencia no dóxica, si se entiende por dóxica la que corresponde a la expresión 'creo que...'. Me gustaría decir crédito en oposición a creencia-opinión".<sup>136</sup> En la atestación hay un componente de verdad, "aléthico" le llama Ricoeur; el testigo y el que da testimonio realizan un acto de confianza en el que no cabe verificación alguna. En un texto de 1993, Ricoeur vuelve sobre la cuestión; la atestación es "una suerte de creencia y de confianza ligada a la afirmación de sí en tanto que ser obrante y sufriente [...] La atestación se comprende por oposición a su contrario, la *sospecha*, a la cual nadie niega su legitimidad. Porque es a pesar de..., de la sospecha, que yo creo en mi poder hacer".<sup>137</sup> En este poder Ricoeur cree ver, al igual que Fichte y Nabert, la raíz de la ética entendida como "afirmación originaria".<sup>138</sup> En el *conatus* de Spinoza, pasando por la *Potenzen* de Schelling, la *Willen zur Macht* de Nietzsche, o el *Trieb* de Freud, — a pesar de las grandes diferencias que los separan— se plantea una ontología de la vida humana sustentada en un "fondo de ser a la vez poderoso y afectivo",<sup>139</sup> desde la cual Ricoeur señala la pertinencia de una hermenéutica del sí en la que se conjugarían una ontología del acto y una fenomenología del actuar, o mejor dicho, los modos analógicos del actuar humano. Ricoeur va a recuperar la analogía del ser pero otorgando una especial importancia a la figura de la *enérgeia* y la *dynamis*. La razón radica en que la ontología del ser como acto y potencia es la que mejor plantea la posibilidad de una ontología de la ipseidad mientras que la ontología del ser como sustancia se acerca más a la concepción de una ontología de la mismidad.<sup>140</sup>

Contra Heidegger, Ricoeur cree necesario recuperar la vía de la analogía del ser para poder dar cuenta de los distintos modos de existir del sí mismo. Pues en los análisis que emprende tanto en *Tiempo y narración* como en *Sí mismo como otro* sobre la subjetividad, lo que encuentra Ricoeur es que entre el agente de la acción, el sujeto de la predicación, el responsable de la imputación moral, o el personaje de una narración, hay una unidad que radica precisamente en el "actuar" (*Agir*). Esta polisemia del ser como acto y potencia puede servir "de base a la unidad analógica del obrar".<sup>141</sup> Y es precisamente aquí donde se plantea la exigencia de concebir analógicamente el ser y, por ende, el obrar humano; Heidegger tuvo razón en recuperar de Aristóteles los conceptos asociados a la acción, especialmente el de *kinésis*, *enérgeia*, *dynamis*, y *práxis*; será este último el que permite pasar del estudio de la acción en el sentido estudiado por la filosofía analítica al campo de la reflexión práctica, tanto ética como política; en un curso profesado en Lovaina y posteriormente publicado en París, Ricoeur ya había sostenido que la red conceptual de la acción "es el pilar sobre el que se puede construir la ética".<sup>142</sup> Es decir, la teoría de la acción no es la ética, es previa a ella pero se puede integrar al

<sup>136</sup> P. Ricoeur. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", pp. 381-382.

<sup>137</sup> P. Ricoeur. "De la métaphysique à la morale", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1993), núm. 4, p. 465. Cf. M.-F. Begué. *Paul Ricoeur. La poética del sí mismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002, capítulo XIII. "Testimonio e ipseidad", y capítulo XIV. "Atestación e ipseidad", pp. 315-360.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>139</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 341.

<sup>140</sup> P. Ricoeur. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 381.

<sup>141</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 336.

<sup>142</sup> P. Ricoeur. *El discurso de la acción*, p. 25.

discurso ético en la medida en que se deje atrás la mera descripción y se pase a la prescripción de las acciones, cuya mediación la otorga la narración.<sup>143</sup> La ética sólo puede plantearse desde el concepto de *prâxis* que es más que una acción pero con la que comparte un fondo analógico. La atestación tiene como contra concepto la sospecha; la exigencia por superar este ámbito constituye el esfuerzo por la afirmación de sí: llegar a la construcción de una identidad a través de la unidad narrativa de la vida. Es aquí cuando se introduce la analogía del ser desde la concepción del acto y la potencia. “En una palabra, el lenguaje del acto y la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante”.<sup>144</sup> No obstante su afinidad con el análisis heideggeriano sobre el acto y la potencia presentado en GA 33, Ricoeur señala una “pequeña diferencia” entre su “intento de reconstrucción de la *enérgeia-dynamis* y las reconstrucciones inspiradas en Heidegger”.<sup>145</sup> Frente a Volpi y Taminiaux, Ricoeur se prevé de “interpretar ontológicamente mi propia hermenéutica del sí”.<sup>146</sup> Son los conceptos de *prâxis* y “preocupación” (*Sorge*), especialmente en la interpretación que hace de ellos Volpi, donde ve Ricoeur la ambigüedad de recuperar a Aristóteles desde la óptica ofrecida por la filosofía de Heidegger, precisamente por el privilegio que éste otorga el “ser-verdadero” frente a las otras acepciones de ser.

¿Es preciso, por ello, conferir a la *prâxis* aristotélica y a nuestro propio concepto de poder de obrar una función unitaria para todo el campo de la experiencia humana? Si Volpi tiene razón en aplicar a la temporalidad el principio unitario que marcaría, en definitiva, a la *prâxis* aristotélica, quizá no haya que gravar este último concepto con una función que no tiene. Además, el tipo de pluralidad que Aristóteles preserva al dejar juntas *theoría*, *prâxis*, *poiésis*, me parece más de acuerdo con la clase de filosofía hacia la que van mis preferencias, que no tiene apremio en unificar por arriba del campo de la experiencia humana, como lo hacen precisamente las filosofías de las que me alejado en el prefacio. Y, aunque se pueda decir que el obrar engloba la teoría, en cuanto actividad teórica, hay que corregir la tendencia hegemónica concedida al obrar por el reconocimiento de su polisemia que apenas permite más que la idea de una unidad analógica del obrar.<sup>147</sup>

Para Ricoeur la tentativas neoheideggerianas de vincular a Aristóteles con la ontología fundamental llevan a una “relativa decepción”.<sup>148</sup> El enlace entre una fenomenología del sí y el fondo de efectivo y poderoso sobre el que actúa la ipseidad lo ofrece, como ya se ha indicado, la noción espinozista de *conatus* en cuya formulación ve Ricoeur el contenido de la ética como afirmación de la vida humana. “Quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia”.<sup>149</sup> La vida es afectividad, potencia, energía; en este punto coinciden Aristóteles, Spinoza, Nietzsche, Heidegger y Ricoeur. Sin embargo, frente a esta afirmación de sí que

<sup>143</sup> A. Martínez Sánchez. “La filosofía de la acción de Paul Ricoeur”, en *Isegoría*, 22 (2000), pp. 207-227.

<sup>144</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro* p. 335.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>149</sup> *Ibid.*



implica la afectividad ¿cómo se plantea la alteridad? ¿Es el otro el límite de la ética? El ser se expresa como *conatus*, y para Levinas esta caracterización de lo humano se priva de lo ético, pues “hay ética cuando el otro me *obsesiona* o me cuestiona”.<sup>150</sup> La constitución ética de la subjetividad humana se sitúa, pues, entre estos dos extremos que representan la afirmación de sí y el cuestionamiento de sí desde una alteridad que yace en mí mismo. “¿Ser o no ser es la cuestión? ¿Es la primera y última cuestión? [...] La cuestión por excelencia o la cuestión de la filosofía, no es: por qué el ser y no la nada, sino: cómo el ser se justifica”.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> E. Levinas. “Preguntas y respuestas”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 167.

<sup>151</sup> E. Levinas. *Éthique comme philosophie première*. Éditions Payot & Rivages, Paris, 1998, pp. 107-109.

¿No es necesario, entonces, afirmar que la comprensión del ser no es la obra más íntima del pensamiento, ni nos conduce al último secreto de la subjetividad? ¿No es necesario afirmar, de acuerdo con Platón y Plotino que osaban pensar, contra todo buen sentido, algo más allá de la esencia, que la idea del ser es más joven que la idea de infinito? ¿No es necesario afirmar que la filosofía no puede encerrarse en la ontología y que la intencionalidad no es la última relación espiritual?

E. Levinas  
*Trascendencia y altura*

### § 26. El agotamiento del paradigma de la conciencia

Las críticas al sujeto han señalado un conjunto de problemas que dejan en claro que la recuperación de esta cuestión debe realizarse desde un marco conceptual distinto al ofrecido por las filosofías clásicas de la conciencia. Esas críticas van dirigidas contra la idea de un sujeto autárquico, autónomo, reflexivo y demás atributos que suelen asociarse con la idea moderna de subjetividad. Para Hegel Descartes logra mostrar, por primera vez en la historia intelectual de Occidente, que la conciencia de sí es el principio de la filosofía y, más allá de esto, de la realidad misma. “Con Descartes comienza, en verdad, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía [...] En este nuevo periodo el principio general que lo regula todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo”.<sup>1</sup> Una opinión semejante sostiene Husserl en las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1923/24.

Sus *Meditationes de prima philosophia* representan en la historia de la filosofía un comienzo absolutamente nuevo, porque constituyen la tentativa, con un radicalismo desconocido hasta entonces, de descubrir el principio absolutamente necesario de la filosofía, y lo encuentran en el conocimiento de sí [*Selbsterkenntnis*] absoluto y

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, en *Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971. XX, p. 120.

enteramente puro. Estas memorables *Méditations touchant la Première Philosophie*, como un hilo de Ariadna, han conducido a toda la época moderna a reformar [*Neugestaltung*] la filosofía y a transformarla en una filosofía trascendental”.<sup>2</sup>

La conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) constituye el principio de la filosofía; por ello Husserl sostuvo que “es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mí yo”.<sup>3</sup> Y es precisamente este supuesto que comparten todas las filosofías del sujeto el que se pone en cuestión hoy gracias al llamado “giro hermenéutico-lingüístico”.<sup>4</sup> Este cambio de paradigma lleva aparejados, sin embargo, ciertos límites conceptuales en lo que toca a la problemática de la subjetividad desde la perspectiva fenomenológica y hermenéutica que aquí pretendo defender; por ello creo que es necesaria una confrontación con el tema de la alteridad. Y será, paradójicamente, la filosofía de Husserl la que nos permite pensar al sujeto desde una perspectiva “postmetafísica”, filosofía a la que tanto Levinas como Ricoeur rinden tributo y polemizan a lo largo de sus obras. El problema de la alteridad establece el punto de inflexión entre las teorías éticas que, asumiendo el giro “lingüístico-hermenéutico”, se colocan sin más en una relación dialógica con el otro que está ya siempre supuesta, es decir, no problematizan este *factum* dialógico. De ahí nuestra sospecha de ciertas lecturas de la obra de Levinas que la sitúan junto a pensadores que desarrollaron una filosofía “dialógica” como Martin Buber o Gabriel Marcel. Asimismo, tenemos intentos que enfatizan la cercanía de Levinas a cierto “humanismo de la alteridad” de cuño bajtiniano tal y como lo ha destacado el filósofo italiano Augusto Ponzio. “En Bajtín y Levinas, la alteridad se encuentra en el interior del sujeto, que es el mismo diálogo, relación yo/otro. No existe ningún privilegio ontológico de la conciencia del yo, dado que la conciencia es inseparable del lenguaje, y el lenguaje es de otros antes de que se convierta en ‘propio’, antes de que se identifique con la propia conciencia y exprese las propias intenciones, el propio punto de vista”.<sup>5</sup> Por otro lado se da la insistente vinculación, sobre todo en la literatura levinasiana en lengua inglesa, con la ética del discurso.<sup>6</sup> Será esta relación la que analizaré, pues del debate entre Levinas y las filosofías dialógicas de derivación existencialista y fenomenológica ya han dado cuenta el propio Levinas y algunos especialistas en su obra.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> E. Husserl. *Erste Philosophie (1923/1924) Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hua VII, 1956, p. 10.

<sup>3</sup> E. Husserl. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hua IX, 1962, p. 315.

<sup>4</sup> J. Habermas. “Motivos del pensamiento postmetafísico”, en *El pensamiento postmetafísico*, pp. 38-63.

<sup>5</sup> A. Ponzio. *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Cátedra, Madrid, 1998, p. 209.

<sup>6</sup> M. Barber. “The Vulnerability of Reason: The Philosophical Foundations of Emmanuel Levinas and K.-O. Apel”, en S. Cromwell (editor). *The Problem of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995; S. Hendley. “From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, *Philosophy Today*, XL (1996), núm. 4, pp. 504-530; Id. *From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation and Community*. Lexington Books, Laham, 2000; G. Trey. “Communicative Ethics in the Face of Alterity: Habermas, Levinas and the Problem of Post-Conventional Universalism”, en *Praxis International*, XI (1992) núm. 4, pp. 412-427.

<sup>7</sup> E. Levinas. “Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía”, en *Fuera del sujeto*, pp. 35-62; y S. Strasser. “Buber und Levinas. Philosophische besinnung auf einen gegensatz”, en *Revue Internationale de Philosophie*, (1976) núm. 126, pp. 512-525. S. Habib. *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1998. A. Münster. *Le principe dialogique: de la réflexion monologique à la proflexion*

La "ética del discurso" es la propuesta teórica que a finales de los años setenta presentan Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas de manera conjunta. Sin embargo, la obra de Habermas se ha alejado de las pretensiones de Apel por ofrecer una fundamentación trascendental de la ética. Habermas aboga por una fundamentación en la que la recuperación de las ciencias sociales reconstructivas, el falibilismo del racionalismo crítico y su actual acercamiento a los planteamientos neohermenéuticos del contextualismo ético, conforman el marco conceptual de referencia para una renovada teoría crítica de la sociedad donde el recurso a una filosofía de corte trascendental es abandonado. Por ello nos centraremos ante todo en la teoría ética de Habermas más que en la de Apel pues a pesar de sus diversos esfuerzos no ha modificado su postura de manera significativa.<sup>8</sup> Tanto Apel como Habermas articulan sus propuestas a partir de una crítica a los postulados básicos de las filosofías del sujeto situando a la fenomenología husserliana como una de sus expresiones más acabadas. La ética discursiva se define como la realización de la teoría de la intersubjetividad que la fenomenología clásica no logró realizar debido a un conjunto de aporías que se derivan de la ontología que supone el análisis intencional.<sup>9</sup> En este punto confluye la crítica de Levinas a la filosofía trascendental con la ética discursiva. El modelo epistémico husserliano que atribuye la constitución de sentido a un sujeto trascendental pre-lingüístico y, por ende, pre-social, se sitúa en un momento anterior al vuelco "hermenéutico-pragmático" de la filosofía. Esto no quiere decir que Levinas haya compartido los supuestos de este cambio conceptual pues pese a sus severas críticas a la fenomenología sigue dependiendo de los supuestos básicos de lo que podríamos llamar, no sin cierta ambigüedad, "método fenomenológico", cuya característica principal es el recurso a la subjetividad. A su vez, Levinas, a diferencia, por ejemplo, de Ricoeur, es totalmente indiferente a otras corrientes filosóficas como la filosofía analítica, la hermenéutica, o el estructuralismo. ¿Qué puede aportar una obra como la de Levinas a una concepción de la ética tan distinta en su método y contenido como lo es la ética discursiva? Mi intención es mostrar aquellos aspectos en que la concepción ética de Levinas puede enriquecer ciertos planteamientos de la ética neokantiana. Nuestro autor propone una ética de inspiración fenomenológica que ofrece rendimientos explicativos para la filosofía social y la teoría moral en general que no ofrece, a mi juicio, la ética discursiva.<sup>10</sup> Pero téngase en cuenta que la

---

*intersubjective (essai sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch)*. Kimé, Paris, 1997. A. Münster, "L'autre dans la phénoménologie de Husserl, chez Sartre et chez E. Levinas, ou de l'altre ego vers le désir d'autrui", en A. Münster (editor). *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Levinas*. Kimé, Paris, 1995, pp. 49-68. B. Munono Muyembe. *Le regard et le visage. De l'altérité chez J.-P. Sartre et E. Levinas*. Peter Lang, Francfort del Meno, 1991.

<sup>8</sup> Sobre su actual concepción de la ética discursiva y la postura que asume ante la propuesta de Apel cf. J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000, pp. 127-231.

<sup>9</sup> R. Kozlowski. *Die Aporien der Intersubjektivität: eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991, capítulo I.

<sup>10</sup> Axel Honneth ha intentado apropiarse de algunos aspectos de la ética levinasiana —concretamente de su concepción de la relación intersubjetiva como una relación asimétrica— para realizar una crítica de las teorías de la moralidad de inspiración kantiana, especialmente la propugnada por Habermas. Como veremos enseguida la visión habermasiana de la intersubjetividad y la concepción de la ética que se deriva de ella implica una caracterización de las relaciones normativas dominadas por la igualdad, la reciprocidad y la simetría. Cf. A. Honneth. "The Other of Justice: Habermas and

discusión con esta concepción de la ética sólo es una estrategia metodológica para aclarar la propia postura de Levinas.

En una compilación realizada a finales de los años ochenta por Gianni Vattimo, Apel presenta de manera sintética los motivos por los cuales el paradigma de la filosofía de la conciencia, en su versión husserliana, ha “entrado en crisis” desde hace ya algunas décadas.<sup>11</sup> El programa de “fundamentación última” que postula la fenomenología es inviable pues se mantiene aferrado a una interpretación cartesiana de la filosofía en la que la evidencia de la reflexión se asume sin una orientación lingüística rechazando la contextualidad de la precomprensión de los fenómenos.

En cuanto último clásico de la filosofía trascendental metódico-solipsista de la conciencia, Husserl no ha considerado el contexto lingüístico de la interpretación de la evidencia fenoménica como un *a priori*, es decir, que no lo ha considerado trascendentalmente ineludible. El hecho de que Husserl recurra a la evidencia fenoménica, tanto en el caso de la evidencia *empírica* como en el de la *evidencia apodíctica* (por ejemplo, en el caso de la reflexión trascendental sobre el *ego cogito* que debe sobrevivir a la colocación entre paréntesis del mundo existente), posee el carácter de la visión de esencias *no comunicada lingüísticamente* y, en consecuencia, pre-hermenéutica.<sup>12</sup>

La reflexión trascendental es la característica principal de las filosofías del sujeto que buscan adquirir el estatus de “filosofía primera” a través de evidencias que remiten a un *ego cogito*, eludiendo el discurso público y, a su vez, la explicación del sentido y la verdad en términos consensuales. Esta visión de las filosofías del sujeto tiene su razón de ser; por ejemplo, para Leibniz el concepto de persona implica aceptar la evidencia cogitativa al margen de cualquier vínculo intersubjetivo; “persona” es un concepto exclusivamente autorreflexivo. “La palabra *persona* implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como *el mismo*, como una misma cosa, que piensa en diferentes momentos y lugares; y todo eso lo hace únicamente porque siente sus propias acciones”.<sup>13</sup> Leibniz, como Descartes, Kant y Husserl, toma la reflexión como principio de inteligibilidad de lo humano. Desde esta perspectiva, el fracaso de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad, según Alfred Schutz y Robert Sokolowski, consiste en que la problemática de la constitución pasa de ser una elucidación de la estructura del sentido a conformarse en el sentido mismo.<sup>14</sup> En la

---

the Ethical Challenge of Posmodernism”, en S. K. White (editor). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 288-323. Para una crítica de esta apropiación de Levinas por parte de Honneth cf. S. Critchley. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1999, pp. 265-280.

<sup>11</sup> K.-O. Apel. “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, en G. Vattimo (compilador). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 175-213.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>13</sup> G. W. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 273.

<sup>14</sup> A. Schutz. “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316; R. Sokolowski. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, p. 217.

quinta meditación cartesiana Husserl buscaba dar cuenta de la cuestión de la “experiencia de lo extraño” para mostrar que la fenomenología trascendental no recaía en el solipsismo metódico. Los argumentos que Husserl presenta ahí son conocidos y no creo que haya necesidad de recordarlos; lo importante es retener un punto que, aparentemente, es el blanco de las críticas lingüístico-hermenéuticas y de las fenomenologías postrascendentales a la teoría sobre la experiencia del otro que Husserl presenta en esta obra y cuyo núcleo es la noción de “constitución”.<sup>15</sup> El otro es resultado de la actividad trascendental del *ego* que, en su ejercicio, da unidad y sentido a un mundo objetivo; por eso “el *otro*, según su sentido constituido, remite a mí mismo [...] es un *analogon* de mí mismo”.<sup>16</sup> Con esta afirmación Husserl introduce una serie de cuestiones que si bien han promovido interesantes desarrollos al interior del movimiento fenomenológico también ha provocado malentendidos. Entre estos últimos quizá uno de los más ilustrativos es la interpretación que M. Theunissen ofrece de la teoría de la intersubjetividad de Husserl, la cual analiza oponiéndola a la perspectiva de Heidegger y la llamada “filosofía dialógica”.<sup>17</sup> De esta manera Husserl queda situado como “solipsista” frente a un Heidegger que postula un “mundo en común” (*Mitwelt*) como estructura ontológica de la existencia humana y un Buber que sostiene la relación “yo-tu” como un ámbito más originario con respecto a la relación epistémica “sujeto-objeto”. Lo interesante es constatar que Theunissen deja completamente de lado los desarrollos de la teoría de la intersubjetividad que podemos consultar en los textos que los Archivos Husserl de Lovaina han publicado bajo el título de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973) y el dedicado al análisis de la síntesis pasiva (1966). Ricoeur se hace eco de esta crítica a la filosofía trascendental en términos lingüísticos aunque en su obra nunca se plantea la renuncia a la subjetividad; para él se trata de una transformación de la cuestión del sujeto más que de su aniquilación total. “La subjetividad del discurso se reafirma a la vez que la intersubjetividad. Ya no se trata del sujeto que

<sup>15</sup> Sobre el problema de la intersubjetividad en la fenomenología existe una considerable literatura; desde el punto de vista que aquí sostenemos son interesantes las siguientes obras: H. Hall. “Idealism and Solipsism in Husserl’s Cartesian Meditations”, en *Man and World*, XIII (1979), pp. 13-20; K. Hancy. *Intersubjectivity Revisited. Phenomenology and the Other*. Ohio University Press, Athens, 1994; K. Held. “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, en U. Claesges y K. Held (editores). *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, pp. 3-60; K. R. Meist. “Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXIV (1980), pp. 561-589. E. Ströker. *Ich und die Anderen. Die Frage nach der Mit-Verantwortung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1984; D. Zahavi. “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XXVII (1996), núm. 3, pp. 228-245.

<sup>16</sup> E. Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 126-127. Sobre el intento de fundar la intersubjetividad en la analogía cf. J.-F. Courtine. “L’être et l’autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 355-379; K. Hedwig. “Husserl und die Analogie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXVI (1982), núm. 1, pp. 77-86; K. Hancy. “A Critique of Criticism of Husserl’s Use of Analogy”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XVII (1986), núm. 2, pp. 143-154.

<sup>17</sup> M. Theunissen. *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. MIT Press, Cambridge, 1986.

rechaza el estructuralismo, es decir, de un sujeto trascendental que se proclamaría origen del sentido y dueño del discurso. La muerte de dicho sujeto es definitiva”.<sup>18</sup>

Algunos estudiosos de la fenomenología se han preocupado por mostrar que el paradigma husserliano no es inferior al paradigma “lingüístico” o “hermenéutico-pragmático”,<sup>19</sup> la recuperación de la dimensión genética del análisis intencional permite encontrar en la fenomenología los elementos para elaborar una teoría de la intersubjetividad que no quede limitada por las aporías clásicas que encontramos incluso en la sociología de Schutz. Representantes actuales de la fenomenología como Bernhard Waldenfels, Ichiro Yamaguchi, o Gail Soffer han explorado la riqueza conceptual de la fenomenología en lo que se refiere al replanteamiento de la ética y la filosofía social sin renunciar, como en el caso de la ética discursiva, a la subjetividad;<sup>20</sup> se trata de llevar el análisis intencional a ámbitos que la fenomenología clásica no exploró y que, en opinión de Manfred Frank, son tarea de una fenomenología renovada.<sup>21</sup> Frente a la propuesta de Habermas de considerar que las filosofías del sujeto quedan superadas a partir del paradigma de la acción comunicativa, cabe preguntarse en qué medida el recurso a una teoría que busca sustituir la razón centrada en el sujeto por una racionalidad sistémica en la que el sentido y la significación se definen en términos de interacción simbólica pueda explicar un problema que la teoría de la intersubjetividad de Husserl planteó con más precisión que ninguna otra filosofía hasta ahora: la relación comunicativa como relación con lo extraño, es decir, con la alteridad. Con toda razón sostiene Waldenfels que la teoría husserliana sobre la experiencia de lo extraño “muestra, a pesar de determinadas insuficiencias, una mayor radicalidad que las muchas teorías de la comunicación y del lenguaje, que parten de una comprensión ya existente y de una base previamente dada de comunidad”.<sup>22</sup> Además, recordemos que Husserl consideraba su teoría de la intersubjetividad como una teoría trascendental, no una teoría empírica cuyo interés es el análisis de las formas de socialidad concreta; si consideramos válida esta observación, entenderemos la profunda preocupación de Husserl por comprender de qué manera es posible la experiencia del otro. Las categorías de “trascendencia”, “objetividad” y “realidad” son constituidas intersubjetivamente; la subjetividad es para Husserl metodológicamente sólo punto de partida.<sup>23</sup> Contra las posturas dialógicas que toman la intersubjetividad como un *factum* Husserl planteó la pregunta por lo extraño desde el único punto de vista que puede ser legítimo: desde la subjetividad. “Pero *por lo pronto* debo decir

<sup>18</sup> P. Ricoeur. “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narratividad*, p. 56.

<sup>19</sup> D. Zahavi. *Husserl und Transzendente Intersubjektivität: eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, capítulo VII. Id. “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XXVII (1996), núm. 3, pp. 228-245.

<sup>20</sup> B. Waldenfels. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, op. cit. 1. Yamaguchi. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1982. G. Soffer. “The Other as Alter Ego: A Genetic Approach”, en *Husserl Studies*, 15 (1999), pp. 151-199.

<sup>21</sup> M. Frank. *La piedra de toque de la individualidad*, pp. 13-14.

<sup>22</sup> B. Waldenfels. “Lo propio y lo extraño”, en *Escritos de Filosofía*, (1995), núms. 27-28, p. 151.

<sup>23</sup> “Husserl’s accentuation of the fundamental importance of the ego must be seen as an accentuation of the fact, that intersubjectivity. Only from this point of view is intersubjectivity and the plurality of constitutive centers phenomenological accessible”. D. Zahavi, art. cit., p. 237.

expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo*, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico”.<sup>24</sup>

La pregunta por la alteridad es central para la fenomenología, pues lo problemático para Husserl era precisamente la *inter*-subjetividad. ¿Cómo se establece el “inter” entre una subjetividad y otra, y de ahí a toda una comunidad? El problema del solipsismo es falso si consideramos que en la experiencia del mundo podemos distinguir entre aquellos elementos que actúan en la conformación de las estructuras objetivas del mundo —el yo en su carácter activo—y las determinaciones que posibilitan ese ejercicio, y que no son producidas por la espontaneidad de la subjetividad;<sup>25</sup> esta actividad trascendental no se realiza desde la nada: las síntesis pasivas otorgan a la subjetividad un sedimento de significaciones que tácitamente dan dirección a sus operaciones, se trata del principio de la síntesis por asociación pasiva que conforma el horizonte de la experiencia trascendental,<sup>26</sup> y que por medio de una “concentración” (*Zusammenfassung*) posibilitan las creencias, los valores, el lenguaje, etc.<sup>27</sup> Aquí radica, según Husserl, la “grandeza de Hume” pues fue “el primero en ver la necesidad de investigar lo objetivo como formación de su génesis, a partir de la concreción de la interioridad puramente egológica, en la cual —como vio él— todo lo objetivo se presenta a la conciencia y es experimentado gracias a una génesis subjetiva”.<sup>28</sup>

## § 27. El primado dialógico

En este punto la interpretación que ofrece Habermas de la teoría husserliana de la intersubjetividad nos muestra la raíz de la problemática que ya habíamos señalado: la noción de constitución. En un texto de 1971 Habermas distingue tres modelos que han pretendido dar cuenta del proceso de generación de lo social. El primer modelo corresponde a las filosofías clásicas del sujeto, cuyos extremos están representados por Kant y Husserl y su variante sociológica en la obra de Schutz, Berger y Luckmann; este modelo sostiene que son los sujetos quienes constituyen el mundo social a través de sus representaciones y de la interacción que se deriva de ello. En el segundo modelo Habermas sitúa las teorías que no recurren a sujetos para explicar la generación de la sociedad, sino que postulan entramados de

<sup>24</sup> E. Husserl. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962, § 95, p. 247.

<sup>25</sup> Una defensa contra la acusación de solipsismo en Husserl —en un interesante diálogo con la filosofía analítica— la realiza Jean-Luc Petit. *Solipsisme et intersubjectivité. Quize leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Cerf, Paris, 1996, especialmente los capítulos 11 y 12.

<sup>26</sup> Este tema es excelentemente desarrollado por R. Kühn. *Husserls Begriff der Passivität*. Karl Alber, Munich, 1998.

<sup>27</sup> I. Yamaguchi, *op. cit.*, pp. 91-122.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Lógica formal y trascendental*, § 100, p. 266. Cf. R. T. Murphy. *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1980.



significados independientes de la subjetividad de los individuos como la antropología estructuralista (Lévi-Strauss) o las teorías de sistemas en la sociología (Luhmann). El último modelo corresponde a la comunicación lingüística cotidiana cuyos ejemplos son la psicología social de G. H. Mead o la filosofía del segundo Wittgenstein. Tenemos así, según Habermas, tres teorías generativas de la sociedad, en correspondencia con los anteriores modelos: 1) teorías de la constitución, 2) teorías sistémicas y 3) teorías de la comunicación. En las teorías de la constitución las estructuras de sentido que conforman los distintos plexos de significados en el mundo compartido, mundo de la vida, se generan a partir de la actividad cogitativa de la subjetividad trascendental, y esos plexos son válidos en la medida en que ofrecen un cumplimiento para los actos intencionales; esta postura de Husserl encierra una teoría de la verdad formulada en términos de evidencia sintetizada en el llamado “principio de todos los principios”.<sup>29</sup> La crítica de Habermas, al igual que la Apel, del que depende en este punto absolutamente, radica en que el concepto de verdad que lleva implícito la teoría husserliana de la significación es pre-lingüístico, y debido a ello, no es susceptible de corrección dado que la verdad que otorga la intuición es un *factum* articulado al mundo de vida que se asume de manera aporética. Esto nos lleva a la siguiente crítica de Habermas a Husserl: si el otro es constituido por el *ego* como un elemento más del mundo, resultado de las operaciones intencionales de la subjetividad, ¿cómo sostener, de manera coherente, la existencia de un mundo objetivo? Es necesario transformar la perspectiva subjetivista y monológica de la constitución de sentido en una interacción comunicativa mediada por el lenguaje, pues la concordancia entre *egos* acontece a un nivel de donación inmediata donde lo objetivo simplemente se da. “Yo a partir de mí y todo otro a partir de sí tiene su mundo orientado, mundo que presupone a otros, en tanto que teniendo ellos mismos, cada uno a partir de sí, otros, los cuales vuelven a tener otros y, de este modo, en las mediateces de la conexión intencional están presupuestos como sujetos para una apercepción común del mundo, mientras que cada cual tiene su propio mundo en su autoapercepción”.<sup>30</sup> La salida del solipsismo viene dada por un proceso que tiene por eje a la subjetividad: desde la percepción corporal del otro y su comprensión analógica, hasta la concordancia empática de un mundo objetivo, el sujeto es el punto de partida. O en otras palabras: la constitución de sentido sigue operando desde una base subjetivista. De ahí que Habermas afirme que “las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de partir de inmediato de la relación intersubjetiva que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la conciencia monádica”.<sup>31</sup>

La ética del discurso parte entonces de la *inmediatez* —se trata de un *factum*— de la comunicación dejando de lado todos los problemas que inciden en el cuestionamiento husserliano sobre la intersubjetividad. La superación de la filosofía de la conciencia se lleva a cabo a través de una transformación de la filosofía trascendental clásica en términos de filosofía del lenguaje donde coinciden motivos

<sup>29</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 24.

<sup>30</sup> E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 71, p. 265.

<sup>31</sup> J. Habermas. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Rei, México, 1993, p. 57. Énfasis mio.

pragmáticos y hermenéuticos. La interpretación de C. S. Peirce que realizó Apel está en el fondo de la crítica de Habermas a las filosofías del sujeto, así lo deja ver en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*: “El mundo como suma de los hechos posibles se *constituye* en cada caso para una comunidad de interpretación cuyos miembros llegan a un entendimiento mutuo sobre algo del mundo dentro de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. ‘Real’ es aquello que se puede exponer en enunciados verdaderos, donde ‘verdadero’ se explica a su vez por referencia a la pretensión que alguien eleva frente a los demás cuando afirma un enunciado”.<sup>32</sup> Existe también un *factum* y una noción de “constitución” en la ética del discurso pero, aparentemente, al instalarse desde un principio en la intersubjetividad merced la generosa ayuda del Peirce de Apel, le ahorra a Habermas explicar el problema de la alteridad tal y como se le presentó a Husserl pues partiendo de una comunidad ya establecida más que resolver el problema, lo disuelve, muy a la usanza wittgensteniana. ¿El *factum* de la comunicación evita responder a la pregunta por la experiencia de lo extraño? No lo creo, y a través de Levinas podemos entrever las cuestiones que deja sin resolver este supuesto cambio de paradigma que involucra dos concepciones distintas de la ética y que más adelante confrontaremos con la concepción de Ricoeur.<sup>33</sup>

La teoría ética de Habermas depende de la noción de verdad que desarrolla Peirce trasladada al ámbito deóntico, de la validez práctica, o sea, de la rectitud o corrección normativa. De manera análoga al proceso consensual respecto a la validez de un enunciado, se puede validar una norma, o al menos eso cree Habermas siguiendo al Peirce apeliado en aquello de una infinita comunidad de investigación trastocada en comunidad de comunicación; así, ya estamos situados en el plano que Habermas quiere establecer como punto de partida de la ética: la del habla argumentativa o discurso. De frente a las teorías de la constitución (o de la filosofía de la conciencia) en las que la verdad se nos presenta como una evidencia, las teorías de la comunicación sostienen que la verdad no se puede establecer sino únicamente a través de un proceso de comunicación, el cual es un *factum* pues, según el famoso giro lingüístico-pragmático-hermenéutico, somos una intersubjetividad antes que una subjetividad. El “hablar a alguien sobre algo” contiene ya los elementos normativos necesarios para obtener de ahí criterios éticos pero aquí ya no se trata únicamente de un *factum*, de ese acuerdo sustentador del que habla Gadamer, pues Habermas piensa que todo acto comunicativo lleva implícito criterios normativos que sobrepasan la facticidad y que apuntan idealmente a una comunidad de argumentación indefinida. La tesis básica de la

<sup>32</sup> J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 164-165. Énfasis mio.

<sup>33</sup> El papel negativo que juega la alteridad en la propuesta filosófica de Habermas viene determinado por su particular lectura del postestructuralismo realizada en *El discurso filosófico de la modernidad*. La alteridad es concebida como mera negatividad en tanto que es asociada a una visión contradictoria y relativista de la ética y del conocimiento contra la que hay que elevar la unidad de la razón (cf. J. Habermas. “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces”, en *El pensamiento postmetafísico*, pp. 155-187); de ahí el sugerente título de uno de los últimos textos de Habermas: *La inclusión del otro*. Cf. D. Coole. “Habermas and the Question of Alterity”, en M. Passerin d’Entrèves y S. Benhabid (editores). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 221-244. Frente a esta concepción de la ética se puede sostener una “ética” y “política” de la alteridad que ya se encuentra esbozada en Levinas. Cf. J. Derrida. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Galilée, París, pp. 49-85.

teoría de la acción comunicativa es que el lenguaje contiene una finalidad, prioritaria con respecto a otros empleos, y es la de orientarse al entendimiento; de él dependen los procesos de socialización, integración social, reproducción cultural y formación de identidades morales. De este modo para Habermas en el lenguaje se encuentran supuestas determinadas condiciones para el habla argumentativa que, en analogía con el concepto peirceano de verdad, definen pretensiones de rectitud normativa que se resuelven vía el principio de argumentación: únicamente son admisibles o correctas las normas de acción que han sido aceptadas, a través de discursos racionales, por todos los posibles afectados por ellas. “Sólo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquiescencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente”.<sup>34</sup> Participando en los procesos discursivos para definir la corrección normativa de los argumentos, se supera el punto de vista de la subjetividad propia, pero dicha participación es hipotética y la inclusión de los posibles afectados también; únicamente suponiendo esto “se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva propia de cada participante, sin perder la actitud performativa de los mismos”.<sup>35</sup> Aquí se introduce la problemática propiamente fenomenológica de la constitución de una comunidad de subjetividades que en términos de la teoría de la acción comunicativa refiere a los plexos de sentido compartidos merced al lenguaje y otros códigos sociales. Desde esta perspectiva ¿qué pasa con la alteridad?

El momento de alteridad en la ética del discurso se introduce en la formación de criterios normativos universalizables cuando “se hace oír también —con demasiada frecuencia, bien lo sabemos— la voz de ese ‘otro’ marginado por principios morales anquilosados, la vulnerada integridad de la dignidad humana, el reconocimiento denegado, el interés descuidado, la diferencia contradicha”.<sup>36</sup> Dejar de lado a los afectados por medio de un pretendido discurso universalista es un problema central que se refiere al *status quaestionis* mismo de la ética del discurso. En el escrito titulado “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” (1988), Habermas indica que para evitar la aplicación de principios universales a contextos inadecuados, “siempre han sido necesarios, y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral: ni a las clases menos privilegiadas, ni a las minorías explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas”, y concluye: “Quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a *permanecer* siendo ajeno a él, está traicionando a su propia idea”.<sup>37</sup> El punto de vista de la subjetividad que medita y se plantea la pregunta ¿qué debo hacer yo?, es superado cuando este otro nos sale al encuentro no como un posible interlocutor en un diálogo planteado contrafácticamente, sino como alguien que me *interpela*; “entre

<sup>34</sup> J. Habermas. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 116.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 124.

las condiciones de la formación colectiva de la voluntad se cuenta en primera línea esta realidad de la voluntad ajena”.<sup>38</sup>

El concepto de diálogo que construye Habermas a partir de Kant, Peirce y Apel se sustenta en una visión veritativa; el “decir algo” a alguien únicamente adquiere sentido en tanto que damos por hecho la distinción entre “falsedad” y “verdad” que opera tácitamente en el habla argumental. Y esto sólo es posible desde el horizonte de la comprensión de lo dicho por el otro en términos de una teoría consensual de la verdad. Pues en el acto dialógico se deben suponer unas determinadas condiciones para que el intercambio de sentido tenga un adecuado cumplimiento; el principio de argumentación (el poder emitir proposiciones veraces, inteligibles, sinceras, etc.), se torna principio de discusión práctica, esto es, principio moral. Como habíamos indicado, una teoría de la validez justifica, para Habermas, una teoría moral pues el entendimiento con el otro acontece desde una visión normativa de la acción lingüística. El lenguaje es la instancia donde se realiza la ética si entendemos a ésta como una relación esencialmente intersubjetiva y veritativa. La diferencia entre este planteamiento, vulgarizado al extremo desde ciertas lecturas autodenominadas “lingüísticas” y “hermenéuticas”, y la propuesta de Levinas radica en que, como Husserl, el autor de *Totalidad e infinito* no concibe la relación con el otro desde el ámbito de la reflexión. El lenguaje es una operación reflexiva que simboliza lo que a nivel pre-temático experimenta la subjetividad; esa capa de sentido en la que se sostiene la subjetividad es la que posibilita el acontecer del lenguaje y no viceversa. El cuerpo sería un trascendental que condiciona a la subjetividad.<sup>39</sup> Por ello, tanto para Husserl como para Levinas la experiencia del otro acontece en el de la percepción, del sentir, y no del lenguaje.<sup>40</sup> “El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar el sentido’ a todo”.<sup>41</sup> La subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico en el que desenvuelve el yo las que ofrecen un horizonte de significación siempre anterior a la tematización.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> E. Levinas. “Signature”, en *Difficile liberté*, p. 406.

<sup>40</sup> Una interesante lectura comparativa de Husserl y Levinas tomando como guía las *Meditaciones cartesianas*, la realiza Reiko Kobayashi. “Totalité et infini et la cinquième Méditation cartésienne”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100 (2002), núms. 1-2, pp. 149-185.

<sup>41</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 148. En una lectura ciertamente unilateral, Craig M. Vasey contrapone la concepción de la corporalidad de Levinas con la de Husserl; para éste, según Vasey, “le corps ne serait pas la condition de la conscience”. Contrariamente, “Levinas situe la possibilité même de la conscience dans l’existence mondaine d’un être corporel en montrant comment l’interiorité est constituée à partir de l’exteriorité du monde”. Y más adelante afirma, cayendo en uno de los muchos lugares comunes en torno a la fenomenología: “Ce qui renverse la position husserlienne selon laquelle le monde et l’alterité seraient constitués à partir de l’identique, de la présence à soi et de l’intentionnalité d’une conscience théorique, c’est la notion de l’alterité comme altérité d’Autrui. Par la structure de l’existence corporelle, l’alterité de l’Autre comme Autrui se manifeste comme résistance absolue à tout projet de la réduire”. “Le corps et l’autre”, en F. Wybrans (editor) *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*. Núm. 1: Levinas. Obsidiane, Paris, 1980, pp. 34-37. Sin embargo, Husserl escribió: “Den Andern als Menschen auffassen, das ist originale interpretation, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*”. E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hua XIV, 1973, p. 418.

Contra ciertas visiones idealistas y solipsistas de la fenomenología husserliana habría que tener en cuenta la siguiente afirmación: “El yo, que vive en forma concreta en su medio ambiente, entregado a sus fines prácticos, *no es de ningún modo en primer lugar un yo contemplativo*. Para el yo en su mundo vital concreto la contemplación de algo-que-es representa una conducta que puede adoptar ocasional y pasajeramente, sin que tenga una característica especial”.<sup>42</sup> Si, de acuerdo con esta postura de Husserl, la actitud teórica no es la fundamental, entonces podremos aceptar que la relación con el otro, en tanto que relación pre-reflexiva, puede experimentarse aun antes de ser expresada en un sistema simbólico. Mundo de significados que se ofrecen en un *sentir* más que en un *decir*. “Nosotros llamamos *ética* una relación de términos en el que uno y otro no son unidos por una síntesis del entendimiento ni por la relación de un sujeto con un objeto [...] ellos están unidos por una intriga que el conocer no podría ni sabría desentrañar”.<sup>43</sup> La relación ética acontece básicamente a nivel perceptivo, corporal, es lo que llama la “proximidad” (*proximité*). “Aquí se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo —que excluye o asimila lo otro— al despertar de lo Mismo por lo otro, al despejarse de su identidad y de su ser”.<sup>44</sup> Según Levinas, “la inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber”, y “el contacto ternura y responsabilidad”.<sup>45</sup> Simon Critchley expresa esta idea fundamental de la ética levinasiana en los siguientes términos: “La relación ética acontece al nivel de la sensibilidad prerreflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sentiente y no un ego consciente”.<sup>46</sup>

La recusación que realiza Levinas del primado dialógico va dirigido contra el principio de la filosofía reflexiva que late todavía en las diversas expresiones de las filosofías del diálogo: el del yo como criterio de construcción significativa. Ya sea la mera introspección del *cogito* solitario con su propio pensamiento, o bien las relaciones con el prójimo o la comunidad, la adecuación —la identidad y la unidad— del yo consigo mismo que, como Kant sostenía, debe poder acompañar a todas mis representaciones, es la referencia fundamental. Francis Jacques, es un esfuerzo por mostrar que la interlocución acontece incluso en el ámbito más íntimo de la subjetividad —la conciencia o *cogito*— ha realizado un fino análisis y un severa crítica, muy semejante a la de Ricoeur como veremos más adelante, de la concepción levinasiana de la intersubjetividad. Para Jacques el diálogo del *cogito* consigo mismo se torna posible en la medida en que se acepte el carácter reflexivo de la conciencia; de ahí que la conciencia de sí equivalga a comunicación interior.<sup>47</sup> Jacques apela a una honorable tradición (Agustín, Fichte, Hegel, Valéry, Husserl,

<sup>42</sup> E. Husserl. *Experiencia y juicio*, p. 68. Énfasis mio.

<sup>43</sup> E. Levinas. “Langage et proximité”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225.

<sup>44</sup> E. Levinas. “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 65.

<sup>45</sup> *Ibid.* Como indica S. Strasser: “Levinas betrachtet die Empfindung nicht vom Standpunkt der Erkenntnis. Seine philosophische Anthropologie setzt an einem Punkte an, der der Unterscheidung von Erkennen und Handeln vorhergeht: eben dem des totalen Umgeben-seins und Eingetaucht-seins in das Elementale”. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1978, p. 87.

<sup>46</sup> S. Critchley. *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, p. 188.

<sup>47</sup> F. Jacques. *Difference et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Aubier, Paris, 1982, pp. 244-261.

etc.) en la que el desdoblamiento de la conciencia en sujeto y objeto le permite captarse en un juego presuntamente interlocucional en el que se accede a un "auténtico *tu*" en el interior del yo, es lo que G. Brand ha llamado, desde una perspectiva husserliana, la diferencia entre "reflexión originaria" y "reflexión de segundo grado" para dar cuenta del nivel trascendental que late en la conciencia empírica.<sup>48</sup> Según Jacques, y esta es su tesis fundamental, "el diálogo 'interior' condiciona la posibilidad del diálogo efectivo con el otro",<sup>49</sup> pero esta relación aparece "como un modo derivado del encuentro con el otro". Este "otro" se halla ya siempre inmerso en una vasta estructura semiótica previamente dada para ejercer la interlocución. Jacques representa uno de los extremos a los que se enfrenta Levinas: ni el yo autónomo es la fuente de sentido ni lo es tampoco la relación interpersonal. Jacques se apropia, de manera muy original, de los argumentos básicos de Apel y Habermas contra las filosofías de la conciencia a las que opone el primado dialógico de cuño wittgensteiniano sobre la imposibilidad de lenguajes privados. Sólo desde este marco conceptual Jacques puede considerar la filosofía de Levinas como una variante de las "teologías negativas" en tanto que busca explicar un "inefable" a través de descripciones que llevan a paradojas lógicas.<sup>50</sup> Y ciertamente, Jacques puede encontrar justificación a sus críticas a Levinas; como veremos al final del presente capítulo, la ambigüedad del análisis intencional que realiza Levinas le lleva a descripciones de lo humano en el que late una trascendencia teológica, aunque él planteara que "mi punto de partida es absolutamente no teológico".<sup>51</sup> Pese a todo, la problemática que está señalando Levinas es distinta; la cuestión de la alteridad desde el punto de vista de la fenomenología radica en mostrar no la plausibilidad de un mundo interior que designaríamos como "solipsista", sino la existencia de una pluralidad de subjetividades que conforman el sentido de la experiencia de lo humano. "El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afrento* a partir de mi egoísmo".<sup>52</sup> Como sostiene atinadamente Augusto Ponzio, "la solución del problema del otro a través de la posición epistemológica implica inevitablemente el solipsismo del yo".<sup>53</sup> Porque hay otros no reducibles a datos objetivos es que se da la comunidad y no a la inversa. "Lo absolutamente otro, es el otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la

<sup>48</sup> G. Brand. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1955, p. 61.

<sup>49</sup> F. Jacques, *op. cit.*, p. 247.

<sup>50</sup> F. Jacques. "E. Levinas: entre le primat phénoménologique de moi et l'allégeance éthique à autrui", en *Études phénoménologiques*. Núm. 12: Emmanuel Levinas, Ousia, Bruselas, 1990, pp. 101-140. Contra la supuesta inefabilidad de la experiencia ética que describe Levinas, señala Jacques: "Ni la personne d'autrui ni son visage ne sont compréhensibles en dehors des formes de vie qui nous lient les uns aux autres". *Ibid.*, pp. 121-122. Desde un punto de vista hermenéutico esto es, ciertamente, incuestionable.

<sup>51</sup> E. Levinas. "Transcendance et hauteur", en C. Chalier y M. Abensour (directores). *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Éditions de l'Herne, Paris, 1991, p. 71. ¿Y el punto en el que desemboca? Una defensa muy coherente de este planteamiento de Levinas lo realiza Theodore de Boer. *The Rationality of Transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. J. C. Gieben, Ámsterdam, 1997, especialmente los capítulos 3 y 9.

<sup>52</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 140.

<sup>53</sup> A. Ponzio. *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1996, p. 74.

que digo 'tú' o 'nosotros' no es un plural del 'yo'. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común".<sup>54</sup>

La actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad y, a fin de cuentas, en ello reside su misma racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso* [...] La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son reconducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una *autoconciencia*.<sup>55</sup>

El modelo clásico de la autorreflexión ha sido concebido como una *présence à soi*, como un autoposicionamiento en el que el yo se encuentra en diálogo consigo mismo. Diálogo del alma un su pura interioridad. Diálogo de sí a sí en el que la inmanencia del saber coincide con la Razón. La unidad entre saber y verdad que con tanta desesperación buscaron los sistemas del Idealismo Alemán, significa precisamente la búsqueda de la adecuación del yo consigo. Unidad del yo que se expresa en el anhelo de sistema, esto es, en allanar el camino hacia lo incondicionado, como lo expresó F. W. J. Schelling: "Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, tan sólo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un *Yo* absoluto, sólo se encuentra en el *Yo* absoluto [...] ¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es".<sup>56</sup> En un texto que busca exponer el desarrollo de la hermenéutica desde sus orígenes hasta la época contemporánea Jean Grondin aventura la siguiente tesis que encuentra respaldo en el propio Gadamer: la universalidad de la experiencia hermenéutica consiste en el *verbum interius*.<sup>57</sup> "Palabra interior": otra manera de llamar al diálogo que establece el alma consigo misma y que encuentra su mejor exposición en la filosofía platónica; ¿será precisamente por esta interioridad del yo como diálogo de sí a sí lo que impide a Levinas ver en él una verdadera relación con la alteridad? Pues siendo la subjetividad "lo otro dentro de los mismo" la "responsabilidad [es] anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho".<sup>58</sup> Jürgen Becker ha explorado esta posibilidad es un interesante ensayo que ha intentado encontrar entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de la alteridad de Levinas algo más que oposiciones.<sup>59</sup> Sin embargo, el rechazo por parte de Levinas de la hermenéutica viene dado precisamente por esta preeminencia del

<sup>54</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 63.

<sup>55</sup> E. Levinas. "El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo", en *De Dios que viene a la idea*, p. 226.

<sup>56</sup> F. W. J. Schelling. *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*. Trotta, Madrid, 2004, p. 75.

<sup>57</sup> J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999, p. 15.

<sup>58</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 179.

<sup>59</sup> J. Becker. *Begegnung. Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*. Peter D. Lang, Fráncfort del Meno/Berna, 1981. Sobre este tema cf. mi propia contribución: "Hermenéutica y alteridad (Gadamer y Levinas)", en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (UAM-I), 20 (2000), núm. 49, pp. 121-140.

“diálogo de la inmanencia” que caracteriza a cierto modelo de racionalidad hermenéutico. Sin conocer la afirmación de Gadamer sobre el *verbum interius* aludida por Grondin, Levinas indica: “Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición [Platón], el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo”.<sup>60</sup> La racionalidad del diálogo consistiría en buscar la unidad a través de los interlocutores, en hacer coincidir lo propio y lo ajeno bajo la sombra de un nuevo horizonte que ya no es de uno ni de otro, es una *fusión*. Unidad del diálogo, que es, a su vez, unidad de la razón.

Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de otros, en la que el diálogo hace *entrar en razón*. Podemos llamar *socialidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca. Es el famoso diálogo llamado a ponerle freno a la violencia conduciendo a los interlocutores a la razón, instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia. *Via predilecta del humanismo occidental*.<sup>61</sup>

¿No será este diálogo del alma consigo misma, pregunta Levinas, un modo derivado de la conversación con el otro? ¿Puede la conciencia asumir, en un malabarismo conceptual, un papel que no le corresponde al colocarse como un tu ante un yo? ¿Soy otro para mí mismo? La cuestión radica en que si todo sentido comienza con el diálogo esto es posible. Pero si hay algo previo, más fundamental que la relación dialógica, esta relación no sería lo primero; la proximidad del otro señalaría el límite del modelo dialógico en los que perviven las estructuras de la conciencia trascendental. La relación con lo otro de mí, con lo desigual, con lo extraño, conforman esa desmesura en la que cabe pensar la ética como un no-saber del otro. “En la ética del diálogo —en mi diaconía con respecto al otro—, pienso más de lo que puedo captar; la modalidad conforme a la cual lo inaprensible adquiere sentido, o, como también puede decirse, la modalidad según la cual pienso más de lo que pienso. Lo cual no es burla ni un mero fracaso del saber; quizá sea esto lo que significa ya la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí”.<sup>62</sup>

## § 28. ¿Más allá de la intencionalidad?

Sin embargo, para Levinas el otro no es un reto que enfrenta la ética, sino la ética misma. “El pensamiento humano no busca su cosificación en la expresión: es, de entrada, atención al otro, respuesta a su rostro, transcendencia o socialidad”.<sup>63</sup> Fiel a la fenomenología husserliana, Levinas considera su obra como una “defensa de la subjetividad”<sup>64</sup> en la cual el yo no puede sustraerse a su condición de sujeto pues “la

<sup>60</sup> E. Levinas. “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, p. 228.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 229. Énfasis mío.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>63</sup> E. Levinas. “La ética”, p. 10.

<sup>64</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 52.



alteridad sólo es posible a partir del yo".<sup>65</sup> La ética se nos presenta como una relación con la alteridad; se trata de la experiencia de lo extraño que Levinas sitúa en el centro de su pensamiento; baste con recordar que en su juventud asistió al último seminario que impartió Husserl en Friburgo sobre "la constitución de la intersubjetividad" y a las conferencias que dictó en el anfiteatro René Descartes de la Sorbonne y que serían la base de las *Meditaciones cartesianas*, mismas que serán traducidas por Levinas y Gabrielle Peiffer, traducción que, por cierto, no fue del agrado de Husserl.<sup>66</sup> Levinas lleva la fenomenología a ámbitos que su maestro no planteó con la suficiente radicalidad y que se presentan como tarea de una "fenomenología de la idea de lo infinito",<sup>67</sup> es decir, como un análisis de la inadecuación originaria que afecta a la estructura de la intencionalidad en el ámbito de la intersubjetividad. La primacía que Husserl otorgó al acto teórico sobre cualquier otro tipo de actividad confirma la correspondencia entre saber y pensamiento como el acontecimiento mismo de la significación.

La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad —incluso no teórica— y que, antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión —de la simultaneidad— de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar.<sup>68</sup>

Contra esta actitud intelectualista de Husserl Levinas sostiene que en la relación con los demás no opera una intencionalidad teórica. "¿Agota la intencionalidad los modos conforme a los cuales es significativo el pensamiento? ¿Tiene sentido el pensamiento únicamente por el conocimiento del mundo? ¿O el eventual exceso de significatividad del mundo mismo sobre la *presencia* no habría que buscarlo en un pasado inmemorial —es decir, irreductible a un presente cumplido—, en la huella de ese pasado, que sería, en el mundo, su marca de criatura?"<sup>69</sup> La correlación noético-noemática es cuestionada en tanto que el acto intencional no encuentra cumplimiento en la experiencia del otro; "la ética es el estallido de la unidad originaria de apercepción trascendental".<sup>70</sup> La relación con el otro es la trascendencia misma. En *La idea de la fenomenología* Husserl distingue dos sentidos de trascendencia, uno de los cuales se refiere a lo no puesto por la subjetividad y que, no obstante, forma parte de su estructura. "¿Cómo puede el conocimiento

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>66</sup> E. Husserl. "Carta a Ingarden. 31 de agosto de 1931", en *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, tomo III, p. 278.

<sup>67</sup> E. Levinas. *De Dios que viene a la idea*, p. 17.

<sup>68</sup> E. Levinas, "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", en *Archivio di Filosofia* (1972), núms. 1-2, pp. 102-103.

<sup>69</sup> E. Levinas. "Notas sobre el sentido", en *De Dios que viene a la idea*, pp. 254-255. Cf. Id. "Phenomenology and the non-Theoretical", en M. C. Doeser y J. N. Kraay (editores), *Facts and Values. Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*. Kluwer Academic Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, pp. 109-119.

<sup>70</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 225.

poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?”<sup>71</sup> Es la trascendencia, entendida como una relación con la alteridad, lo que Husserl buscaba para poder explicar el conocimiento del mundo objetivo.<sup>72</sup> La problemática de la sensibilidad, que había sido estudiado en *Ideas I* bajo la designación de “datos hyléticos”, muestra a Levinas que la exigencia de un cumplimiento cabal entre nóesis y nóema es una tarea que nunca se podrá realizar; la intencionalidad es un movimiento de la subjetividad en la que la alteridad, concebida como lo sensible, escapa a toda posible síntesis del intelecto. “Porque la síntesis de la percepción sensible no se acaba nunca, la existencia del mundo exterior es relativa e incierta. Pero la relatividad y la incertidumbre del mundo exterior no significan otra cosa que el carácter inacabado de la síntesis o de la percepción sensible”.<sup>73</sup>

Levinas, al igual que Husserl, no cree que postulando una intersubjetividad como punto de partida se pueda responder a la pregunta por la experiencia de lo extraño, pues precisamente eso es lo que evitan las teorías comunicativas, suponen lo que hay que demostrar: la génesis desde la subjetividad a la intersubjetividad. En la relación con el otro opera un sentido que se da al nivel de lo sensible, o como lo llama Husserl, de lo pre-teórico. La relación con el otro que surge de esta situación no nace de una instancia intersubjetiva, “nos equivocáramos si la comprendiéramos a partir del diálogo”.<sup>74</sup> El fundamento de la objetividad no es el yo sino las sedimentaciones de sentido en las que opera, a través de las síntesis pasivas, una alteridad originaria, acontecimiento irreductible a una estructura noemática y ajenas a un sujeto reflexivo pero que son la condición de posibilidad de la constitución del sí mismo y de la relación del yo con el otro.<sup>75</sup> “No poder ocultarse: he aquí el yo. El carácter personal de la apología se mantiene en esta elección en la que el yo se lleva a cabo como yo. La realización del yo como yo y la moralidad que constituyen un solo y mismo proceso en el ser: *la moralidad no nace en la igualdad*, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda y el huérfano”.<sup>76</sup> El giro que da Levinas al planteamiento de Husserl consiste en sostener que la trascendencia no es una relación de conocimiento.<sup>77</sup> “El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una nóesis correlativa de un nóema”.<sup>78</sup> La experiencia del otro designa una estructura en la que los seres separados encuentran un espacio de

<sup>71</sup> E. Husserl. *La idea de la fenomenología*, p. 46.

<sup>72</sup> E. Husserl. Hua XIII, texto núm. 14: “Solipsistische und Intersubjektive Normalität und Kostitution von Objektivität”, pp. 360-384.

<sup>73</sup> E. Levinas. “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, en *En découvrant la existence avec Husserl et Heidegger*, p. 113.

<sup>74</sup> E. Levinas. “Humanismo y an-arquía”, en *Humanismo del otro hombre*. p. 75.

<sup>75</sup> N. O’Connor. “Intentionality Analysis and the Problem of Self and Other”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XIII (1982), núm. 2, pp. 186-192.

<sup>76</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 259. Énfasis mio.

<sup>77</sup> Cf. mi artículo “Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas”, en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (editores). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Trotta, Madrid, 2004, pp. 133-148.

<sup>78</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 112.

significación: “la idea del infinito es la relación social”.<sup>79</sup> En este punto Yasuhiko Murakami, en una tesis doctoral defendida en París en 2000 y publicada posteriormente por una distinguida editorial de Grenoble, defiende una hipótesis que, a mi juicio, es sumamente polémica: “La filosofía de Levinas es de extremo a extremo fenomenológica. Pero esta esencia está oculta bajo la apariencia metafísica de la ética”.<sup>80</sup> Y aunque ciertamente se pueda interpretar la propuesta del autor de *Totalidad e infinito* como una “fenomenología de la facticidad humana”,<sup>81</sup> como ya lo ha sugerido en otro momento Jean Greisch,<sup>82</sup> no comparto la interpretación de Murakami ya que la crítica de Levinas a la fenomenología consiste precisamente en mostrar que la experiencia humana es, fundamentalmente, de carácter ético, algo muy distinto a lo que propone Murakami, pues a su juicio se puede, y debe, separar la impronta ética de las formulaciones propiamente fenomenológicas, de ahí que nociones tan centrales en la obra de Levinas como “proximidad”, “rostro”, “decir”, etc., tengan que ser despojadas de su connotación ética.<sup>83</sup> Pero es precisamente en este punto donde el lector atento de Levinas se topa con el desconcierto; lo ético es lo no-filosófico, o mejor dicho: lo pre-filosófico que instaura una significación en la subjetividad como hetero-afección. “El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial, independiente de la descripción desarrollada hasta ahora. La situación ética de la responsabilidad no se comprende desde la ética. Ciertamente, procede de eso que Alphonse de Waelhens llamaba experiencias no-filosóficas y que son éticamente independientes”.<sup>84</sup>

La pertinencia del planteamiento levinasiano radica, entonces, en la concepción de la intencionalidad que sostiene,<sup>85</sup> para Dominique Janicaud este constituye el aspecto más vulnerable de la interpretación levinasiana de la fenomenología. “La concepción de la intencionalidad que Levinas presenta nos conduce a interrogarnos por la coherencia misma de su pensamiento”.<sup>86</sup> La problemática de la intencionalidad es central en la tradición fenomenológica y ha permitido establecer puentes teóricos con otras tradiciones de pensamiento, especialmente con la filosofía analítica;<sup>87</sup> esta cuestión se remonta, como sabemos, a la Edad Media, concretamente a los planteamientos de Alfarabi y Avicena sobre el

<sup>79</sup> E. Levinas. “L’idée de l’infini”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 172. Cf. R. Bernasconi y S. Keltner. “Emmanuel Levinas: The Phenomenology of Sociality and the Ethics of Alterity”, en J. Drummond (editor). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, pp. 249-268.

<sup>80</sup> Y. Murakami. *Levinas phénoménologue*. Jérôme Millon, Grenoble, 2002, p. 11.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>82</sup> J. Greisch. “Heidegger et Levinas interprètes de la facticité”, en J.-L. Marion (director). *Levinas et la phénoménologie*, pp. 181-207.

<sup>83</sup> Y. Murakami, *op. cit.*, p. 129.

<sup>84</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 192.

<sup>85</sup> E. Levinas. “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 126; en “Intentionnalité et sensation”, Levinas sostiene que “l’idée de intentionalité apparut comme une libération”, en *ibid.*, p. 145. Cf. M. García-Baró. “Emmanuel Levinas und die (an)-archäologischen Verstrickungen der Intentionalität”, en *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997), pp. 259-276.

<sup>86</sup> D. Janicaud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p. 28.

<sup>87</sup> H. L. Dreyfus y H. Hall (editores). *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, 1987; R. Cobb-Stevens. *Husserl and the Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.

*ma'ná* donde la distinción entre *intentio prima et secunda* remite claramente a la teoría aristotélica de la *próte ousía* y *deutéra ousía* que Avicena toma como punto de partida para su clasificación de las intenciones lógicas y ontológicas.<sup>88</sup> Avicena, junto a Agustín, Boecio, los estoicos, el derecho romano, entre otras fuentes, se pueden citar como antecedentes de la intencionalidad que exigen un estudio detallado que algunos especialistas ya han realizado pero cuyas investigaciones no agotan la temática.<sup>89</sup> En un interesante artículo Klaus Hedwig nos presenta el desarrollo de la intencionalidad al interior del movimiento fenomenológico tomando en cuenta algunos de sus antecedentes medievales; lo interesante del artículo es que destaca que una de las críticas más comunes a la concepción husserliana de la intencionalidad radica en la centralidad que otorga a los aspectos activos de la síntesis intelectual. Ya sea la temprana crítica de Heidegger (GA, 20, § 5, 10) o bien la de Levinas, Merleau-Ponty, Sartre, Gadamer o Ricoeur, todos estos autores coinciden en que Husserl otorgó un privilegio injustificado —y exagerado— a la intencionalidad teórica, descuidando aquellas significaciones que siendo también intenciones se dan, no obstante, en un ámbito prerreflexivo, ya sea el “ser-en-el-mundo”, el “cuerpo sentido”, lo “involuntario”, o lo “sensible”.<sup>90</sup> Por ejemplo, Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*, su primera gran obra escrita en 1950, señala: “La vida es *sentida* y no *conocida*: cierta afectividad difusa me *revela* mi vida antes que me la *explique*”.<sup>91</sup> Pero tal vez quien mejor expresó esta crítica haya sido el fenomenólogo francés Michel Henry. Para él la fenomenología debe superar el marco de la intencionalidad y volcarse hacia una “no-intencionalidad” que “abrirá nuevos campos de investigación”.<sup>92</sup> Estos nuevos campos son los ámbitos de lo prerreflexivo en los cuales se constituye la subjetividad y que Henry identifica con una afectividad pura que llama “Vida”; intencionalidad que, al igual que en Levinas, se sitúa, “antes” de la representación. “Reconocer este dominio en su especificidad y trazar los caminos, desarrollar las metodologías adecuadas, es la tarea de la fenomenología no-intencional, sin duda una de las tareas de la fenomenología de hoy”.<sup>93</sup> Frente a la “intelectualización” llevada a cabo por Husserl de la intencionalidad, operación que desprende la *intentio* del suelo de la afectividad, Levinas reivindica una “intencionalidad encarnada”.<sup>94</sup> Nuestro autor

<sup>88</sup> M. Cruz Hernández. *La metafísica de Avicena*. Universidad de Granada, Granada, 1949, pp. 57-67.

<sup>89</sup> A. de Muralt. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. J. Vrin. Paris, 1985. H. Spiegelberg. "'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastic, Brentano and Husserl", en *The Context of the Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1981, pp. 3-26. J.-F. Courtine. "Histoire et destin phénoménologique de l'intention", en D. Janicaud (éditeur). *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, pp. 13-36. Spiegelberg señala algunas características de la intencionalidad, comunes a la escolástica. Brentano y Husserl: objetivación, identificación, conexión y constitución.

<sup>90</sup> K. Hedwig. "La discussion sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne", en *Les études philosophiques*, (1978), núm. 3, pp. 259-272. Cf. R. Bernet. "Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?", en *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, pp. 297-327.

<sup>91</sup> P. Ricoeur. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, Paris, 1950, 1967, p. 386.

<sup>92</sup> M. Henry. "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir", en D. Janicaud (éditeur). *op. cit.*, p. 383.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>94</sup> C. R. Vasey. "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1980), núm. 2, p. 225. La problemática de la sensibilidad en Levinas. sin la

desarrolla, entonces, una fenomenología que, en contra de la “letra” husserliana,<sup>95</sup> aplica su método a nuevos objetivos que desbordan las fronteras que el propio Husserl situó en el darse mismo de los fenómenos;<sup>96</sup> así lo anuncia el “principio de todos los principios”: “Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”.<sup>97</sup> Esta actitud, en la que Husserl encontró el “verdadero positivismo” de la fenomenología, constituye el punto de partida de la reflexión fenomenológica; designa la estructura de la intencionalidad que en las *Investigaciones lógicas* comprendió, siguiendo a Brentano, como el movimiento de la conciencia en tanto “conciencia de...”, y en la época de *Ideas I* como la correlación nóesis-noéma. Para Levinas dicha estructura de la subjetividad no agota la riqueza y posibilidades de la fenomenología. Existe, como lo señaló en su momento Merleau-Ponty,<sup>98</sup> detrás de toda intencionalidad teórica una intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) de la cual la conciencia no tiene noticia.<sup>99</sup> Levinas, por su parte, denominará de distintas maneras a esta intencionalidad: “fundamental”,<sup>100</sup> “original”,<sup>101</sup> “por

---

cual es imposible comprender su propuesta ética, es totalmente de filiación husserliana. “Levinas’s task is to follow the Husserlian problem of materiality as it translates itself into a phenomenology of primal sensibility. The end of these reflections is the development of an account of the paradoxical double character of the sensuous, the one side manifest as the correlational *hyle* and the other side manifest as the nonconstituted item of what has already passed. Levinas will create a term for this double character: the trace”. J. E. Drabinski. *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*. State University of New York Press, Albany, 2001, p. 137.

<sup>95</sup> Levinas sostuvo la posibilidad de una “fenomenología del nómeno” (cf. “Libertad y mandato”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 107). Se trata de un análisis del ámbito de la alteridad que no puede plantearse desde los esquemas conceptuales propios de las filosofías de la conciencia que son, básicamente, filosofías de la representación. Al respecto indica Levinas: “Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana”. E. Levinas. “Preguntas y respuestas”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 150. Sobre la relación entre la fenomenología y Levinas cf. J. Colette. “Levinas et la phénoménologie husserlienne”, en *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, núm. 3, pp. 19-36; S. Strasser. “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), núm. 25, pp. 101-125; los textos de Drabisky y Murakami ya citados, y mi propia contribución: “Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas”, en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, (2000) núm. 10, pp. 49-62.

<sup>96</sup> I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, § 11: “Husserls Kantkritik unter dem Gesichtspunkt der transzendental philosophischen Methode”, pp. 92-113.

<sup>97</sup> E. Husserl, *Ideas I*, § 24, p. 58.

<sup>98</sup> M. Merleau-Ponty. “El filósofo y su sombra”, en *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964, pp. 193-220.

<sup>99</sup> M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*, p. 426. Cf. F. Dastur “Le problème de l’expérience antéprédicative”, en *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. J. Vrin, Paris, 2004, pp. 49-63.

<sup>100</sup> E. Levinas. “Intentionalité et métaphysique”, p. 141.

<sup>101</sup> *Ibid.*

excelencia”,<sup>102</sup> o “primera”,<sup>103</sup> todas opuestas a la “intencionalidad objetivante” propia del idealismo husserliano.<sup>104</sup>

Para Murakami los estudios que Levinas dedica a la intencionalidad durante la década de 1950 le permiten, desde el interior de la propia problemática husserliana, mostrar que ésta opera sobre unas estructuras pre-teóricas que, sin embargo, se constituyen en la condición de posibilidad de la objetivación.<sup>105</sup> A dicho substrato Husserl le dedicó muchos años de investigación sin poder resolver satisfactoriamente su naturaleza y lugar dentro del proyecto de la fenomenología trascendental. “El mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo y universal, de toda actividad judicativa, de todo interés teórico que se establezca [...] El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza, y genéticamente más originario”<sup>106</sup> Así, el problema de la intencionalidad apunta a la relación entre mundo y subjetividad. Se trata, para Husserl, de un retorno a la teoría por la vía de conciencia pre-teórica donadora de sentido.<sup>107</sup> Murakami señala con razón que Levinas busca a través de los análisis de la temporalidad fenomenológica —al igual que Ricoeur en *Tiempo y narración*— acceder a la problemática de la alteridad desde un punto distinto al desarrollado por Husserl.<sup>108</sup> Este tema es tratado en el § 31 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1904-1905. La cuestión es la siguiente: “¿Cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre entonces paso la conciencia del tiempo objetivo, y en primer término la conciencia de los lugares idénticos de tiempo?”<sup>109</sup> Es decir, la conciencia se sitúa ante una doble situación que brota de un único hecho: por un lado, se busca asir los contenidos cualitativos que conjuntamente dan unidad a una percepción; todo esto se basa, como sabemos, en el principio de “asociación pasiva”,<sup>110</sup> pero, por otro lado, a través de la multiplicidad de las percepciones se retiene la identidad de lo percibido. La situación es paradójica pues Husserl busca lo fijo en lo que por esencia es variable. Su respuesta consiste en encontrar un punto donde lo variable y lo invariable confluyan: la “proto-impresión” o “impresión originaria” (*Urimpression*). “La impresión originaria es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores [...] Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge, como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece —no tiene germen—, es creación

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>103</sup> E. Levinas. “Intentionalité et sensation”, p. 154.

<sup>104</sup> E. Levinas. “Intentionalité et métaphysique”, p. 143. Cf. P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 44.

<sup>105</sup> Y. Murakami, *op. cit.*, p. 41.

<sup>106</sup> E. Husserl. *Experiencia y juicio*, p. 32.

<sup>107</sup> E. Husserl. *Analysen zur passiven Synthesis*. Hua XI, p. 370. Sobre esta cuestión cf. G. A. de Almeida. *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972.

<sup>108</sup> Y. Murakami, *op. cit.*, p. 133.

<sup>109</sup> E. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002, § 31, p. 84.

<sup>110</sup> E. Holestein. *Phänomenologie der Association. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*. Martines Nijhoff, La Haya, 1972, capítulo I.

originaria".<sup>111</sup> En este argumento, tan decisivo para Husserl, Levinas encuentra una ambigüedad: si, como afirma Husserl, la conciencia surge de una proto-impresión que, como tal, es inmodificada, ello sólo puede significar que la conciencia es, originariamente, no-intencional.<sup>112</sup> De esta manera, la génesis del objeto temporal remite a una conciencia y ésta, a su vez, a una producción del tiempo que precede a toda actividad intencional, es decir, apunta a una estructura pasiva de la intencionalidad. Desde esta perspectiva el yo no se presenta como origen, está en una permanente condición de "ser-afectado" en la que una suerte de dialéctica entre lo pasivo de la sensibilidad y lo activo de la síntesis intelectual en la que la conciencia deja de fundar desde sí los horizontes de inteligibilidad.<sup>113</sup> "Este mundo está persistentemente para mí 'ahí adelante', yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico".<sup>114</sup>

La relación entre mundo y subjetividad apunta, en última instancia, al problema de la *constitución*.<sup>115</sup> Según el planteamiento trascendental, todas las categorías por medio de las cuales accedemos al mundo tienen su origen en ciertos modos de conciencia. Estamos ante una paradójica situación: "¿Cómo es posible que yo, que soy un sujeto *en el* mundo (entendiendo aquí esta expresión en el sentido de Husserl, como presencia entre otros entes mundanos) constituya a la vez el mundo? ¿No es un intento münchausenesco sacarse del pantano tirándose de los propios cabellos?"<sup>116</sup> ¿Qué determinación ontológica tiene la conciencia pura? Para Husserl la ontología se refiere a una teoría general sobre la predicación de los objetos; la conciencia tendría que entenderse, entonces, a partir de la noción de objeto-sustrato.<sup>117</sup> Así lo da a entender Husserl en el § 49 de *Ideas I*. "Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir ambos, sin duda, 'ente', 'objeto', y tienen, sin duda, su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido".<sup>118</sup> La conciencia debe pensarse como un objeto *sui generis* pero finalmente como un determinado tipo de ente susceptible de ser asumido por los criterios de la lógica formal y la gramática pura. Pero los desarrollos de la propia fenomenología tornan insostenible esta tesis: el "abismo de sentido" entre conciencia y realidad apunta a la imposibilidad fenomenológica de situar la conciencia en el ámbito de los objetos. Se trata de saber cómo es posible, desde la óptica trascendental constitutiva, la mundanidad de la subjetividad pura. El

<sup>111</sup> E. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 87, 120.

<sup>112</sup> E. Bovo, "Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas", en *Cahiers d'études lévinassiennes*. Verdier, 2002, núm. 1, pp. 7-20.

<sup>113</sup> A. Montavot. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 73.

<sup>114</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 27, p. 66.

<sup>115</sup> Q. Lauer. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*. PUF, Paris, 1955, pp. 260-266.

<sup>116</sup> W. Biemel, "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo", en E. Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. IIF, Cuadernos 52, UNAM, México, 1990, p. 166.

<sup>117</sup> M. García-Baró. *La verdad y el tiempo*. Sigumc, Salamanca, 1993, pp. 195-230.

<sup>118</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 49, p. 114.

problema de fondo radica en que el criterio ontológico de Husserl —el objeto— es insuficiente para determinar el ser de la conciencia trascendental.<sup>119</sup>

Existe para la conceptualidad del análisis intencional fenomenológico un problema particularmente difícil. ¿La vida productora-formadora de sentido es ella, para la analítica, un objeto en el mismo sentido que las cosas y los objetos que tenemos por general por objetivos? ¿Esta analítica no nos muestra que el simple tener conciencia de los objetos se consume sobre el fondo oculto de un sistema viviente de formación intencional de sentido? ¿Podemos determinar conceptualmente esto por lo que tenemos cosas y objetos con los conceptos que valen para las cosas y los objetos? Formulado en su principio, es la cuestión del *ser* de la intencionalidad.<sup>120</sup>

Desde este punto de vista Levinas abordará el problema de la intencionalidad: “¿Qué significa el ser de la conciencia? ¿Cómo determinarlo positivamente? He aquí lo que nos resta por esclarecer para penetrar en el corazón mismo de la ontología de Husserl”.<sup>121</sup> La conciencia fenomenológica más que una construcción formal es el contenido de la intencionalidad por medio del cual la subjetividad se gana al mundo y a sí misma. “La idea de intencionalidad permite a Husserl atribuir una ‘objetividad’ a este mundo ‘subjetivo’”.<sup>122</sup> Frente a la postura del naturalismo, la fenomenología demostró la irreductibilidad de la conciencia a los procesos naturales que describía el psicologismo; desde la publicación de las *Investigaciones lógicas* el naturalismo será una postura insostenible. “Es una nueva ontología de la conciencia la que el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* elaboró para reemplazar a la ontología naturalista”.<sup>123</sup> La fenomenología de Husserl ofrecerá de esta manera “una concepción distinta del método filosófico y de la verdad en general”.<sup>124</sup> En contra de las posturas naturalistas, la fenomenología señala que “el origen de todo ser, incluido el de la naturaleza, se determina por el sentido intrínseco de la vida consciente y no inversamente”.<sup>125</sup> La necesidad de encontrar una adecuada respuesta a la pregunta por el conocimiento llevó a Husserl a distinguir rigurosamente entre la teoría del conocimiento tradicional y la fenomenológica.<sup>126</sup> La fenomenología no opone la cosa exterior al sujeto; la cosa exterior no es más que una manera de mostrar la capacidad de la conciencia de trascenderse pues el hecho de ser una “cosa” (*Dinge*) implica que es “para-una-conciencia”. Levinas consideró que la fenomenología no era una teoría del conocimiento en sentido estricto. “Una teoría del conocimiento presupone, en efecto, la existencia de un objeto y de un sujeto que podrían entrar en contacto uno con el otro”.<sup>127</sup> Es precisamente esta primacía del intelecto, de la conciencia activa o sintética, lo inaceptable de la

<sup>119</sup> R. Rodríguez, “La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl”, en *Pensamiento*, 52 (1996), núm. 202, pp. 43-44.

<sup>120</sup> E. Fink, “Le problème de la phénoménologie d’Edmund Husserl”, en *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1994, pp. 241-242.

<sup>121</sup> E. Levinas. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. J. Vrin, Paris, 3<sup>a</sup> 1970, p. 50.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 27, nota 21a.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>126</sup> E. Husserl. *La idea de la fenomenología*, p. 33.

<sup>127</sup> E. Levinas. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 49.



postura de Husserl; la atribución de la existencia absoluta de la conciencia resume la ontología de la fenomenología de Husserl.

En *Ideas I* la superación de la actitud natural se inicia con un cambio radical de actitud hacia la tesis natural del mundo; la *epojé* “pone entre paréntesis” (*Einklammerung*) o “fuera de juego” (*Ausser Spiel Setzung*) el sentido de validez en un mundo que se encuentra ante nosotros constantemente. El resultado de esta “destrucción” del mundo natural será la conciencia pura como “residuo fenomenológico”.<sup>128</sup> Pero debe tenerse en cuenta que “el problema de la *epojé* husserliana radica fundamentalmente en que es un concepto preparatorio de la reducción”.<sup>129</sup> Por medio de la *epojé* el fenomenólogo descubre la vida subjetiva y la tematiza con la reducción,<sup>130</sup> con estos dos procedimientos se accede al ámbito propiamente constitutivo de la subjetividad, al “lugar originario” (*Urstätte*) desde el cual se da sentido a todo ente en general. La reducción permite el estudio de las estructuras esenciales de sentido que subyacen a nuestro concepto de mundo. Así, “la fenomenología transforma la cuestión del ser del mundo en la cuestión de la esencia de la subjetividad trascendental por la cual, y en última instancia, el ‘mundo’ vale”.<sup>131</sup> Lo propio de la subjetividad trascendental es su carácter estrictamente inmanente pues la actividad del *cogito* realiza una “noematización” trascendental del mundo. En el § 31 de *Ideas I* Husserl recurre a la duda cartesiana para explicar el sentido de la *epojé*, ahí distingue tres tipos de dudas: la duda cotidiana, la duda cartesiana como radicalización de la anterior y la duda propiamente filosófica, la *epojé*; ésta nos sirve como una “crítica de la experiencia” pero sólo desde el momento en que a través de la reducción nos hemos apropiado de la subjetividad trascendental.

La relación entre la subjetividad y el mundo se establece en el ámbito de las percepciones: percibo las cosas del entorno así como mi cuerpo en una relación espacio-temporal fundada en el ámbito sensible del mundo, condición de posibilidad de dicha experiencia. La percepción es un acto de una subjetividad concreta y no de una subjetividad abstracta, pues el cuerpo se sitúa siempre en el mundo como horizonte último de sentido. El mundo no es objeto como mi cuerpo, la piedra o el árbol; estos, al igual que mi subjetividad que los tematiza, se encuentran ya en el mundo. La crítica fenomenológica a la experiencia realiza entonces una separación injustificada entre conciencia y mundo, procedimiento que tendrá como resultado una situación aporética cuando se defina el carácter absoluto de la conciencia, como lo hace Husserl en *Ideas I*, pues cualquier descripción de la conciencia que se atenga a la máxima fenomenológica “a las cosas mismas” no negará que una descripción de la conciencia supone el horizonte del mundo. Este

<sup>128</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 33, pp. 74-77.

<sup>129</sup> J. San Martín. *La estructura del método fenomenológico*. UNED, Madrid, 1986, p. 151.

<sup>130</sup> “Se mostrará que la región de la subjetividad absoluta o trascendental ‘lleva en sí’ en una forma especial, muy peculiar, el universo real, respectivamente todos los mundos reales posibles y todos los mundos de ese sentido ampliado, a saber, mediante una ‘constitución intencional’ efectiva y posible [...] la *epojé* fenomenológica descrita [...] nos revela con la región absoluta de una subjetividad independiente el terreno del ser con el que está relacionada toda filosofía radical y que le da sentido como ciencia absoluta. Justo con ello resultará comprensible por qué esta región es una región nueva”. E. Husserl. *Ideas I*, “Apéndice crítico”, pp. 454-455.

<sup>131</sup> E. Fink. *De la phénoménologie*. pp. 139-140.

paso encierra un serio peligro para el método fenomenológico ya que si la percepción es un acto de carácter puramente inmanente no incluiría al *cogitatum* sólo a la *cogitatio*. El mundo es correlato de la subjetividad y por ello todo sentido del mundo reside en ser mundo de la subjetividad: "La realidad no tiene sentido de realidad, es decir, no es realidad para mí, sino en y por mi vida subjetiva".<sup>132</sup> La subjetividad trascendental por sí misma carece de sentido; es en la relación *cogito-cogitatum* donde radica la estructura esencial de la conciencia; la intencionalidad establece una estructura de sentido sobre la cual la experiencia se torna inteligible pero, y esto es lo más importante de destacar, esto no es obra de una mera subjetividad formal, sino de la síntesis pasivas que se sedimentan en distintas instancias que permiten establecer una base de significación pre-teórica; es aquí donde debemos situar la historia y las tradiciones como conglomerados de sentido que afectan a la conciencia, a ello se refiere Gadamer con la noción de "conciencia expuesta a los efectos de la historia" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).<sup>133</sup>

Al "identificar el pensamiento del ser y el pensamiento del objeto" Husserl sostendrá que "la tematización del mundo es siempre operada por el pensamiento teórico".<sup>134</sup> Pero por otro lado tenemos las investigaciones genéticas donde la cuestión "mundo" deja de plantearse desde el punto de vista de la actividad constitutiva de la subjetividad trascendental. Esto es claro especialmente en los desarrollos de la problemática mundo-subjetividad en el segundo tomo de *Ideas*.<sup>135</sup> En dicha obra el cuerpo juega un papel fundamental: no es un objeto constituido por la conciencia, sino la condición de posibilidad de la constitución misma de lo objetivo. En *Ideas II* "el cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto".<sup>136</sup> Los análisis de Husserl en *Ideas II* muestran que la fenomenología dista mucho de agotarse en esa presentación "idealista" y "solipsista" que los fenomenólogos postrascendentales se han encargado de difundir. Luis Villoro indica, con toda razón, que "Husserl, desde el inicio [de *Ideas II*], subraya el carácter *derivado* de la actitud teórica".<sup>137</sup> Ahora el yo trascendental se percibe como valorando, es decir, teniendo hábitos, actitudes ante la existencia, y

<sup>132</sup> J. San Martín. *La estructura del método fenomenológico*, p. 216.

<sup>133</sup> J. Grondin. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", en *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, pp. 213-233.

<sup>134</sup> D. Souche-Dagues. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, p. 109.

<sup>135</sup> El problema del cuerpo y el mundo circundante (*Umwelt*) es un tema central para el Husserl posterior a 1913; el ámbito de la génesis de la subjetividad y del sentido implica a las esferas de la constitución del mundo común (*Mitwelt*) y a la intersubjetividad, aspectos de la investigación fenomenológica ya alejados de la teoría y del primado solipsista de la conciencia.

<sup>136</sup> L. Villoro, "Examen del segundo tomo de las *Ideas*", en *Estudios sobre Husserl*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1975, p. 108. El replanteamiento de la problemática trascendental en *Ideas II* representa uno de los esfuerzos más claros de Husserl por superar el análisis exclusivamente estático de la subjetividad: acceder a los ámbitos prerreflexivos donde progresivamente se constituye el sujeto. "L'adhérence d'une zone d'ombre, de passivité, de motivation cachée, à cette spontanéité du 'Je peux' souligne encore plus ce caractère préalable du pré-donné, du pré-réflexif dans la découverte de la personne". P. Ricoeur. "Analyses et problèmes dans *Ideas II*", en *A l'école de la phénoménologie*. J. Vrin, Paris, 1986, p. 75.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 103.

todas ellas son “propiedad permanente del yo”.<sup>138</sup> A través de estas actitudes el yo trascendental deja la postura teórica que busca las condiciones puras de la vida trascendental y descubre una dimensión práctica, existencial, de actos, creencias, obras, es decir, descubre el fenómeno de la vida en un sentido muy cercano al de la *Lebensphilosophie*. La fenomenología, tal y como se presenta en *Ideas II*, aporta una posible fundamentación a las *Geisteswissenschaften* al mostrar que la objetividad no es exclusiva de los métodos de las *Naturwissenschaften* pues existe un sentido distinto de realidad que mostrará la fenomenología de la constitución de las realidades espirituales. A la “actitud teórica” o “naturalista” Husserl opondrá la “actitud personalista” ya que en la primera se opera un “olvido de sí mismo del yo personal” que es necesario superar.<sup>139</sup> Ante esta pérdida de la subjetividad concreta la actitud personalista permite recuperarla en su verdadera dimensión existencial. “Enteramente distinta es la *actitud personalista*, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos unos con otros, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza ‘objetiva’, como en la ciencia de la naturaleza”.<sup>140</sup> Existe un mundo común (*Mitwelt*) pre-donado, mundo familiar (*Heimwelt*), en el cual el sujeto se encuentra siempre ya inserto en un espíritu común (*Gemeingeist*).<sup>141</sup> Si consideramos estos desarrollos de la fenomenología trascendental es necesario reconocer que asumir una postura crítica como la de Levinas —y junto a él la de autores como Heidegger, Gadamer, Sartre, Merleau-Ponty y Ricoeur— resulta problemático. El “primado de la teoría” es una tesis que no refleja fielmente la postura de Husserl; sólo tomando en cuenta la doble dimensión de la fenomenología, la estática y la genética, se podrá tener una visión adecuada de la inmensa problemática que encierra la cuestión de la subjetividad; sólo así podremos situar en su correcta dimensión una afirmación como la siguiente en la que late explícitamente esta distinción: “La percepción de sí mismo es una reflexión (reflexión de sí mismo del yo puro) y presupone, *conforme a su esencia*, una *conciencia irreflejada*”.<sup>142</sup>

La experiencia de lo extraño es un problema que Husserl enfrentó desde la única vía que podía presentar menos riesgos que la naturalista: la vía cartesiana.<sup>143</sup> “El problema de la experiencia intencional del otro no es un problema regional sino la más alta dificultad de la fenomenología pues toca su misma posibilidad y sentido”.<sup>144</sup> Retomar la herencia cartesiana precisamente en el punto en que la subjetividad se enfrenta al límite de la tematización es lo que Husserl planteó con la tesis de una subjetividad pre-constituida por el otro, es decir, una subjetividad no egológica. ¿Contradicción *in terms*? Husserl no lo creyó así; la conciencia presenta

<sup>138</sup> E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. IIF, UNAM, México, 1997, p. 151.

<sup>139</sup> *Ibid.*, § 49, p. 229.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>141</sup> E. Housset. *Personne et sujet selon Husserl*, p. 108.

<sup>142</sup> E. Husserl. *Ideas II*, § 57, p. 295. Énfasis mio.

<sup>143</sup> B. Bouckaert. *L'idée de l'autre: la question de l'idéalité de l'altérité chez Husserl des "Logische Untersuchungen" aux "Ideen I"*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, capítulo 4, § 11.

<sup>144</sup> D. Franck. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 82.

siempre un “retardo”, un margen de alteridad que no es otra cosa que la estructura de la intencionalidad como un “fuera de sí”.<sup>145</sup> La conciencia se encuentra en una perpetua constitución en la que lo activo y lo pasivo se intercambian constantemente.

Yo, en efecto, no soy solamente el sujeto, el yo que con cierta libertad puede considerarse una *cosa*, mover los ojos viendo, etc. Soy también sujeto que suele tener agrado de éstas y aquellas cosas, que habitualmente desea esto y aquello, va a comer cuando llega el momento etc.: sujeto de ciertos sentimientos y costumbres de sentimientos, costumbres de deseo, costumbre de voluntad, tan pronto pasivo, dije, tan pronto activo.<sup>146</sup>

### § 29. Intersubjetividad *versus* alteridad

De frente a las distintas interpretaciones que buscan superar las aporías del análisis intencional en el ámbito de la intersubjetividad, desde las posturas dialógicas de Theunissen o las primeras obras de Waldenfels (inspirados en Buber y Merleau-Ponty, respectivamente),<sup>147</sup> o las que, tomando en cuenta los escritos sobre la intersubjetividad aparecidos en Husserliana XIII, XIV y XV, buscan una clave interna de interpretación —la síntesis pasiva para Yamaguchi, la noción de persona tal y como la desarrolla Husserl en *Ideas II* para Römpp—,<sup>148</sup> Levinas muestra que el espíritu de la obra de Husserl puede contradecir la letra. “Nuestros análisis reivindicando el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido la llamada en nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía”.<sup>149</sup> En este sentido hay que entender la relectura que hace Levinas del problema de la intersubjetividad en la que, según Natalie Depraz, Levinas lleva a

<sup>145</sup> D. Giovannelli. *Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida*. Ousia, Bruselas, 2001.

<sup>146</sup> E. Husserl. *Ideas II*, § 59, p. 304. La cuestión del yo en la fenomenología de Husserl rebasa con mucho la caracterización de un “yo puro” o “yo trascendental”. Únicamente desde una visión que incluya los análisis genéticos, expuestos sobre todo en Hua. XI, *Experiencia y juicio*, así como en diversos manuscritos inéditos (sobre este último punto cf. R. Bernet, I. Kern y E. Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburgo, 1989, pp. 225-228), se puede comprender cabalmente la riqueza de la teoría fenomenológica del yo. Sobre esta temática contamos con excelentes estudios: K. Held. *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. E. Marbach. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1974; R. Cobb-Stevens. “Body, Spirit and Ego in Husserl’s *Ideen II*”, en A.-T. Tymieniecka (editora). *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature*. Analecta Husserliana, vol. XVI (1983), pp. 243-258; T. Sakakibara. “Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl”, en *Husserl Studies*, 14 (1997), pp. 21-39.

<sup>147</sup> M. Theunissen, *op. cit.*, pp. 257ss. B. Waldenfels. *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosophische Untersuchungen und Anschluss an Edmund Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.

<sup>148</sup> I. Yamaguchi, *op. cit.*, pp. 75ss. G. Römpp. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, capítulo 5.

<sup>149</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 264.

cabo una reducción de la problemática fenomenológica de la alteridad a la cuestión del otro, y de ahí a la ética como estructura última de la subjetividad.<sup>150</sup>

La abertura del espacio como abertura de sí sin mundo, sin lugar, la utopía, el no estar enmurallada, la inspiración hasta el límite, hasta la expiración: eso es la proximidad del otro, que sólo es posible como responsabilidad por él, la cual a su vez sólo es posible como sustitución de él. *La alteridad del otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino su excepción original.* No es porque el otro sea nuevo —quididad inédita— por lo que significa la trascendencia o, más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del otro por lo que en la novedad hay trascendencia y significación.<sup>151</sup>

Pero es precisamente esta “reducción” la que nos interesa, pues ante una concepción de la ética en la que predomina el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista como sucede en las éticas de inspiración kantiana,<sup>152</sup> Levinas reivindica una experiencia en la que la alteridad del otro constituye el acontecimiento por el cual se establece el espacio de significación de lo humano. “Dicho de otra manera, una relación de sentido se da únicamente cuando entre el Yo y el Otro se ha superado esa fase de indiferencia o de reducción mutuas. Ahora ya hablamos de una relación de sentido que ya es ética”.<sup>153</sup> Por ello sostiene Marc Maesschalck que “la filosofía de la alteridad devuelve a la fenomenología al campo de la invención moral, de la creatividad social provocada por la diferencia que fuerza al respeto, a la atención, a la verdad”.<sup>154</sup> Según Levinas, la ética se sitúa al margen del “saber” (*Wissen*) ya que el conocimiento es una forma de violencia en la que se despoja a lo otro de su alteridad. La universalidad y lo formal son modos de esta violencia ontológica en la cual la verdad tiene prioridad frente a la justicia “Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad [...] La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias”.<sup>155</sup> De ahí la importancia de la alteridad como núcleo de la ética y no como un problema más a resolver para una filosofía que se define, desde el principio, como intersubjetiva. Mientras que Habermas concibe la ética como un proceso cognitivo en el cual la conformación de normas de acción pasa por el tamiz de las pretensiones de validez que se establecen por la vía de la argumentación racional, de modo que la validez deóntica es análoga a la veritativa, Levinas no persigue hacer de la ética una reflexión filosófica sobre la

<sup>150</sup> “L’altérité phénoménologique n’est ni l’autrui empirique ni l’Autre absolu lévinassiens, ni non plus l’autre logique ‘spéculatif hégélien’. N. Depraz. *Transcendance et incarnation. Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl.* J. Vrin, Paris, 1995, p. 28.

<sup>151</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 263. Énfasis mio.

<sup>152</sup> J. Habermas. “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”. en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 15ss.

<sup>153</sup> G. González R.-Arnaiz. *Emmanuel Levinas: humanismo y ética*. Cincel, Madrid, 1988, p. 117.

<sup>154</sup> M. Maesschalck. “Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique”, en *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), p. 200.

<sup>155</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, pp. 67-68. Sobre esta concepción de la fenomenología y la ontología asociadas a una “violencia originaria” hacia el otro cf. J. Derrida. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210.

acción, ni ofrecer un código de reglas de conducta.<sup>156</sup> “Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido”.<sup>157</sup> La ética es una estructura de alteridad, esto es, la ética es originariamente una relación con lo otro. “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro, se llama ética”.<sup>158</sup> De manera que el espacio moral donde se sitúa una subjetividad frente a otra es ya siempre asimétrico; por ello “la experiencia de lo extraño en tanto extraño se opone a toda forma de totalización y universalización. Esto conecta con una insuperable asimetría de mi relación con los otros”.<sup>159</sup> Y en el tema en el quizá podrían coincidir Habermas y Levinas —me refiero al tema del lenguaje— no creo que se puedan hacer equivalentes las distinciones decir/dicho por parte de Levinas y locucionario/ilocucionario por parte de Habermas (Austin y Searle); aunque, eso sí, ambos autores asumen un giro que bien podríamos llamar “pragmático” en su concepción del lenguaje. “Habermas y Levinas, pues, comparten un mismo punto de partida: la pragmática del habla exhibe una peculiar y característica articulación desdoblada, en la cual la relación representativa y semántica del lenguaje con el mundo y las cosas se ve duplicada por la relación intersubjetiva que se establece entre los interlocutores”.<sup>160</sup> Esta división indica que en todo acto lingüístico hay dos elementos: lo dicho propiamente (la proposición) y el hecho de dirigirlo a alguien, pero no sólo eso.

La concepción del lenguaje en Levinas está determinada por una particular idea de alteridad,<sup>161</sup> y la *interpelación* es la esencia de este lenguaje a través del cual se busca superar la facticidad del dialogismo y de la comunidad. El diálogo racional es una forma derivada de una instauración de sentido que acontece en la proximidad del otro donde el dar razón y la argumentación son posibles únicamente si el otro ya me ha afectado; el habla no es originariamente discurso racional o despliegue de conocimientos, es *expresión* de una situación en la que el otro me concierne. Hablar al otro: saludo, ofensa, deseo, aberración, súplica y exigencia ¿son formas de conocer? ¿No son, más bien, expresiones de esta subjetividad sensible que soy antes de ser incluso racional? En este sentido hay que entender la sugerencia del fenomenólogo español César Moreno en torno a una “intención comunicativa” propia de toda actividad humana.<sup>162</sup> Ciertamente Levinas, al igual que Habermas, encuentra que en el lenguaje están ya dadas ciertas determinaciones normativas que son irrefutables; pero esto no es nada nuevo, ya lo había vislumbrado con claridad Aristóteles en su *Política*: “Sólo el hombre, entre los animales, posee palabra. La voz es indicación del dolor y del placer; por eso también la tienen otros animales [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo

<sup>156</sup> E. Feron. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 77.

<sup>157</sup> E. Levinas. *Ética e infinito*. Visor, Madrid, 1991, p. 84.

<sup>158</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 171. Cf. S. Critchley. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, pp. 4-9.

<sup>159</sup> B. Waldenfels. “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”, art. cit., p. 17.

<sup>160</sup> P. Rojas. “Habermas y Levinas. La ética del lenguaje”, en *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), XIII (2000), núm. 23, p. 41.

<sup>161</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 63.

<sup>162</sup> C. Moreno. *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata, Sevilla, 1989, cuarta parte: “Hacia la praxis dialógica”, pp. 321-348.

justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones”.<sup>163</sup> Existe una “ética del lenguaje” pero en el caso de Levinas se trata de una suerte de “facticidad” de lo ético en la medida en que éste se encuentra “ya siempre” supuesto en la interacción con los demás;<sup>164</sup> el lenguaje tiene un “peso pre-ontológico”,<sup>165</sup> esto es, designa una estructura que supone la pluralidad de los interlocutores donde el espacio de interacción es originariamente asimétrico. La alteridad del otro, “la voz del otro marginado”, como la llama Habermas, es la forma básica de la intersubjetividad. Frente a las pretensiones cognitivas y universalistas de la ética del discurso en la que se debe partir de una estructura común ya establecida desde la cual los interlocutores son situados como iguales en su capacidad de razonamiento y argumentación, Levinas define ese espacio moral como heterogéneo: el otro simétrico no es, en realidad, otro. “La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad [...] no se reduce a la simple ‘intención de dirigirme un mensaje’ [...] La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento”.<sup>166</sup> Podríamos decir que Levinas sostiene un anticognitivismo ético, pues a su juicio la esencia del lenguaje no consiste en *conocer* sino en *reconocer* un vínculo que me une al otro por el sólo hecho de hablar: todo lenguaje —y toda lengua— supone un otro. En términos de Derrida: “Por esta misma razón el monolingüismo del otro quiere decir además otra cosa, que se descubrirá poco a poco: que de todas maneras no se habla más que una lengua, y ésta, al volver siempre al *otro*, es, disimétricamente, del otro, el otro la guarda. Venida del otro, permanece en el otro, vuelve al otro”.<sup>167</sup>

El lenguaje no es sólo un instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos, esto es, un medio de conocimiento, sino también el modo de significar una relación en la que el otro “expresa” su alteridad. “El rostro abre el discurso original [...] Discurso que obliga a entrar en discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, ‘fuerza’ que convence aún ‘a la gente que no quiere entender’ y funda la verdadera universalidad de la razón”.<sup>168</sup> La ética es una dimensión de la comunicación y el pensamiento de Levinas no debe entenderse únicamente como una metafísica de la alteridad, sino también como una teoría de la interacción social. “La diferenciación o la individuación misma es, en Levinas, un acontecimiento (*événement*) ético, y la ética levinasiana no es una ética de la intersubjetividad sino una teoría de la separación y de la comunicación en el sentido más impersonal de estos términos”.<sup>169</sup> La ética es la afirmación de la pluralidad de seres separados frente a una totalidad o comunidad; comunicación sin correlación, en la cual la intencionalidad del saber no puede dar cuenta de la

<sup>163</sup> Aristóteles. *Política*, 1253a.

<sup>164</sup> W. N. Krewani. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Karl Alber, Munich, 1992, § 21: “Die Sprachlosigkeit des natürlichen Lebens”.

<sup>165</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 94.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>167</sup> J. Derrida. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 59.

<sup>168</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 214.

<sup>169</sup> J. Libertson. “La séparation chez Levinas”, en *Revue de métaphysique et de morale*. (1981), núm. 4, p. 435.

relación con el otro. “La razón hace posible la sociedad; pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De que podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se distinguirían las numerosas razones?”<sup>170</sup> De este modo se torna comprensible el rechazo de Levinas de las filosofías dialógicas, ya sean de inspiración hermenéutica o de la comunicación, que buscan fundar sobre una comunidad originaria el surgimiento de la subjetividad “pero sin dar a esta comunicación original otro sentido que el empírico de un diálogo o una *manifestación* de uno al otro, lo que supone ya el nosotros que se intenta fundar, y que refieren el problema de la comunicación al problema de la certeza; nosotros suponemos que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad”.<sup>171</sup> Levinas verá en el lenguaje una estructura eminentemente ética que expresa la afección que el otro ejerce como presencia sensible: al otro no lo *pienso*, lo *siento*;<sup>172</sup> en este punto Levinas rompe con el “teoreticismo que define al sujeto como conciencia”.<sup>173</sup> El lenguaje insta una relación irreductible a la relación sujeto-objeto,<sup>174</sup> pues más allá de la simbolización que delata el análisis estructural, el lenguaje no es sólo diálogo sino pluralidad de interlocutores que a través del discurso constituyen la significación pues ésta no es otra cosa que la relación con el otro. “La razón que habla en primera persona no se dirige al otro, sostiene un monólogo”;<sup>175</sup> de ahí surge la primera racionalidad, la razón “ético-originaria” como la llama Dussel. “La razón ética —que es la única razón sostenible— nace de la responsabilidad por el otro”.<sup>176</sup> Así, sostendrá Levinas:

Si, por el contrario, la razón vive en el lenguaje, si, en la oposición cara-a-cara, brilla la racionalidad primera, si el primer inteligible, la primera significación, es lo infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, que me habla) en el rostro; si la razón se define por las estructuras impersonales de la razón, si la universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, se recuerda que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que

<sup>170</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, pp. 138-139.

<sup>171</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 190.

<sup>172</sup> “Le flux qui est le sentir même de la sensation, Husserl l’appelle subjectivité absolue, plus profonde que l’intentionnalité objectivante et antérieure au langage”. E. Levinas. “Intentionnalité et sensation”, p. 154.

<sup>173</sup> J. Benoist. “Le *cogito* levinassien: Levinas et Descartes”, en J.-L. Marion (director). *Levinas et la phénoménologie*, p. 112.

<sup>174</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 96. Cf. A. Peperzak. “From Intentionality to Responsibility: On Levinas’s Philosophy of Language”, en A. Dallery y C. Scott (editores). *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 3-21.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 95-96. En una entrevista de 1986 Levinas puntualiza: “Quand je parle de philosophie première, je me réfère à une philosophie du dialogue qui ne peut pas être une éthique. Même la philosophie qui questionne le sens de l’être le fait à une manière de la rencontre d’autrui. Ce serait là une manière de subordonner la connaissance, l’objectivation à la rencontre d’autrui présumée dans toute langage”. “La proximité de l’autre”, en *Altérité et transcendance*, p. 108. Pero esta relación no designa ninguna igualdad: “Dans la relation à autrui, l’autre m’apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l’égard de qui j’ai une responsabilité. De là, l’asymétrie de la relation du Je-tu, et l’incégalité radicale entre le Je et le tu”. *Ibid.*, p. 111.

<sup>176</sup> E. Dussel. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998, p. 367.



responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición.<sup>177</sup>

En la presentación a la edición castellana de *Totalidad e infinito* Levinas se refiere a la obra de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, aludiendo al tema del hechizamiento de lo real. Preso en una jaula, Don Quijote calma su mala conciencia de no poder ayudar a “los muchos menesterosos y necesitados”, creyéndose encantado y, por lo tanto, impedido de actuar. Encantado por su propia conciencia, Don Quijote no escucha la llamada de ayuda de los afligidos, pero ¿no será esta voz, como señala Levinas, “el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del ‘ser en cuanto ser’”?<sup>178</sup> ¿No necesitará escuchar el discurso filosófico la voz de “ese otro marginado” para romper el encanto de una ambigua universalidad? La “mala conciencia” es la conciencia desnuda de su carácter reflexivo y teórico: conciencia expuesta ante el otro y cuyo principio de identidad ya no radica en sí.

En la pasividad de lo no-intencional —en el modo mismo de su “espontaneidad” y antes de cualquier formulación de ideas “metafísicas” sobre este asunto— queda cuestionada la justicia misma de la posición de ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y dominio de la manutención: ser como mala conciencia; estar en cuestión, pero también ser interrogado, tener que responder: nacimiento del lenguaje; *tener que hablar, que decir yo, ser en primera persona, ser precisamente yo; y en cuanto tal, en la afirmación de su ser yo, tener que responder de su derecho a ser*. Ahí se revela el sentido profundo de la declaración pascaliana: el yo es aborrecible.<sup>179</sup>

Únicamente desde esta perspectiva crítica de los modelos de racionalidad dialógicos se torna comprensible el rechazo levinasiano de la filosofía de Martin Buber precisamente en aquellos aspectos en los que la relación interpersonal se define como una estructura ontológica más fundamental que la sostenida por la relación epistémica *sujeto-objeto* y que Buber recusa a través del modelo dialógico del *sujeto-sujeto*; “para los filósofos de la coexistencia, el ‘éxtasis’ en torno al cual la plenitud humana concreta se reúne, no es ya la intencionalidad tematizante de la experiencia, sino la interpelación del otro, relación persona a persona, la que va a parar al pronombre ‘tú’. El significado último de esta relación no sería la verdad, sino la *socialidad*, irreductible al saber y a la verdad”.<sup>180</sup> Pero es precisamente esta perspectiva de *reciprocidad* la que debe ser cuestionada pues “reciprocidad” significa “igualdad”, posibilidad de poder ser intercambiables. En la relación interpersonal que analizan Buber y Gabriel Marcel no hay lugar para esa alteridad que desborda la estructura de la intersubjetividad dialógica y que Levinas considera propia de la ética. “En la ética, en que el otro está a la vez más arriba que yo y más pobre que yo [*Moi*], se distingue el yo [*Je*] del tu no por cualquier atributo, sino por la dimensión

<sup>177</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 222.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>179</sup> E. Levinas. “La conciencia no-intencional”, pp. 157-158. Énfasis mío.

<sup>180</sup> E. Levinas. “Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía”, en *Fuera del sujeto*, p. 38.

de altura que rompe con el formalismo de Buber”.<sup>181</sup> El “entre-los-dos” del dialogismo sigue siendo un modo de ser: “ser-en-diálogo”. El pensamiento dialógico, ya sea en su versión existencial (Buber, Ebner, Marcel, etc.), o hermenéutica (Gadamer) estarían unidos por una tesis expresada emblemáticamente por Marcel en su *Diario metafísico*: “Toda vida espiritual es esencialmente diálogo”,<sup>182</sup> pero, objetará Levinas, “la co-presencia no es un diálogo”, pues hay un “nexo intersubjetivo más profundo que el lenguaje” y cuya expresión es la proximidad del otro. “Lo sensible —maternidad, vulnerabilidad, aprehensión— teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”.<sup>183</sup>

El rechazo de Levinas por tomar como criterio de relación interpersonal tanto los análisis husserlianos sobre la intersubjetividad como los de la filosofía dialógica queda plasmado en un ensayo titulado “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty” en el que discute la interpretación de la alteridad del otro que realiza el autor de la *Fenomenología de la percepción* a partir de *Ideas II* de Husserl.<sup>184</sup> El reproche de Levinas a la interpretación de la experiencia del otro que realiza Merleau-Ponty radica en que éste sigue tomado esta experiencia como un conocimiento que incluso opera donde se da una pura sensibilidad: en el tocar y en la caricia.<sup>185</sup> Ámbito pre-teórico por excelencia, la sensibilidad se rebelaría contra la exigencia de la conciencia teórica de captar todos los actos como contenidos de una representación.<sup>186</sup>

Una pregunta se plantea entonces: en el apretón de manos<sup>187</sup> que la fenomenología intenta comprender a partir del conocimiento mutuo —aunque se trate del doble tacto— lo esencial, que desborda el conocimiento, ¿no reside acaso en la confianza, la dedicación y la paz —con una parte de don, que va de mi al otro, y cierta indiferencia a las compensaciones de la reciprocidad, y así, con gratuidad ética—

---

<sup>181</sup> E. Levinas. “Martin Buber et la théorie de la connaissance”, en *Noms propres*. Fata Morgana, Montpellier/Le Livre de Poche, Paris, 1987, p. 40. De ahí que Gérard Bailhache sostenga: “La subjectivité lévinassienne est une subjectivité incarnée, charnelle, qui se constitue dans un rapport asymétrique à autrui. *Non pas dialogue, réciprocité, mais hauteur, dénivellation*”. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. PUF, Paris, 1994, p. 165. Énfasis mio.

<sup>182</sup> G. Marcel. *Diario metafísico*. Losada, Buenos Aires, 1956, p. 141.

<sup>183</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 135.

<sup>184</sup> E. Levinas. “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty”, en *Fuera del sujeto*, pp. 111-130.

<sup>185</sup> “La caricia dormita en todo contacto y el contacto en toda experiencia sensible: lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad”. E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 135, nota 10. Sobre las ambigüedades de los análisis levinasianos sobre la caricia desarrollados en su fenomenología de la voluptuosidad cf. J.-L. Thaysse. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, pp. 295-313.

<sup>186</sup> E. Dussel. “‘Sensibility’ and ‘Otherness’ in Emmanuel Levinas”, en *Philosophical Today*, 43 (1999), núm. 2, pp. 126-134.

<sup>187</sup> En “El filósofo y su sombra” Merleau-Ponty toma como ejemplo de la relación intersubjetiva la constitución corporal de la subjetividad, la *Leiblichkeit*. Es lo que nuestro autor llama, siguiendo a Husserl, “intercorporeidad”; de esta manera Merleau-Ponty “hace reposar la relación con el otro sobre esta estructura carnal de la sensibilidad”. E. Levinas. “De la intersubjetividad”, p. 114.

que el apretón de manos instaure y signifique, sin ser el simple código que de ellas informa?<sup>188</sup>

A juicio de G. A. Johnson, encontramos en esta discusión una “confrontación apasionante de estudiar” de parte de “dos intérpretes de lo más competentes de Husserl, dirigiendo su atención hacia el mismo texto, las *Ideas II*, y obteniendo resultados contradictorios”.<sup>189</sup> Efectivamente: Merleau-Ponty y Levinas son dos fenomenólogos que se esforzaron por esclarecer lo “impensado por Husserl”. Si, como he tratado de mostrar hasta ahora, el problema del “mundo” es inseparable del problema del otro, coincido con Ricoeur respecto a que “lo impensado de Husserl es [...] el origen del mundo”,<sup>190</sup> y aunque el tratamiento que ambos autores dan a este problema sea distinto, también es cierto que el otro desempeña un papel fundamental en la elaboración de una noción intersubjetiva de mundo; de modo que lo impensado para Husserl sería la ética.<sup>191</sup>

### § 30. Fenomenología y trascendencia

En el primer capítulo del *Pensamiento postmetafísico* Habermas señala una analogía entre el estado de ruptura y crisis que caracterizó a la filosofía en el siglo XX y la situación del arte, la literatura, la música y la arquitectura, en términos de superación de la modernidad. “¿No presenta el pensamiento filosófico a principios de nuestro siglo rupturas semejantes a las de la pintura en su camino hacia lo abstracto, a las de la música con su tránsito desde la música tonal al sistema dodecafónico, y a las de la literatura con la disolución de las estructuras tradicionales de la narración? [...] También los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida. Los unos se llaman postanalíticos, los otros postestructuralistas o postmarxistas. *El que los fenomenólogos no hayan encontrado todavía su 'post' es algo que casi los torna sospechosos*”.<sup>192</sup> Ante esta descripción de la situación de la filosofía ¿nos haremos, como fenomenólogos, más sospechosos ante la mirada del riguroso analista con el “giro” tan peculiar, llamado por Dominique Janicaud “teológico”,<sup>193</sup> que han realizado en la fenomenología Levinas y Henry, o más bien, hemos

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>189</sup> G. A. Johnson y M. B. Smith. *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Illinois, 1990, p. XXVII.

<sup>190</sup> P. Ricoeur. “Prefacio” a G. B. Madinson. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. Klincksieck, París, 1973, p. 14. Sin duda es correcta la interpretación que realiza Ricoeur de la quinta meditación cartesiana al señalar que el papel que jugaba Dios en las meditaciones metafísicas de Descartes es ocupado por el otro. “Alors que Descartes transcende le cogito par Dieu, Husserl transcende l'ego par l'alter ego; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine”. P. Ricoeur. “Étude sur les 'Méditations cartésiennes' de Husserl”, en *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1954), ahora en *À l'école de la phénoménologie*, p. 163.

<sup>191</sup> A. Zielinski. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. PUF, París, 2002, p. 35.

<sup>192</sup> J. Habermas. *Pensamiento postmetafísico*, p. 13. Énfasis mio.

<sup>193</sup> Sobre esta problemática, de la que aquí sólo indicaremos algunos aspectos, cf. J.-L. Chrétien y J.-L. Marion, *et al. Phénoménologie et théologie*. Éditions Critéon, París, 1992. En este texto se ignoran sistemáticamente las críticas de Janicaud a la fenomenología francesa de los últimos veinte años.

encontrado en sus obras finalmente ese “post” que la fenomenología necesita para escapar a la sospecha de un oculto vínculo con esa tradición que, junto a Heidegger y Horkheimer, Habermas califica de “pensamiento metafísico”? Como ya lo ha señalado Roberto Walton, “el problema de Dios se ha presentado en la fenomenología desde el comienzo”.<sup>194</sup> Y en efecto, desde Husserl, y a través de la obra de Scheler, Stein y Heidegger, la cuestión de Dios no perdió interés, pero el trato que cada uno de estos autores dio a esta problemática es muy distinto. Scheler, por ejemplo, no tiene empacho en señalar que la antropología filosófica se resuelve finalmente con la aceptación de un orden divino en el cual el hombre es el lugar donde Dios se expresa y realiza. “El hombre es su punto de unión [de Dios]. En él se convierte en logos, ‘conforme’ al cual está hecho el mundo, en acto solidariamente realizable. El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican, pues, mutuamente desde el principio”.<sup>195</sup> Edith Stein, trató de hacer converger la fenomenología de Husserl con la filosofía tomista de manera sumamente sugerente en una propuesta donde la fenomenología accede al darse originario de las cosas y, de esta forma, revela lo eterno en lo cual se sustentan;<sup>196</sup> la oposición entre Husserl y Santo Tomás se traduce en la oposición entre una filosofía egocéntrica y una teocéntrica, oposición que no impidió a Stein sintetizar ambas posturas.<sup>197</sup> Por otra parte, Heidegger intentó, en una conferencia de 1927 titulada “Fenomenología y teología”, delimitar sus respectivos campos de estudio: siendo la teología —a ojos de Heidegger— una ciencia positiva, la fenomenología, identificada aquí con la filosofía, “es el correctivo formal ontológico del contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales”.<sup>198</sup>

Husserl siempre mantuvo una rigurosa precaución metodológica que fiel al análisis intencional únicamente podía aceptar la idea de Dios como un resultado de la actividad cogitativa del ego trascendental. “La referencia de la conciencia a *un mundo* no es un hecho que me sea impuesto por un Dios que así lo determine desde fuera de modo contingente, con sus leyes causales. El *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el sujeto pensante. Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de conciencia”.<sup>199</sup> Pese a esta postura es necesario aceptar que en los manuscritos inéditos Husserl se acerca a una posible teología, tanto así que ya se ha defendido que en las escasas sugerencias que escribió al respecto se establece la necesidad de considerar a Dios como un problema filosófico. En los textos inéditos podemos leer: “Si una tal ciencia conduce, por tanto, a Dios, su camino hacia Dios sería un camino ateo hacia Dios”.<sup>200</sup> Dicha ciencia es la fenomenología; este

<sup>194</sup> R. Walton. “Fenomenalidad, si mismo, Dios”, en *Escritos de Filosofía* (1996) núms. 29-30, pp. 273-296.

<sup>195</sup> M. Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1989, p. 113.

<sup>196</sup> E. Stein. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de ascensión a un sentido del ser*. FCE, México, 1994.

<sup>197</sup> E. Stein. “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung”, en *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, 1929; reproducido en H. Noack (editor). *Husserl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, 1973, pp. 61-86.

<sup>198</sup> M. Heidegger. “Phänomenologie und Theologie”, en *Wegmarken (1919-1961)*, 1976, GA 9, p. 65.

<sup>199</sup> E. Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 271.

<sup>200</sup> E. Husserl. Manuscrito A VIII 9, *Horizont*, 1910-1913, p. 11. Texto conservado en los Archivos Husserl de la Universidad de Lovaina.

planteamiento de Husserl parece legitimar la idea de una teología de inspiración fenomenológica, por no decir una fenomenología teológica.<sup>201</sup> En una conversación que tuviera con Edith Stein a finales de 1935, Husserl se había referido a la vida del hombre como una constante búsqueda de Dios, y lo que la fenomenología trata de hacer es, sin recurrir a ninguna teología, comprender ese camino,<sup>202</sup> tesis paradójica que, sin embargo, confirma la idea sostenida en los manuscritos inéditos sobre un acceso fenomenológico y ateo a Dios.

La problemática fenomenológica en torno a Dios se encuentra limitada por las escasas menciones en los textos publicados en los que el “ateísmo” de los manuscritos inéditos se presenta como la exigencia de tomar el principio de la evidencia con todo rigor y, de esta manera, darle prioridad a la instancia cogitativa sobre cualquier otra, es decir, a la actividad de la subjetividad trascendental en tanto constituidora del sentido del mundo. “El mundo no es para mí en general nada más que el que en tales *cogitationes* existe conscientemente y vale para mí. Exclusivamente por tales *cogitationes* tiene el mundo todo su sentido y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida mundana. Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a valorar y actuar, dentro de ningún otro mundo, dentro de un mundo que no tenga en mí y por mí mismo sentido y validez”.<sup>203</sup> La prioridad de la subjetividad frente a toda forma de trascendencia se encuentra ya formulada en relación con la problemática estrictamente teológica en el conocido § 58 de *Ideas I*; Husserl señala ahí que incluso la trascendencia de Dios, considerada por la tradición filosófica como la noción por antonomasia de trascendencia (pensemos, por ejemplo, la centralidad que juega en la obra de Levinas la idea cartesiana de infinito), queda desconectada al ejecutar la reducción fenomenológica, accediendo, sólo entonces, según Husserl, al yo puro. Este yo, que queda como residuo de la ejecución de la *epoché*, es decir, de la destrucción del concepto natural de mundo, se conforma en la fuente misma del sentido (*Urquellen*), de manera que se nos presenta con una trascendencia no constituida, una *trascendencia en la inmanencia*.<sup>204</sup> No siendo el yo puro constituido es lo constituyente por excelencia. Si el yo puro se establece como el origen del sentido del mundo, todo parecería indicar que Husserl sustituye la problemática propiamente teológica de la trascendencia de Dios por la fenomenológica de la trascendencia de la subjetividad. Por ello habla de “desconexión” de la trascendencia de Dios y no de eliminación, además de que deja claramente abierta la cuestión: en el mencionado § 58 de *Ideas I*, Husserl se refiere a lo “absoluto” y a la “trascendencia” asociados con la idea de divinidad como algo totalmente distinto cuando es atribuido a la conciencia pura.<sup>205</sup> La trascendencia del mundo se asume como un resultado de la actividad del *cogito*, de ahí la formulación husserliana que define la intencionalidad de la conciencia: *ego-cogito-cogitatum*. Mundo y subjetividad se encuentran íntimamente relacionados a través de las

---

<sup>201</sup> Sobre esta cuestión cf. A. Ales Bello. *Husserl. Sobre el problema de Dios*. UIA, Editorial Jus, México, 2000, centrado en los manuscritos inéditos del Archivo Husserl; y S. W. Laycock y J. G. Hart (compiladores). *Essays in Phenomenological Theology*. State University of New York Press, Albany, 1986.

<sup>202</sup> E. de Miribel. *Edith Stein*. Seuil, Paris, 1954, p. 113.

<sup>203</sup> E. Husserl. *Ideas I*, p. 10.

<sup>204</sup> *Ibid.*, § 57, p. 133.

<sup>205</sup> *Ibid.*, § 58, p. 134.

estructuras universales de correlación, al margen de ellas todo lo demás carece de sentido; Husserl sostendrá categóricamente que esta es la norma “que queremos seguir como fenomenólogos: no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, *en pura inmanencia*, podamos ver con evidencia esencial”.<sup>206</sup>

### § 31. Análisis intencional y exceso de sentido

La reducción de toda trascendencia a la inmanencia de la conciencia opera incluso en el planteamiento de la experiencia del extraño por medio del cual Husserl buscó mostrar que la fenomenología no caía en las redes del solipsismo; es claro que incluso en este ámbito la fenomenología sigue presentando grandes ambigüedades. El supuesto fracaso de la teoría de la intersubjetividad radica en que la cuestión de los rendimientos constitutivos del yo se conforman en la estructura misma del ser; en este paso algunos fenomenólogos, como Rudolf Boehm y Paul Ricoeur, han visto el desplazamiento del concepto de sustancia atribuido a Dios por Descartes a la determinación ontológica de la conciencia como ser absoluto defendido por Husserl en el § 49 de *Ideas I*.<sup>207</sup> Este panorama donde la trascendencia se define como una expresión de la inmanencia de la conciencia tiene un antecedente que vale la pena recordar al cual ya nos hemos referido: Husserl distinguió dos sentidos de inmanencia así como sus correspondientes sentidos de trascendencia tratando de responder a la pregunta por la posibilidad del conocimiento. Sobre el segundo tipo de trascendencia escribió: “Es trascendente es este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*. En él vamos *más allá* de lo *dado* en cada caso *en el verdadero sentido*; *más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*. La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner algo como existente algo que no está directa ni verdaderamente en él?”<sup>208</sup> Si tenemos en cuenta estas afirmaciones podremos aceptar que en la fenomenología se plantea una problemática que aparentemente Husserl dejó sin resolver: ¿cómo es posible, desde el punto de vista de la analítica intencional, que haya un margen de alteridad implícito en la experiencia? La posibilidad de que el método fenomenológico lo llevara a ámbitos pre-temáticos, ajenos al ejercicio constitutivo de la conciencia trascendental, era algo que inquietaba a Husserl: “*El plano de nuestras consideraciones [...] se abstiene de descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de las vivencias*”.<sup>209</sup> Es evidente que “el problema de la génesis pasiva no cesa de inquietar a Husserl”.<sup>210</sup> Se acepta que la

<sup>206</sup> *Ibid.*, § 59, pp. 136-137.

<sup>207</sup> R. Boehm. “Das Absolute und die Realität”, en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1983. “Husserl assumé toutes les difficultés d’une telle ecologie : elles culminent à la fin de la *IV<sup>e</sup> Méditation* dans l’objection sur le solipsisme transcendantal. C’est pourquoi la *V<sup>e</sup> Méditation* qui répond à cette objection peut être considérée comme l’équivalent et le substitut par Husserl de l’ontologie que Descartes introduisait dans sa *III<sup>e</sup> Méditation* par l’idée d’infini et par la reconnaissance de l’être dans la présence même de cette idée.” P. Ricoeur. “Etude sur les ‘Méditations cartésiennes’ de Husserl”, p. 163.

<sup>208</sup> E. Husserl. *La idea de la fenomenología*, p. 46. Énfasis mio.

<sup>209</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 85, p. 202. Énfasis mio.

<sup>210</sup> J. Derrida. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 238.

actividad cogitativa del yo puro encuentra un límite pues una intencionalidad puramente activa no existe; en la misma correlación intencional se introduce un acto donador originario pasivo y, por ende, pre-noemático. Husserl comprenderá que tanto una actividad pura como una pasividad pura eliminan el ejercicio de cualquier intencionalidad. La subjetividad que realiza el acto de la *epoché* es una subjetividad finita y situada históricamente, resultado de múltiples síntesis pasivas que apuntan a un pasado que nunca podrá traer a su presencia la conciencia, un pasado no tematizado porque funda la propia tematización. La separación entre lo trascendental y lo empírico no es tajante, ambos coexisten: a la evidencia predicativa le precede una génesis. En este margen de alteridad que introduce el tema de la génesis pasiva, Levinas y Henry encuentran un espacio donde el primado de la reflexión que domina al análisis intencional puede ser superado para alcanzar nuevos campos de investigación que la fenomenología clásica no logró vislumbrar debido a su apego al ideal de la teoría, es decir, al predominio de lo dóxico sobre cualquier otra forma de ser de la subjetividad.<sup>211</sup> “La afirmación del papel preponderante de la teoría —de la percepción y del juicio— en nuestra vida donde el mundo se constituye, es una tesis que Husserl no abandonará jamás”.<sup>212</sup> La posibilidad de que la fenomenología pueda dar un “giro” teológico depende de que se muestre que la vía teórica no agota todas las posibilidades de análisis intencional; esta problemática aparece vaga e inmensamente ambigua en el seminario dictado por Heidegger en Zähringen en 1973, en el que habla explícitamente de una “fenomenología de lo inaparente”.<sup>213</sup>

Levinas cree así encontrar otra interpretación de la fenomenología en la obra de Heidegger, peligroso modo de enjuiciar a Husserl pero que, en última instancia, le permitió señalar las tesis básicas bajo las cuales operaba la fenomenología trascendental. “¿Nuestra primera actitud, de cara a lo real, es una contemplación teórica? ¿El mundo no se presenta, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, para hablar el lenguaje de Martin Heidegger?”<sup>214</sup> Pese a todo, los grandes aportes de la fenomenología serán la teoría de la intencionalidad y de la intuición (es lo que llama Rovatti la vía concreta de la fenomenología),<sup>215</sup> a saber, mostrar un ámbito irreductible a la actitud teórica, situado en el núcleo mismo de la existencia; pero este aporte se verá oscurecido por la necesidad interna de la fenomenología de constituirse en una ciencia eidética. Para lograr este objetivo, Husserl propuso como paso metódico fundamental la “intuición de esencias” (*Wesenschau*): se trata de una reflexión sobre la vida pero, paradójicamente, “separada de la vida misma”.<sup>216</sup> Si Husserl había definido a la subjetividad como “trascendencia en la inmanencia” ¿qué posibilidades había de

<sup>211</sup> B. Forthomme. “L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Levinas et Michel Henry”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 91 (1986), núm. 1, pp. 90-114.

<sup>212</sup> E. Levinas. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 99. Husserl afirmó: “Todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo ‘lógico’ explícita o implícitamente”. *Ideas I*, § 177, p. 282.

<sup>213</sup> M. Heidegger. “Séminaire de Zähringen”, en *Questions IV*, p. 458.

<sup>214</sup> E. Levinas. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 174.

<sup>215</sup> P. Aldo Rovatti. “Levinas interprete di Husserl e di Heidegger”. en P. Aldo Rovatti (editor). *Intorno a Levinas*, p. 14.

<sup>216</sup> E. Levinas, *op. cit.*, p. 203.

acceder, desde la propia fenomenología, a una trascendencia que no tuviera como raíz la subjetividad constituyente? ¿Se podría salir (*sortie*) del ámbito de la conciencia trascendental hacia una trascendencia no vinculada con la immanencia? Es aquí donde el cuestionamiento teológico encuentra un lugar en la meditación fenomenológica pero en tanto que es un cuestionamiento de sí misma, pues como lo ha señalado recientemente Michel Henry, es necesaria una “inversión” de ésta para que pueda asumirse como un análisis de lo invisible, de ese “no-aparecer” implícito en el aparecer de las cosas, lo que Husserl llama lo pre-temático y que Levinas define como una excedencia de sentido. Henry señala con claridad lo paradójico de esta situación:

Si la vida invisible se hurta a las captaciones del pensamiento, ¿cómo podríamos entrar en relación con ella, hablar de ella de cualquier modo que pretendamos hacerlo? Las consideraciones precedentes, las que van a seguir, ¿no pertenecen al dominio del pensamiento? ¿Cómo podría escapar él mismo de suerte que pudiese adecuarse a lo ‘totalmente otro’ que él? La inversión de la fenomenología responderá a esta cuestión al mismo tiempo que nos conducirá al núcleo de las intuiciones del cristianismo.<sup>217</sup>

¿No hablaba Husserl en 1907 de una trascendencia que la conciencia intencional no puede ver y captar —es decir: *pensar*— y, sin embargo, la *vive*? Desde esta perspectiva la postura fenomenológica de Levinas puede considerarse, en tanto que realiza una crítica *interna* de la fenomenología, como una *radicalización* del concepto husserliano de pasividad, concepto que involucra una intencionalidad distinta a la objetivante; una intencionalidad ejercida, por decirlo así, a “espaldas” de la conciencia: “intencionalidad sin tematización”.<sup>218</sup> La génesis pasiva es reasumida pero reformulando el marco teórico donde la ubicó Husserl; para Levinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino la naturaleza misma de la subjetividad. En la medida en que la conciencia se caracteriza por una constante afirmación de sí como actualización del “yo pienso” ¿qué más puede significar esta intencionalidad pre-temática si no el cuestionamiento de la identidad que debe poder acompañar a todas mis representaciones? “La trascendencia es ética, y la subjetividad, que no es, al fin y al cabo, el *pienso*, que no es la unidad de apercepción trascendental, es, como responsabilidad hacia los demás, la sujeción a los demás”.<sup>219</sup> Es a partir de esta “erosión” de la identidad del sujeto cuando la pasividad deja de ser un elemento exclusivamente receptivo de la subjetividad para constituirse en una recuperación de la identidad pero en una modalidad distinta a la ofrecida por la reflexión, pues lo pasivo de la pasividad, según Levinas, implica reconocer la dependencia y fragilidad del yo. Este proceso, que caracteriza a la subjetividad, es la ética.<sup>220</sup> Frente a la tesis husserliana que define lo propio del hombre como el ser-conciencia, es decir, como intencionalidad, Levinas defiende que el psiquismo

<sup>217</sup> M. Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, p. 31.

<sup>218</sup> E. Levinas, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 6.

<sup>219</sup> E. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 262.

<sup>220</sup> P. Aldo Rovatti. *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Gedisa, Barcelona, p. 131.



humano no se reduce a dicha relación. El “ser-conciencia”, intencionalidad, no es la estructura última de la subjetividad.<sup>221</sup>

### § 32. Fenomenología y teología: la ambigüedad del análisis intencional

Frente a la interpretación trascendental de la subjetividad por parte del análisis intencional, Levinas señala los momentos prerreflexivos que constituyen al sujeto; para Husserl lo propio del método fenomenológico consiste en asumir la *epoché* como actitud necesaria para superar la tesis natural del mundo. Levinas, sin embargo, ha señalado que su filosofía no parte de la reducción.<sup>222</sup> Husserl, a través de la reducción, buscaba superar la ambigüedad de la experiencia natural tomando un punto de apoyo en la estructura trascendental del yo puro como algo evidente de suyo; Levinas considera que la subjetividad del sujeto es resultado de relaciones distintas a las establecidas por los criterios de verdad y objetividad derivados de los principios de la filosofía de la conciencia que Husserl buscó consolidar. “Mi propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del yo [*Moi*] y de este ‘yo pienso’ no pueden abarcar al ‘otro hombre’, precisamente por la alteridad e irreductible trascendencia del otro”.<sup>223</sup> La filosofía de Levinas se desarrolla como un pensamiento que “conserva el primado egológico de este yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable”.<sup>224</sup> De esta manera se rechaza una concepción exclusivamente estática de la fenomenología. La génesis pasiva introduce la alteridad en la esfera trascendental; la evidencia absoluta que la filosofía de Husserl había encontrado en la región de la conciencia gracias al método reflexivo consistía en la total adecuación entre el pensamiento y lo pensado; la fenomenología genética permite concebir la *inadecuación* como un modo *originario* de lo dado en la conciencia. “Así, se abre el camino a una idea de alteridad consistente en la irreductibilidad de un dato *originario*, otro que la conciencia, a la presencia *adecuada* de este dato a la conciencia”.<sup>225</sup> La intencionalidad de la conciencia es incapaz de hacerse coincidir totalmente con lo intencionado; existe un abismo infranqueable entre *intentio* e *intentum* que constituye la naturaleza misma de la subjetividad; la fenomenología conduce al problema de la alteridad. Es comprensible, desde esta perspectiva, que los planteamientos en torno a Dios por parte de Husserl “sean difíciles de tomar en serio”,<sup>226</sup> al menos eso piensa Levinas,

<sup>221</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 112.

<sup>222</sup> E. Levinas “Sur la philosophie juive” (entrevista con F. Armenguaud), en *A l'heure des nations*. Minuit, París, 1988, p. 212. Sobre el uso tácito de la reducción fenomenológica por parte de Levinas —pues ¿qué más puede significar la exigencia levinasiana de acceder a una “experiencia originaria”?— cf. R. D. Walsh. “Husserl and Levinas: Transformations of the *Epoché*”, en *Analecta Husserliana*, 36 (1991), pp. 283-296.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>225</sup> J. de Greff, “Levinas et la phénoménologie”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 76 (1971), p. 450.

<sup>226</sup> E. Levinas. “L’ouvre de Edmund Husserl”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 48.

pues el tratamiento que da Husserl a esta cuestión no deja de estar planteado desde una perspectiva teórica. Dios, según consta en el manuscrito F I 24 (*Formale Ethik und Probleme der praktischen Vernunft* de 1920), es la entelequia universal que organiza un sistema de procesos intencionales que dan por resultado el sentido y unidad del mundo.<sup>227</sup> En este manuscrito Husserl sostiene que Dios anima la materia (*hylē*) “en el sentido en que la intencionalidad anima la capa sensual de la conciencia. La totalidad del ser, del que Dios es la idea, es el todo del ser constituido, y esto que se efectúa en Dios, es la totalidad de los procesos constitutivos de este todo”.<sup>228</sup> Esta noción, dominada por la tesis de una teleología universal, es para Levinas una expresión más de la incapacidad de la filosofía para pensar a Dios al margen de la ontología y el saber: “un Dios no contaminado por el ser”.<sup>229</sup> Para Levinas, y aquí coincide con Henry, la fenomenología debe ser reconducida a los ámbitos pre-teóricos donde acontece un sentido de la trascendencia que no puede ser definida en términos ontológicos.<sup>230</sup> La inteligibilidad, nos dice Levinas, se ha comprendido en occidente como un acontecimiento de la razón; el ser se manifiesta y solamente entonces se puede hablar de sentido y verdad. La manifestación del ser es su aparición, su revelación, lo que los griegos llamaban “verdad”; pero esta es, según Henry, la verdad del mundo, es decir, la verdad que la fenomenología ha elevado a principio de la filosofía: la evidencia y exposición de lo que se da en cuanto tal.<sup>231</sup> Pero si Dios puede ser pensado al margen de la ontología y la representación — pues, como lo ha señalado con insistencia Derrida, la metáfora óptica y heliotrópica son propias de la metafísica—<sup>232</sup> es porque su manifestación es de un orden distinto al teórico, o al menos eso creen Levinas y Henry. La idea cartesiana de lo infinito muestra que Dios puede ser dicho de una manera en que el pensamiento no puede tematizarlo y pese a ello, lo experimenta como un acontecimiento que cuestiona la inmanencia de la subjetividad. La idea de Dios es, en primera instancia, el anuncio de una trascendencia que es irreductible al saber y a la comprensión;<sup>233</sup> este Dios que viene a la idea encuentra, en tanto que revelación de un orden distinto del saber, su expresión en el sentido mismo de lo humano: la ética. “La trascendencia es ética y la subjetividad, que no es a fin de cuentas el ‘yo pienso’, ni la ‘unidad de aperccepción trascendental’, es, en tanto que responsabilidad por el otro, sujeción al otro”.<sup>234</sup> De esta manera Levinas lleva a la fenomenología a ámbitos que Husserl no exploró con la suficiente radicalidad, pues lo que intenta Levinas es mostrar que los análisis fenomenológicos plantean la incapacidad de la propia fenomenología para describir el ámbito de lo humano al margen de los criterios del saber y de la tematización,<sup>235</sup> por ello habla de una “fenomenología del nóumeno” que indican

<sup>227</sup> E. Husserl. Manuscrito F I, 24, p. 41 b, según cita de J. G. Hart, *op. cit.*, p. 117.

<sup>228</sup> J. Benoist. “Husserl: au-delà de l’onto-théologie?”, en *Les études philosophiques*, (1991) núm. 4, p. 441.

<sup>229</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 42.

<sup>230</sup> La mejor exposición sobre esta temática sigue siendo la obra de U. Vázquez Moro. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1982.

<sup>231</sup> M. Henry. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 23.

<sup>232</sup> J. Derrida. “La mitología blanca”, en *Márgenes de la filosofía*, pp. 247-311.

<sup>233</sup> E. Levinas. “Dios y la filosofía”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 113.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>235</sup> E. Levinas. “Philosophie et transcendance”, en *Altérité et transcendance*, pp. 27-56.

una nueva forma de racionalidad, se trata de “una racionalidad previa a cualquier constitución”.<sup>236</sup> Sólo desde esta reorientación de la problemática teológica de Dios como causa o principio hacia el orden de lo humano, hacia la ética, se puede señalar que la experiencia está estructurada como una relación en la que la trascendencia se da en términos éticos: en la relación con los demás. “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente es una relación social [...] No puede haber ningún ‘conocimiento’ de Dios separado de la relación con los hombres. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica indispensable en mi relación con Dios”.<sup>237</sup> El vínculo de uno con otro puede expresarse con el término “religión”. Dios pertenece al orden de lo ético, fuera de él, carece de sentido. “La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales”.<sup>238</sup> El orden de lo humano está atravesado por una trascendencia: la presencia de Dios se manifiesta en el cara a cara pese a que no se reduce a él y en tanto “manifestación” puede ser analizado por una fenomenología que ciertamente ya no es la que nos propone Husserl; de ahí la pertinencia de una “fenomenología de la idea de lo infinito”<sup>239</sup> que dé cuenta de lo invisible que se revela en la relación con los demás y que no puede ser comprendido desde la perspectiva que ofrece el Dios intelectualizado de la filosofía.<sup>240</sup> “El Dios de los filósofos, de Aristóteles a Leibniz, a través del Dios de los Escolásticos, es un Dios adecuado a la razón, un Dios comprendido e incapaz de inquietar la autonomía de la conciencia que se encuentra a sí misma al final de todas sus aventuras, como Ulises que, a través de sus peregrinaciones, se dirige siempre a su isla natal”.<sup>241</sup> La cuestión teológica es planteada por Levinas como una imposibilidad de tematizar a Dios, esto es, de asumir su manifestación como una relación intencional pues la idea de Dios es la instauración de una significación que únicamente puede ser ética y en tanto que dicha relación implica una conciencia no intencional, Levinas propone la tesis de un “Dios desconocido”,<sup>242</sup> el cual sólo deja su “huella”<sup>243</sup> en el rostro del otro, siendo la liturgia, la adoración de Dios, “la ética misma”.<sup>244</sup>

La problemática de Dios designa la cuestión del otro que es intematizable en tanto que es trascendencia, pues la relación social “consiste en abordar un ser

<sup>236</sup> E. Levinas. “Libertad y mandato”, en *Humanismo del otro hombre*, p. 108. Ricoeur, a diferencia de Levinas, Henry y demás representantes del giro teológico de la fenomenología francesa, no ha realizado este salto al vacío, como piensa Janicaud, de llevar al ámbito de la teología el análisis intencional. “La primera razón de esta exclusión, que reconozco discutible y quizá lamentable, se debe al cuidado que he tenido de mantener, hasta la última línea, un discurso autónomo. Los diez estudios que componen esta obra suponen pasar por alto, de modo consciente y decidido, las convicciones que me sujetan a la fe bíblica”. P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. XXXVIII.

<sup>237</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 101.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>239</sup> E. Levinas. *De Dios que viene a la idea*, p. 11.

<sup>240</sup> Por eso sostiene Stephan Strasser que Levinas “busca un nuevo lenguaje” para expresar esta exigencia del análisis intencional por abordar la experiencia de la trascendencia; cf. “Le concept de ‘phénomène’ chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse”, en *Revue philosophique de Louvain*, 76 (1978), p. 341.

<sup>241</sup> E. Levinas. “La trace de l’autre”, p. 188.

<sup>242</sup> E. Levinas. “La philosophie et l’idée de l’infini”, p. 167.

<sup>243</sup> E. Levinas. “La trace de l’autre”, p. 192.

<sup>244</sup> *Ibid.*

absolutamente exterior”,<sup>245</sup> y es precisamente en este punto donde su cercanía a Henry se torna lejanía, pues para éste es la inmanencia donde se revela Dios como auto-afección de la vida. Ya desde su monumental obra *La esencia de la manifestación* Henry había indicado de manera contundente que “la inmanencia es la esencia de la trascendencia”.<sup>246</sup> Para Henry la nostalgia por una alteridad y diferencia originarias no ha permitido reconocer que es la inmanencia, como auto-afección de la vida que se expresa en una subjetividad absoluta, la que permite un acceso a una fenomenalidad pura que posibilita la misma manifestación. “Por ‘subjetividad’ entendemos esto que se afecta a sí mismo. No cualquier cosa que podría tener esta propiedad de afectarse a sí mismo, sino el hecho mismo de afectarse a sí mismo considerado en sí mismo y como tal”.<sup>247</sup> En su análisis de las lecciones sobre la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* de Husserl, Henry encuentra en los mismos temas en los que Levinas descubre una trascendencia irreductible a la inmanencia de la subjetividad, una auto-afectividad que expresa la revelación de la vida en sí y por sí.<sup>248</sup> Fenomenología de la vida que parte de la experiencia de la afección: “La única vida que existe es la vida fenomenológica trascendental, que define el modo originario de la fenomenalidad pura, a la cual, para claridad de esta exposición, reservaremos desde ahora el nombre de revelación”.<sup>249</sup> El análisis fenomenológico del tiempo define para Henry la ruta de la inmanencia pues, según su lectura de Husserl, el tiempo inmanente de la conciencia designa la constitución originaria de los elementos subjetivos en los cuales el mundo y el sí mismo se dan; se trata de una archi-constitución que acompaña a una archi-donación: “Esto quiere decir: la archi-donación es una archi-constitución, ella es archi-constitución del tiempo”.<sup>250</sup> El paso a la teología, ciertamente ambiguo en Levinas, es explícito en Henry a partir de la diferencia ya establecida, de una manera u otra por Husserl, entre el contenido del fenómeno y su modo de aparecer. “Si queremos calibrar su importancia, nos bastará con pasar revista a una serie de términos equivalentes de los que nos serviremos desde el comienzo de este ensayo, sin remarcar todavía su referencia aun mismo objeto, precisamente el de la fenomenología. Helos aquí bajo su forma verbal: darse, mostrarse, advenir a la condición de fenómeno, desvelarse, descubrirse, aparecer, manifestarse, revelarse. Bajo su forma sustantiva: donación, mostración, fenomenización, desvelamiento, descubrimiento, aparición, manifestación, revelación. Ahora bien, no se nos puede escapar que estas palabras claves de la fenomenología son también, en gran medida, las de la religión, o la teología”.<sup>251</sup> La fenomenología nos puede llevar a la revelación de un invisible que bajo la forma de una archi-afectividad que constituye la totalidad de la Vida, pues la

<sup>245</sup> E. Levinas. “La philosophie et l’idée de l’infini”, p. 172.

<sup>246</sup> M. Henry. *L’essence de la manifestation*. PUF, Paris, 1990, p. 309.

<sup>247</sup> M. Henry. “Philosophie et subjectivité”, p. 25.

<sup>248</sup> F.-D. Sebba. “Aux limites de l’intentionnalité: M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*”, en *L’épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. PUF, Paris, 2001, pp. 93-108.

<sup>249</sup> M. Henry. “Fenomenología de la vida”, ponencia presentada en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid en abril de 2001, p. 4.

<sup>250</sup> M. Henry. “Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle”, en *Phénoménologie matérielle*, p. 30.

<sup>251</sup> M. Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, p. 37.

materia fenomenológica de Dios es distinta a la del mundo, es decir, no se presenta como un momento dóxico que la subjetividad pueda aprehender.<sup>252</sup> Y justamente en esta fenomenología de lo invisible o del nóumeno (Levinas), es que Henry lleva a su límite la esencia de la manifestación como auto-revelación de Dios. En términos muy semejantes a Levinas nos dice Henry: "Si no es el pensamiento o cualquier otra de conocimiento, si no es la verdad del mundo lo que da acceso a la Revelación de Dios, al menos subsiste una posibilidad, la única, ya evocada a decir verdad y ahora irrecusable. No es posible acceder a Dios comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace".<sup>253</sup> ¿Podemos ser fieles al espíritu de la obra de Husserl aunque nos oponamos a la letra? Aparentemente Levinas y Henry están convencidos de ello y trataron de mostrar, contra ese griego que fue Husserl, que "el aparecer del ser no es la última legitimación de la subjetividad".<sup>254</sup>

<sup>252</sup> J. G. Hart. "Michel Henry's Phenomenological 'Theology of Life'", en *Husserl Studies*, 15 (1998), núm. 3, pp. 183-230.

<sup>253</sup> M. Henry. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, p. 37. Respecto a esta teología fenomenológica —¿o fenomenología teológica?— que ensayan tanto Levinas, Henry, como Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, Pilar Fernández Beites escribe: "Los ensayos de estos autores están poblados de referencias teológicas y, además, la teología por la que se interesan no es la teología racional, entendida como rama de la metafísica especial, sino directamente la teología revelada. El Dios que nombran es el Dios vivo de la religión [...] Esto no es extraño, porque la fenomenología es quizá la filosofía más indicada para tratar acerca del Dios vivo. La fenomenología del 'mundo de la vida' estudia los fenómenos cotidianos del vivir habitual y, en este mundo, el Dios que aparece —sí es que aparece realmente alguno— no es el Dios de los filósofos, el Dios que surge como final de una prueba discursiva, en la que se enlazan conceptos según las leyes lógicas, sino el Dios que se revela en la vida de los hombres, el Dios que es fenómeno, pero no es fenómeno necesariamente racional o lógico". "Fenomenología francesa y teología", en *Revista de Occidente*, (2002), núm. 258, p. 125.

<sup>254</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 264.

La hermenéutica invita a hacer de la subjetividad la última y no la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe ser perdida como origen para que sea reencontrada en una función más modesta que la del origen radical.

P. Ricoeur  
*Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl*

### § 33. Hermenéutica y filosofía reflexiva

La ética ocupa un lugar muy especial en el pensamiento de Paul Ricoeur y constituye, pese a ello, uno de los aspectos menos estudiados de su hermenéutica, aunque en los últimos años han aparecido algunos estudios que exploran este ámbito cada vez más dominante en su obra.<sup>1</sup> Las implicaciones éticas, jurídicas y políticas de la hermenéutica definen lo que parece ser el último periodo de la obra de nuestro autor.<sup>2</sup> Frente a las interpretaciones que ponen énfasis en su antropología filosófica,<sup>3</sup> su concepción de la fenomenología y la hermenéutica,<sup>4</sup> la

<sup>1</sup> Téngase presente el tema de su último libro: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Éditions Stock, Paris, 2004.

<sup>2</sup> A. Thomasset. *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herménautique et narrative dans une perspective chrétienne*. University Press of Leuven, Lovaina, 1996; A. Breiting (director). *Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*. Königshausen & Neumann, Wurzburg, 1999; B. Liebsch (director). *Hermeneutik des Selbs –im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricoeur*. Karl Alber, Munich, 1999; J. A. Barash y M. Delbraccio (directores). *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*. CNDP, Académie d'Amiens, Amiens, 1998; F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de Namur, Namur, 1999; P. Welsen. "Die Ort der Ethik in Ricoeurs praktischer Philosophie", en B. Waldenfels e I. Därmann (directores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, pp. 111-120; W. D. Hall, W. Schweiker y J. Wall (editores). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Routledge, Londres, Nueva York, 2002; y mi propia contribución: "Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir del Paul Ricoeur", en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM (2005), núm. 16, pp. 121-135.

<sup>3</sup> M. Philibert. *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Seghers, Paris, 1971; D. M. Rasmussen. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971; Th. Nkeramihigo. *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Lethielleux-Culture et vérité, Paris, Namur, 1984. D. Jervolino. *Paul Ricoeur: une herménautique de la condition humaine*. Ellipses Marketing, Paris, 2002.

subjetividad,<sup>5</sup> la hermenéutica bíblica y la teología,<sup>6</sup> la crítica literaria,<sup>7</sup> o bien su relación con otros pensadores —tanto de la tradición fenomenológica como de otras tradiciones—,<sup>8</sup> nuestra interpretación busca mostrar que la hermenéutica de Ricoeur se resuelve en una visión crítica y normativa en cuyo núcleo se encuentra una redefinición de la filosofía reflexiva: un replanteamiento de los alcances y límites de la subjetividad desde un punto de vista ético de frente a la crítica masiva al sujeto que hemos venido describiendo. La pregunta por el estatuto del sujeto y, concretamente, por la manera en que éste alcanza la adecuada comprensión de sí mismo señala la tarea de una filosofía de la subjetividad que se sitúa en un horizonte en el cual ya no se puede apelar a una razón trascendental pero tampoco una visión relativista en la que, a falta de un referente ontológico fuerte, se disuelve al sujeto en un nihilismo extremo. Ricoeur propone una ontología analógica donde la mediación de la interpretación se constituye en el núcleo de su propuesta; esto lo sitúa en lo que Jean Greisch ha denominado “la edad hermenéutica de la razón”,<sup>9</sup> pues alcanzar una mejor comprensión de sí es lo propio de toda hermenéutica y esta es posible sólo en la medida en que se rechaza la idea de una mediación total.<sup>10</sup> Se

<sup>4</sup> D. Ihde. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*. Northwestern University Press, Evanston, 1970; L. Bourgeois. *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1975; D. E. Klemm. *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*. Bucknell University Press, Associated University Press, Lewisburgo, Londres, Toronto, 1983; B. Stevens. *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991; U. I. Meyer. *Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie*. Ein-Fach-Verlag, Aachen, 1991.

<sup>5</sup> J. Van den Hengel. *The Home of Meaning: The Hermeneutics of Subject of Paul Ricoeur*. University Press of America, Washington, 1982; D. Jervolino. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of Subject in Ricoeur*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990; C.-H. Park. *Le cheminement de la philosophie de la volonté à la philosophie du sujet chez Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de Septentrion, Septentrion, 1988; H. I. Venema. *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. State University Press of New York, Albany, 2000.

<sup>6</sup> T. M. Van Leeuwen. *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy Paul Ricoeur*. Rodopi, Amsterdam, 1981; M. Böhnke. *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*. Peter Lang, Berna, Fráncfort del Meno, Nueva York, 1983; P. J. Albano. *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*. University Press of America, Lanham, 1987; Fr. Prammer. *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1988; K. J. Vanhoozer. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

<sup>7</sup> M. Gehart. *The Question of Belief in Literary Criticism. An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*. Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, Stuttgart, 1979; D. Wood. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Routledge, Londres, Nueva York, 1991; D. E. Klemm y W. Schweiker (editores). *Meanings, Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. University Press of Virginia, Charlottesville, 1993.

<sup>8</sup> J. B. Thompson. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981; R. Jähnig. *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutischen Ricoeurs und Lacans*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, Berna, Nueva York, 1989; P. L. Bourgeois y F. Schalow. *Traces of Understanding: A Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*. Königshausen & Neumann, Rodopi, Wuzburgo, Amsterdam, Atlanta, 1990; L. Lawlor. *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*. State University of New York, Albany, 1992; S. Elbaz. *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur*. Kimé, Paris, 1996. Sobre decir que hemos tomado sugerencias de estas obras para la presente investigación.

<sup>9</sup> J. Greisch. *La âge herméneutique de la raison*. Cerf, Paris, 1985, pp. 15-35.

<sup>10</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 939.

trata de renunciar a un *cogito* que funda en su actividad los horizontes de significación sin recurrir a lo otro de sí. Esta problemática se presenta en el pensamiento de Ricoeur después de un largo periodo caracterizado por la necesidad de establecer los elementos básicos de una hermenéutica de los símbolos míticos con la convicción de que el trabajo de interpretación de los símbolos era una manera de enriquecer reflexivamente la conciencia que tiene de sí mismo el yo.

Ese ser que se pone a sí mismo en el *cogito* tiene que descubrir aún que en el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo [...] Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre.<sup>11</sup>

Esta intención fue precedida por el intento de replantear el análisis intencional de la fenomenología trascendental hacia el ámbito de lo que Husserl llamó lo "pre-teórico" y que Ricoeur designa como tarea de una fenomenología de la voluntad.<sup>12</sup> Este proyecto tendrá su continuación en la elaboración de una teoría hermenéutica ya no centrada exclusivamente en los símbolos y la función innovadora de la metáfora, sino en los textos y la acción y tendrá su culminación en los estudios sobre el tiempo y la narración. "La función simbólica del lenguaje, a través de la metáfora y del relato, no deja de producir sentido y revelar el ser".<sup>13</sup> Sin embargo, no pretendo mostrar aquí el desarrollo de la obra de Ricoeur, sino únicamente señalar que la cuestión propiamente ética es tardía en su obra y se inaugura como tal con la llamada "pequeña ética" esbozada en *Sí mismo como otro*. Una tesis se desprende de esta caracterización: sólo con la problemática de la identidad narrativa se presenta la ética como una instancia, tal vez la más importante, de la hermenéutica del sí que conforma el último estadio de la hermenéutica filosófica de Ricoeur.<sup>14</sup> Podríamos decir, de manera un tanto esquemática, que el derrotero intelectual de nuestro autor se desplaza a través de tres núcleos temáticos: 1) de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica de los textos; 2) de la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción; y 3) de la hermenéutica de la acción a la hermenéutica del sí mismo. Cada uno de estos desplazamientos conceptuales nos indican los motivos filosóficos que inspiran una renovación y replanteamiento de las problemáticas filosóficas a las que se avoca nuestro autor y que podemos identificar con tres grandes tradiciones: fenomenología, hermenéutica y filosofía analítica,

<sup>11</sup> P. Ricoeur. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1986, p. 498.

<sup>12</sup> P. Ricoeur. "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Actes du colloque international de phénoménologie. Desclée de Brouwer, Bruselas, 1951, pp. 110-140.

<sup>13</sup> P. Ricoeur. "Poética y simbólica", en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 42-43.

<sup>14</sup> Sobre esta cuestión cf. mi artículo "Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo", en *Signos filosóficos*, (1999), núm. 2, pp. 117-138, del cual retomo algunos temas que expondré más adelante. Hay que señalar que aunque Ricoeur ha planteado implícitamente la cuestión ética desde el comienzo de su obra sólo con *Sí mismo como otro* la reflexión sobre lo ético alcanza un estatus propio. Cf. P. Ricoeur. *La critique et la conviction*, p. 141.



siendo esta última central, junto con la fenomenología de la alteridad, para la cuestión propiamente ética.

En un texto titulado significativamente "Acerca de la interpretación" Ricoeur señala la tradición en la que se instala su obra: "[Se podría] caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: corresponde a una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología".<sup>15</sup> La filosofía reflexiva francesa encontró sus máximos representantes contemporáneos en Lachelier y Lagneau,<sup>16</sup> a través de la decisiva presencia de Marcel.<sup>17</sup> El método reflexivo se define por asumir el acto del juzgar como el lugar propio en el que la conciencia adviene a sí como problema; mas esta cuestión no es exclusiva de Kant y los sistemas del idealismo alemán, también forma parte de una tradición francesa que podríamos situar su inicio en Maine de Biran y su continuación con Ravaisson, Boutroux, Lachelier, Lagneau y Brunschvicg,<sup>18</sup> pero sobre todo será Jean Nabert quien ostentará el título del máximo representante de la filosofía reflexiva y tendrá una influencia decisiva en la obra de Ricoeur,<sup>19</sup> pues desde las bases conceptuales que le otorga su interpretación de la "afirmación originaria" como acto constitutivo de la subjetividad, nuestro autor se propone como una de las tareas prioritarias de la hermenéutica mostrar que el "yo" postulado por las filosofías clásicas del sujeto no es una tesis inmovible sino un *cuestionamiento* que debe ser replanteado desde su misma raíz. El yo de la tradición reflexiva, como han enseñado Lagneau, Lachelier y Nabert, es un yo en *acción* (*Handeln*) —para retomar un concepto clave de la filosofía de Fichte— en continua creación de sí.<sup>20</sup>

La hermenéutica allana el camino a este yo en acción en la medida en que se plantea el acceso a la subjetividad desde las mediaciones que permiten la adecuada comprensión de sí situándose como una "vía media" entre Kant y Maine de Biran.<sup>21</sup> La hermenéutica establece "la tesis de la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí",<sup>22</sup> cuestionando los cinco aspectos básicos que constituyen el programa trascendental del idealismo fenomenológico: 1) ideal de justificación

<sup>15</sup> P. Ricoeur. "Acerca de la interpretación", p. 28.

<sup>16</sup> En su *diplôme d'études supérieures*, sostenido en 1934, Ricoeur estudia el método reflexivo de estos dos pensadores franceses: *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*; y en 1994 dictó una conferencia en la Universidad de la Sorbonne titulada "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau", en un testimonio de fidelidad a la filosofía reflexiva. Cf. F. Dosse. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie, op. cit.*, pp. 15-31.

<sup>17</sup> P. Ricoeur. *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Temps Présent, Paris, 1948.

<sup>18</sup> P. Ricoeur. "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau" en *Bulletin de la Société française de philosophie*, núm. 4, 1994, p. 122.

<sup>19</sup> P. Ricoeur. "Préface à *Éléments pour une éthique*", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 223-262. Sobre la influencia de esta tradición en el pensamiento de Ricoeur cf. P. Colin. "L'heritage de Jean Nabert", en *Esprit* (1988), julio/agosto, pp. 119-128, y del mismo autor: "Herméneutique et philosophie réflexive", en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 15-34.

<sup>20</sup> "Allein che ich auf mich selbst handeln kann, muss doch ein *Handelndes* vorausgesetzt werden oder schon *dascin*". J. G. Fichte. "Wissenschaftslehre nova methodo", en M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, p. 10.

<sup>21</sup> P. Ricoeur. "Préface à *Éléments pour une éthique*", p. 230.

<sup>22</sup> P. Ricoeur. "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl", p. 56.

última, 2) intuicionismo, 3) inmanencia de la conciencia, 4) primado del sujeto trascendental y 5) responsabilidad radical del sujeto filosofante.<sup>23</sup> La hermenéutica se constituye en una vía distinta para acceder a los múltiples aspectos en los que se expresa la búsqueda de la identidad como un esfuerzo infinito de reapropiación de sí por lo otro de sí; y la reflexión, en tanto que señala nuestro esfuerzo por existir a través de las obras que dan testimonio de ello, no permite sostener la tesis de un *cogito* autárquico y transparente como lo pretendió en su momento Descartes; se plantea así un *cogito herido* que debe encontrar el camino de la identidad y la comprensión de sí por la larga ruta de la interpretación. Sólo desde esta perspectiva cabe sostener una transición coherente entre una fenomenología todavía situada en el horizonte del trascendentalismo husserliano y una hermenéutica que busca explorar los límites del análisis intencional.<sup>24</sup> Se trata de una operación de "distanciamiento" como crítica de las ilusiones del sujeto.

Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el *médium* mismo en el cual nos podemos comprender.<sup>25</sup>

### § 34. La ética como afirmación originaria

Esta exigencia de una comprensión mediata de sí es índice de nuestro esfuerzo por existir; y es precisamente el *conatus* de Spinoza el que define la ontología analógica del ser humano que propone Ricoeur como una ontología que recupera una de acepciones aristotélicas del ser: acto y potencia, pero siempre con miras a aclarar las estructuras básicas de la existencia humana.<sup>26</sup> "La ontología sigue siendo para mí la cuestión última. No digo marginal, sino siempre interrogativa, al final de una investigación cuyo centro no es la ontología, sino lo que he llamado antropología filosófica".<sup>27</sup> Ricoeur propone una ontología desde la perspectiva de la unidad analógica del actuar humano situada en el marco de la dialéctica entre mismidad y alteridad; sólo desde la determinación de la alteridad como momento constitutivo

<sup>23</sup> Según Ricoeur, este programa queda esquemáticamente expresado por Husserl en el *Epílogo a Ideas I*. Cf. B. Stevens. "En guise d'introduction: L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", en *Études phénoménologiques*. Núm. 11: "Paul Ricoeur. Temporalité et narrativité". Ousia, Bruselas, 1990, pp. 9-27.

<sup>24</sup> F. Dastur. "De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique", en J. Greisch y R. Kearney (editores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 37-50.

<sup>25</sup> P. Ricoeur. "La función hermenéutica del distanciamiento", p. 109.

<sup>26</sup> F. Marty. "L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, pp. 85-101.

<sup>27</sup> P. Ricoeur. "Ontología, dialéctica y narratividad", en G. Aranzueque (editor). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, núm. 2, Madrid, 1997, p. 424.

de la identidad se imprime al actuar humano “el sello de la diversidad del sentido que ahuyenta la ambición de fundamento último característica de las filosofías del *cogito*”.<sup>28</sup> Esta ontología expresa correctamente, a juicio de nuestro de autor, la necesidad de pensar el *conatus* de manera analógica, es decir, a través de diversas mediaciones. Desde el *appetitus* de Leibniz, la *Potenzen* de Schelling, la *Willen zur Macht* de Nietzsche, o el *Trieb* de Freud, el modo de ser que designa el acto y la potencia se muestran como el modo más fecundo para dar cuenta de la existencia humana.<sup>29</sup> La hermenéutica del sí asume la herencia de esta tradición ontológica junto a los aportes de la filosofía reflexiva “enriquecida por su rodeo por la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty y por la hermenéutica de Heidegger y Gadamer”.<sup>30</sup> De esta manera “el lenguaje del acto y la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante”;<sup>31</sup> la ontología analógica apunta hacia la ética como ese ámbito desde el cual se despliega proporcionalmente la búsqueda de la identidad, pues lo “proporcional” es lo que ostenta mejor lo analógico “en nombre y dignidad”;<sup>32</sup> para Ricoeur la adecuada interacción con los demás radica en situar en su correcto lugar al otro a través de un razonamiento práctico de carácter analógico.

La ética se concibe como una estructura existencial que se expresa como una determinación perteneciente al ámbito de lo pre-teórico en el que se gesta el sentido de lo humano: “Llamaré ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir a esta ética anterior a la moral de la obligación”.<sup>33</sup> Por “esfuerzo” (*effort*) Ricoeur comprende la afirmación de la existencia, afirmación de sí —otra manera de hablar del principio de la “reflexión concreta” de Nabert— como búsqueda de la adecuada comprensión de uno mismo. La ética del deseo se opone a las éticas de inspiración kantiana como veremos enseguida, y en este punto hay que destacar que la ética parte de la facticidad del existir donde la alienación, la mala comprensión y, en suma, todo aquellos factores que influyen en la deformación sistemática de la interacción humana, tanto intencionales como no intencionales, plantean la exigencia de una comprensión crítica de uno mismo como restauración de un sentido que ha sido

<sup>28</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. XXXIV.

<sup>29</sup> Desde esta perspectiva Ricoeur planteó la exigencia de una ontología que en sus primeras obras (*Filosofía de la voluntad y Finitud y culpabilidad*) designó como una “ontología de la fragilidad” del hombre actuante y sufriente y que terminó por transformarse, desde la época de *El conflicto de las interpretaciones* hasta *Si mismo como otro*, en una “ontología de la potencia” que prefiero llamar “ontología analógica”. Ya en 1965 hablaba de una “ontología quebrada” y “militante” (P. Ricoeur. “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 24 y 27). Cf. M. Macciras. “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (editores). *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 45-66; y J. M. Navarro Cordón. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en G. Aranzueque (editor). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, pp. 239-266.

<sup>30</sup> P. Ricoeur. “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1993), núm. 4, p. 464.

<sup>31</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 335.

<sup>32</sup> T. de Vio (Cayetano). *The Analogy of Names and the Concept of Being*. Duquesne University Press, Pittsburg, 1973, § 27.

<sup>33</sup> P. Ricoeur. “Religión, ateísmo y fe”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 407. Cf. P. Ricoeur. “Préface à *Éléments pour une éthique*”, p. 228.

deformado. En tanto que nuestro poder ser no se da con plenitud es necesaria una interpretación del existir que indique las distintas expresiones en las que este esfuerzo se objetiva y cuya estructura constituye la raíz de la ética. “De esta manera, la reapropiación de nuestro esfuerzo por existir es tarea de la ética”.<sup>34</sup> La reflexión no es una intuición inmediata que pone al yo frente a sí mismo, de ahí la necesidad de recurrir a la tesis de una inserción de la hermenéutica en la filosofía reflexiva. En un texto de 1962, dedicado precisamente al pensamiento de Jean Nabert, Ricoeur señala que siendo imposible sostener la idea de una reflexión absoluta —*une intuition de soi par soi*— la reflexión “puede ser, debe ser una hermenéutica”.<sup>35</sup> Ya no podemos hablar de un *cogito* inmediato, en su lugar encontramos, gracias a la crítica hermenéutica, un *cogito* “herido” (*blesé*) que se sitúa entre el *cogito* cartesiano y el *cogito* humillado de Nietzsche y Freud. Ya en su *Filosofía de la voluntad* Ricoeur había aludido a esta concepción del yo al afirmar que “el *cogito* está interiormente fracturado”;<sup>36</sup> la problemática del *cogito* queda así desbordada desde una perspectiva exclusivamente epistemológica. No obstante, Ricoeur se aferra en mantener el “momento cartesiano” en su planteamiento hermenéutico;<sup>37</sup> y es precisamente por la raigambre cartesiana —o lo que es lo mismo: reflexiva— de su propuesta lo que le impide renunciar a la subjetividad.

Se dice que sobre la filosofía del sujeto pesa la amenaza de su desaparición. Es posible. Sin embargo, esta filosofía nunca ha dejado de ser cuestionada. *Jamás existió la filosofía del sujeto, sino más bien una serie de estilos reflexivos procedentes de un trabajo de redefinición impuesto por la discusión misma.* Así, el *cogito* de Descartes no podría ser aislado, a la manera de una proposición inmutable, de una verdad eterna suspendida sobre la historia [...] Ante todo, el *cogito* de Descartes es sólo una de las cimas —aunque la más alta— de una cadena de *cogito* que constituye la tradición reflexiva. En esta cadena, en esta tradición, cada una de las expresiones del *cogito* reinterpreta la precedente. Así, podemos mencionar un *cogito* socrático (“cuida tu alma”), un *cogito* agustiniano (el hombre “interior” en la flexión de las cosas “exteriores” y las verdades “superiores”), un *cogito* cartesiano —por supuesto—, un *cogito* kantiano (“el yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”). El “yo” fichteano es, sin duda alguna, el testimonio más significativo de la filosofía reflexiva moderna: como reconoció Jean Nabert, no hay filosofía reflexiva contemporánea que no reinterprete a Descartes a través de Kant y de Fichte. La “egología” que Husserl intentó injertar en la fenomenología es uno de sus gestos.<sup>38</sup>

En su discusión con Lévi-Strauss en torno a las tesis de *El pensamiento salvaje*, Ricoeur insiste, frente a la visión estructuralista de rechazar todo elemento subjetivo en la conformación de los entramados de significados, que la hermenéutica no busca restaurar ningún sujeto trascendental, pero esto no implica que renuncie al

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> P. Ricoeur. “El acto y el signo según Jean Nabert”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 204.

<sup>36</sup> P. Ricoeur. *Philosophie de la volonté*, op. cit., p. 17. Cf. J. Greisch. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Jérôme Millon, Grenoble, 2001, pp. 32-34.

<sup>37</sup> J. Greisch. “Descartes selon l'ordre de la raison hermèneutique. Le ‘moment cartésien’ chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), núm. 4, pp. 529-548.

<sup>38</sup> P. Ricoeur. “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, p. 215. Énfasis mio.

elemento subjetivo; el sentido no es para o por una conciencia, es lo que conforma a la conciencia, pero tiene que expresarse en ella para poder ser. El estructuralismo, desde esta perspectiva, implica una crítica radical del sujeto.

La noción de "sujeto", al ser desplazada al ámbito del habla, deja de ser un problema lingüístico para recaer en el terreno de la psicología. La despsicologización radical de la teoría del signo en el estructuralismo une, en este punto, sus efectos a las demás críticas, de origen nietzscheano o freudiano, del sujeto reflexivo, y entra a formar parte del gran movimiento que se ha llamado a veces la crisis e incluso la muerte del sujeto.<sup>39</sup>

La filosofía reflexiva debe transformarse en una filosofía de la interpretación, es decir, una hermenéutica pues la evidencia pristina que se presenta con el *cogito* es una verdad vacía que sólo se sostiene precisamente por su propia estructura auto-referencial. "Yo soy Yo" es una afirmación de sí pero vacía; tiene que recurrir a la mediación de la interpretación para dotarse de contenidos.

La propuesta de Ricoeur consiste en enriquecer los planteamientos de la tradición reflexiva a través de la interpretación como refuerzo metodológico para escapar al planteamiento de una filosofía del sujeto meramente concienzialista. "Yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto pienso. Dado que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, debe plantearse en la reflexión; su autoplanteo es reflexión. Esta primera verdad Fichte la denominaba juicio tético. Tal es nuestro punto de partida".<sup>40</sup> Partiendo de la afirmación de sí lo que se busca es mostrar que la reflexión no es intuición, como sostuvieron Fichte, Schelling y en su estela Husserl; la reflexión es una exteriorización (*Äusserung*) puesto que no es una evidencia psicológica ni una intuición intelectual: un yo puramente reflexivo no dice nada de sí más allá de la mera formalidad que enuncia; en dicha exteriorización se concretizan en las acciones de este *cogito* que se afirma como un "yo soy". Hay que dar testimonio por medio de los actos que conforman la identidad de sí a través de multitud de prácticas y creencias.<sup>41</sup>

La primera verdad —yo soy, yo pienso— permanece tan abstracta y vacía como irrefutable. Deber ser 'mediatizada' por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan. En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el *ego* debe perderse y encontrarse. Podemos decir que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata de sí mismo.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> P. Ricoeur. "Filosofía y lenguaje", en *Historia y narratividad*, p. 44. Cf. A. Pintor-Ramos. "Paul Ricoeur y el estructuralismo", en *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 95-123.

<sup>40</sup> P. Ricoeur. "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II", en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 297.

<sup>41</sup> Esta idea que Ricoeur explora en *Tiempo y narración* y en *Si mismo como otro* le fue sugerida por la obra de Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987, capítulo 15: "Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición", pp. 252-277.

<sup>42</sup> P. Ricoeur. "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II", p. 297.

La crítica hermenéutica a las filosofías de la conciencia radicaría en que la evidencia que se presenta con el acto de la reflexión no se ofrece ningún criterio de identidad, pues el *cogito* es únicamente un punto de vista epistemológico, y para Ricoeur la identidad de sí no radica en la obtención de índices objetivos y comprobables por medio de los cuales podamos dar cuenta de un yo sustancialista que reposaría por debajo de todas nuestras representaciones. La crítica heideggeriana del sujeto, de la cual ya nos hemos ocupado, tiene como “reverso” una “hermenéutica del yo soy”,<sup>43</sup> pues Heidegger nos ha mostrado a través de su hermenéutica de la facticidad que la existencia humana se define más por una actitud práctica que por una teórica; la *praxis* señala el ámbito de las prácticas como el fondo ontológico desde el cual emerge el sentido y, por ello mismo, la identidad de los individuos. Pero esta identidad no es un hecho, el ser humano no tiene garantizada en su misma existencia la identidad. Ésta se convierte, pues, en una *tarea*. “Es por eso que la reflexión es una tarea —una *Aufgabe*— la tarea de igualar mi experiencia concreta al planteo: *yo soy*. Tal es la elaboración última de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: el planteo de sí mismo no es un dato, es una *tarea*; no es *gegeben*, sino *aufgegeben*”.<sup>44</sup>

El paso de la filosofía reflexiva a la hermenéutica está dado por una renuncia a la idea de una mediación total en la que la intuición de sí coincidiría con la transparencia de un sujeto absoluto;<sup>45</sup> esta exigencia de una mediación imperfecta se sitúa en el horizonte de la historicidad en el que siempre se encuentra ya sumergida la subjetividad y que para Ricoeur se plantea como un horizonte en diálogo con el pasado, limitando así la pretensión de una reflexión ahistórica. La subjetividad se encuentra, entonces, expuesta a los efectos de la tradición,<sup>46</sup> y el pasado funge como una limitación frente a las aspiraciones de constitución del sentido desde la sola reflexión. La aproximación hermenéutica a la “conciencia expuesta a los efectos de la historia” explícita las tres determinaciones básicas en la que ésta se vincula con el pasado considerado como categoría ontológica-existencial del hombre: lo Mismo, lo Otro y lo Análogo de la que dan testimonio la dialéctica entre lo propio y lo lejano, lo familiar y lo extraño, el distanciamiento y la fusión —“sin confusión”— de horizontes.<sup>47</sup>

La filosofía reflexiva ha tenido como finalidad, desde Descartes y Kant hasta Nabert, la adecuada comprensión de uno mismo como sujeto de operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etc.<sup>48</sup> La interpretación señala el límite por el

<sup>43</sup> P. Ricoeur. “Heidegger y la cuestión del sujeto”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 214.

<sup>44</sup> P. Ricoeur. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II”, p. 298.

<sup>45</sup> P. Ricoeur. “Acercas de la interpretación”, p. 34.

<sup>46</sup> En este sentido Ricoeur distingue entre “tradicionalidad”, “tradiciones” y “tradición”: “1) la *tradicionalidad* designa un estilo formal de encadenamiento que garantiza la continuidad de la recepción del pasado; en este sentido, designa la reciprocidad entre la eficiencia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado; 2) las *tradiciones* consisten en los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido; colocan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y, virtualmente, en una dimensión lingüística y textual; en este aspecto, las tradiciones son *proposiciones de sentido*; 3) la *tradición*, en cuanto instancia de legitimidad, designa la *pretensión de verdad* (el tener-por-verdadero) ofrecida a la argumentación en el espacio público de la discusión”. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 969.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 972.

<sup>48</sup> P. Ricoeur. “Acercas de la interpretación”, p. 28.



cual el *cogito* pretendía acceder a sí por medio de una intuición inmediata; la falta de coincidencia entre lo que “soy” y lo que “pienso” señala la problemática de la mala comprensión de sí, de la falsa conciencia que es la condición de posibilidad de la hermenéutica.

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí mismo; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia [...] Los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de *interpretar*.<sup>49</sup>

La reflexión es, entonces, un acto por el cual el sujeto capta las operaciones en las que se dispersa y se torna una tarea primordial de la hermenéutica la búsqueda de la identidad a través de una recolección de ese sentido que la mala comprensión ha disuelto.<sup>50</sup> Y esta búsqueda no puede ser cumplida recurriendo únicamente a la reflexión; ésta supone siempre una interpretación previa. “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto”.<sup>51</sup> La subjetividad es resultado de la interpretación y no condición de ella; este es el motivo por el cual Ricoeur sospechará del kantismo, especialmente por su énfasis en lo teórico. “La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su preocupación exclusiva por la epistemología”.<sup>52</sup> La reflexión, gracias a la hermenéutica, recupera su dimensión práctica y ética, pero no hay que comprender lo ético como la obediencia a la ley moral, como exige Kant, sino como el deseo de una vida buena. Ya la noción de “deseo” señala el carácter fundamentalmente pre-teórico de la ética que sólo articulada con la afirmación de sí emerge en el juicio reflexivo. Hay que sustraer la ética a la exigencia de cientificidad, es decir, de objetividad done la sitúo el kantismo; Kant acaba subordinando las aspiraciones de la ética a los cánones de racionalidad esbozados en la *Crítica de la razón pura*; como ya lo indicamos anteriormente, Ricoeur recurre a Kant para corregir las pretensiones de la fenomenología trascendental para dar cuenta de la experiencia del otro desde el paradigma de la relación sujeto-objeto, pero se trata del Kant práctico: en la relación con los demás no hay nada parecido a un conocimiento. En un ensayo de 1979 Ricoeur señala la imposibilidad de reducir la razón práctica a una filosofía teórica. “Al elevar al rango de principio supremo la regla de universalización, Kant nos pone en el camino de la idea más peligrosa de todas, que prevalecerá a partir de Fichte hasta Marx, a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparables al saber y a la cientificidad requeridos por el orden

<sup>49</sup> P. Ricoeur. *Freud. Una interpretación de la cultura*, p. 33.

<sup>50</sup> O. R. Scholz. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999, pp. 68-74.

<sup>51</sup> P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 44.

<sup>52</sup> P. Ricoeur. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II”, p. 298.

teórico".<sup>53</sup> Aquí radica la importancia para Ricoeur de la fenomenología del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) del último Husserl: "Antes de la objetividad está el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento está la vida operante, que algunas veces Husserl llamó anónima, no porque vuelva por este rodeo a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el mismo sujeto que tiene objetos se deriva de la vida operante".<sup>54</sup>

Sustrayéndose a esta exigencia que caracteriza a todos los grandes sistemas de las filosofías del sujeto, Ricoeur recurre al correctivo de la crítica hermenéutica a las pretensiones de fundacionalismo epistémico de mano de la distinción de Nabert entre reflexión y crítica; ésta consiste en disociar de toda génesis empírica y adquisición *a posteriori* las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia. Pero el formalismo de la moralidad realiza la transposición al plano práctico del modelo crítico del conocimiento y, en consecuencia, impone la distinción entre lo empírico y lo trascendental, propio de la criticismo, en el ámbito del actuar (*agir*). "Elaborando una *reflexión sobre el actuar*, irreductible a toda crítica del conocimiento, Jean Nabert se sitúa incontestablemente en la línea de Maine de Biran [...] Nabert redescubre un sentido de 'ética' más cercano a Spinoza que a Kant; a la distinción entre crítica y reflexión corresponde la distinción entre moral y ética".<sup>55</sup> Esta será una tesis fundamental para la propuesta ética de Ricoeur: la moral se articula con la idea de deber, de seguimiento a una ley universal; es decir, se articula a una visión deontológica del actuar en la que se disocia la materia del deseo de la forma del imperativo; frente a ella la reflexión señalaría el enraizamiento de la ética en un deseo de ser que es anterior a la norma moral, todo ello dentro de la exigencia de un replanteamiento de la cuestión del sujeto desde una perspectiva hermenéutica.

Prescindir de la noción clásica del sujeto como un *cogito* transparente no supone que tengamos que prescindir de todas las formas de subjetividad. Mi filosofía hermenéutica ha intentado demostrar la existencia de una subjetividad opaca que se expresa dando el rodeo de incontables mediaciones: signos, símbolos, textos y la misma praxis humana. *Esta idea hermenéutica de la subjetividad como una dialéctica entre el yo y los significados sociales intermedios tiene profundas implicaciones morales y políticas.*<sup>56</sup>

### § 35. Una fenomenología hermenéutica de la persona

El principio básico de la filosofía reflexiva lo expresó Kant en términos paradigmáticos: "El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones", principio que en Husserl encuentra una renovación en la línea más pura del cartesianismo: "Podemos definir un yo 'en vigilia' como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la

<sup>53</sup> P. Ricoeur. "La razón práctica", en *Del texto a la acción*, pp. 230-231.

<sup>54</sup> P. Ricoeur. "Existencia y hermenéutica", p. 14. Cf. P. Ricoeur. "L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", en F. Laruelle (editor). *Textes pour Emmanuel Levinas*. J.-M. Place, Paris, 1980, pp. 167-177.

<sup>55</sup> P. Ricoeur. "Préface à *Éléments pour une éthique*", p. 229.

<sup>56</sup> P. Ricoeur. "La creatividad del lenguaje". Entrevista con R. Kearney, en *La paradoja europea*, p. 250. Énfasis mio.



forma específica del *cogito*".<sup>57</sup> El proyecto de una fundamentación última asociado al principio de la conciencia como fuente de sentido y validez, encuentra su límite en la determinación hermenéutica de la existencia humana que Ricoeur asume de Heidegger pero sobre todo de Dilthey y del último Husserl, pues la búsqueda de la identidad de sí que exige la filosofía reflexiva se realiza a través del largo rodeo que efectúa el sujeto en el que éste se extraña de sí mismo (*Verfremdung*);<sup>58</sup> la mediación de las obras, los símbolos, los signos, los textos, conforman la estructura de esa exteriorización y que Ricoeur encuentra en la recuperación diltheyana del llamado por Hegel "espíritu objetivo" pero sin su carga idealista, esto es, sin apelar a una dialéctica del espíritu absoluto;<sup>59</sup> la mediación por lo otro de sí es la expresión (*Ausdruck*) de la vida.<sup>60</sup> Ricoeur ha designado esta propuesta como la vía larga (*voie longue*) de la hermenéutica en oposición a la vía corta (*voie courte*) de la ontología de la comprensión propuesta por Heidegger.<sup>61</sup> Ricoeur intenta mostrar que la filosofía de la reflexión puede ser contraria a la filosofía de la conciencia.<sup>62</sup> La experiencia originaria del despojamiento de sí que suprime la reflexión a través de la reflexión misma,<sup>63</sup> no implica la ruina del sujeto: hay que destruir una idea del sujeto para poder recuperar una distinta en la que ya no operen las aporías clásicas de las filosofías de la conciencia. Y la manera de lograrlo es por medio de una concepción de la reflexión en la que la comprensión de sí se realice por medio de la comprensión del otro, de modo, que según Ricoeur, toda hermenéutica es explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro.

La búsqueda de una identidad no sustancial que dé cuenta de este sujeto reflexivo llevará a Ricoeur a la concepción de la "identidad narrativa" como la respuesta al desafío de una hermenéutica que busca, a través de la fenomenología, mantener la herencia de la filosofía reflexiva sin volver a los supuestos de las filosofías del sujeto. Por ello Ricoeur prefiere hablar de una "fenomenología hermenéutica de la persona" o del sí mismo.

En relación a "conciencia", "sujeto", "yo", la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado. ¿Conciencia?, ¿cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se relaciona con este término, después de Freud y el psicoanálisis? ¿Sujeto?, ¿cómo mantener todavía la ilusión de fundamentación última en algún sujeto trascendental después de la Escuela de Fráncfort? ¿El yo?, ¿quién es impasible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo, a menos que no se parta, como lo hace Emmanuel Levinas, del rostro del otro, eventualmente de una ética sin ontología? He aquí porque prefiero decir *persona* que *conciencia*, *sujeto*, *yo*.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> E. Husserl. *Ideas I*, § 35, p. 81.

<sup>58</sup> P. Ricoeur. "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey", pp. 76-82.

<sup>59</sup> P. Ricoeur. "Existencia y hermenéutica", p. 22.

<sup>60</sup> P. Corset. "Wilhelm Dilthey (1833-1911). Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique", en *Comprendre et interpréter. Le paradigme hermèneutique de la raison*. Institut Catholique de Paris, Beauchesne, Paris, 1993, pp. 127-149.

<sup>61</sup> P. Ricoeur. "Existencia y hermenéutica", p. 11.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>64</sup> P. Ricoeur. "Muert le personnalisme, revient la personne...", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 198.

El despojamiento del sujeto que realiza la hermenéutica muestra la necesidad de establecer criterios para poder comprenderse sin recurrir a la tesis de una intuición inmediata. La recuperación de esta problemática en el marco más amplio de un análisis del tiempo y la narración ya sugiere la polémica de fondo que motiva la elaboración de la "hermenéutica del sí": una respuesta a la vía corta de la comprensión sostenida por Heidegger en *Ser y tiempo*. En "Muere el personalismo, vuelve la persona..." —publicado en 1983 en plena redacción de la trilogía *Tiempo y narración*— Ricoeur indica un tema que será central en *Si mismo como otro*: la constitución de la identidad a partir de una dialéctica entre la mismidad del yo y la alteridad de lo otro; únicamente a partir de esta correlación puede plantearse el tema de la identidad, pues "no hay otro si no hay mismo y viceversa".<sup>65</sup> El concepto de "persona" refleja ese cambio teórico que impide a una fenomenología hermenéutica volver a la tesis de un *cogito* autárquico; por ello habla del "ser-persona" como una *actitud* en la cual captamos reflexivamente tanto a los otros como a nosotros mismos desde una perspectiva que podríamos designar, con Marie-France Begué, "ontológica-existencial".<sup>66</sup> Este talante está caracterizado por la *crisis* frente a la incertidumbre que nace precisamente de la falta de un fundamento en el cual la persona pueda afirmarse. La identidad no radica en un yo interno que se mantiene idéntico a través de los cambios temporales; la persona sólo alcanza su identidad a través de un *compromiso* en el cual se afirma como siendo ella misma a pesar de que el tiempo transcurra; el mejor ejemplo es el mantenimiento de una *promesa* y el *testimonio de sí* que se refieren mutuamente teniendo vastas implicaciones éticas.

Por un lado la promesa es un acto de discurso entre otros. Implica simplemente la regla constitutiva según la cual decir: "yo prometo", es colocarse bajo la obligación de hacer algo. Pero este compromiso implica más que sí mismo. ¿Qué es lo que, efectivamente, me obliga a mantener mi promesa? Tres cosas: por una parte, conservar la promesa de mantenerse a sí mismo en la identidad del quien lo ha dicho y lo hará mañana. Este mantenimiento de sí anuncia la estima de sí. Por otra parte, es siempre alguien a quien se promete: "yo te prometo hacer esto a aquello"; y a la inversa de lo habíamos observado a propósito del reconocimiento mutuo se produce aquí: es porque alguien cuenta conmigo, espera de mí, por lo que yo mantengo mi promesa, por lo que yo me siento a mí mismo vinculado.<sup>67</sup>

Para mostrar la capacidad de la persona de dar testimonio de sí es necesario exponer cómo ésta se constituye analógicamente desde la perspectiva de una ontología de la potencia en la cual no se recurre a la idea de una subjetividad sustancialista. Las investigaciones sobre el lenguaje, la acción, la narración y la responsabilidad de los actos (la imputación moral) constituyen lo que Ricoeur denomina las capas (*couches*) o estratos (*strates*) de lo que podría denominarse una "fenomenología hermenéutica de la persona".<sup>68</sup> Estas instancias se sitúan al interior de una estructura ternaria que se esboza progresivamente en cada una de ellas y que

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>66</sup> M.-F. Begué, *Paul Ricoeur: la poética de sí mismo*, p. 278.

<sup>67</sup> P. Ricoeur, "Approches de la personne", en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 213.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 204.

se constituye en el hilo conductor del concepto complejo y analógico de persona; dicha estructura ternaria es lo que en *Si mismo como otro* llamará la “intencionalidad ética” o *ethos*: “deseo una vida realizada —con y para los otros— en instituciones justas”.<sup>69</sup> El “deseo” (*Souhait*) de una vida plena y feliz, anterior a la moral deontológica, queda expresado en la noción de “estima de sí” (*estime de soi*) que designa un sí mismo (*Selbst, Soi, Self*) capaz de obrar a partir de razones reflexionadas, es decir, de actuar de tal forma que puede articular su deseo con expectativas de vida buena en interacción con los demás. Este constituye el primer momento de la estructura ternaria de la persona; “con y para los otros” es el segundo momento y Ricoeur lo designa con el término heideggeriano de “solicitud” (*Fürsorge*). En él se da la interpelación del sí por el otro en el espacio de lo social como exigencia de reconocimiento. Como sostiene Charles Taylor, “mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral”.<sup>70</sup> Identidad y reconocimiento conforman las bases para establecer una adecuada comprensión del otro.

Suscribiendo completamente los análisis de Levinas sobre el rostro, la exterioridad, la alteridad, es decir, el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí por sí [*de soi par soi*], me parece que la petición ética más profunda es el de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como semejante del otro. Sin reciprocidad, o para emplear un concepto hegeliano, sin reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de mí, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer del otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud.<sup>71</sup>

En las formas de solicitud fuertemente desiguales, el reconocimiento se constituye en la exigencia o estima de sí más allá de los vínculos que se establecen en el marco de una teoría de la interacción social basada en el modelo aristotélico de la amistad.<sup>72</sup> Es el estatuto de la alteridad del otro como “extraño” (*Fremden*) lo que motiva la exigencia de reconocimiento. “En este sentido, no concibo la relación del sí mismo con su otro de otra manera que como la búsqueda de una igualdad moral por las vías diversas del reconocimiento. La reciprocidad, visible en la amistad, es el resorte escondido de las formas desiguales de solicitud”.<sup>73</sup> El tercer momento de la estructura ternaria de la persona lo conforma el deseo de vivir en “instituciones justas” (*institutions justes*), lo que ya implica un desbordamiento del modelo de la

<sup>69</sup> “Souhait d’une vie accomplie —avec et pour les autres— dans des institutions justes”. *Ibid.*

<sup>70</sup> Ch. Taylor. “Identidad y reconocimiento”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (1996), núm. 7, p. 11.

<sup>71</sup> P. Ricoeur. “Approches de la personne”, p. 205. Énfasis mío. Honneth sitúa a la amistad, junto al amor, el derecho y la solidaridad dentro de los patrones de reconocimiento intersubjetivo. La amistad y el amor serían las expresiones básicas del reconocimiento donde el conflicto con el otro es mínimo dado que se establece en círculos muy estrechos de interacción dominados por fuertes contenidos afectivos. Cf. A. Honneth. “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Base on the Theory of Recognition” en *Political Theory*, 20 (1992), pp. 187-201. Para revisión crítica de esta teoría del reconocimiento por parte de Ricoeur cf. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, pp. 273-318. La discusión con Levinas en este punto es evidente.

<sup>72</sup> Es lo que Ricoeur llama “la reconnaissance de soi-même dans la filiation”. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, p. 286.

<sup>73</sup> P. Ricoeur. “Approches de la personne”, p. 206.

amistad o el amor en la relación con el otro. “El otro es el frente a mi sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa”.<sup>74</sup> Como veremos más adelante, Ricoeur analizará las implicaciones éticas y políticas de la hermenéutica del sí en relación con la teoría de la justicia de John Rawls, pues al igual que éste nuestro autor concebirá el concepto de “distribución” y de “institución” desde una perspectiva normativa: “No es ilegítimo concebir toda institución como un esquema de distribución, donde lo que se distribuye no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores”.<sup>75</sup> Aquí la relación con el otro ya no se sitúa en el espacio de la sola interacción ejemplificada clásicamente por el modelo aristotélico de la amistad, sino que se encuentra mediatizada por las instituciones que distribuyen tanto bienes materiales como bienes morales de manera justa; se busca, entonces, lo que Rawls llamó “equidad”. En la exigencia de maximizar los beneficios para los que se encuentran en desventaja, Rawls nos ofrece una versión ético-política de la lucha por el reconocimiento en el plano de las relaciones interpersonales. Se debe, pues, distinguir entre relaciones interpersonales y relaciones institucionales para poder dar, con justeza, su lugar al otro en el orden del reconocimiento; este es el movimiento básico en el que Ricoeur sitúa la intencionalidad ética de la persona en su relación con la alteridad del otro; por ello sugiere que debemos distinguir entre el “prójimo” (*autrui*) y el “cada uno” (*chacun*). “El prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia”.<sup>76</sup> No obstante, no hay que considerar que el prójimo y el cada uno son diferentes: ambos son aspectos, o mejor dicho, momentos de la eticidad o intencionalidad ética que nos plantea Ricoeur. *Cuidado de sí, cuidado del prójimo y cuidado de las instituciones*; con esta formulación Ricoeur quiere indicar que en la búsqueda de la identidad de la persona se vincula con lo otro de sí en una dialéctica en la que la ética constituye el eje de su vida. “Es esta tríada lo que ahora nos va ayudar a recomponer una idea más rica de persona, teniendo en cuenta las investigaciones actuales sobre el lenguaje, la acción y la narración”.<sup>77</sup>

### § 36. Entre filosofía analítica y hermenéutica

La identidad narrativa puede responder a la exigencia de una hermenéutica que busca, a través de la fenomenología, una identidad no sustancial. Dar cuenta de este *cogito* conservando la herencia de la filosofía reflexiva sin volver a los supuestos de las filosofías de la conciencia es lo que propondrá una “fenomenología hermenéutica de la persona” o, mejor dicho, del sí mismo. Desde esta perspectiva, la búsqueda de una estructura de la experiencia que pudiera conciliar el tiempo histórico y el relato de ficción llevada a cabo en *Tiempo y narración*, condujeron hacia la identidad narrativa como el punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, el histórico y el derivado de la ficción literaria. En *Sí mismo como otro*

<sup>74</sup> “L’autre est le vis-à-vis sans visage, le *chacun* d’une distribution juste”. *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

Ricoeur busca mostrar cómo dicha identidad forma parte constitutiva de la noción de sí. Ya en el tercer tomo de *Tiempo y narración* indicaba:

La identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a este momento decisivo que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Lo atestiguan los análisis bien conocidos de la promesa y, para decirlo con una palabra, toda la obra de Emmanuel Levinas. Sin embargo, la defensa que la teoría de la narración podría oponer a la ambición de la ética de regir por sí sola la constitución de la subjetividad sería la de recordar que la narratividad no está desprovista de toda dimensión normativa, valorativa, prescriptiva.<sup>78</sup>

Ricoeur anuncia una concepción del sujeto que ofrece las bases conceptuales necesarias para establecer un puente con los temas que la filosofía analítica ha desarrollado bajo la denominación de "teoría de la acción" e "identidad personal", siendo el primero un paso previo a los temas propiamente éticos, pues a pesar de que es tentativo identificar sin más la teoría de la acción con la ética, Ricoeur tiene el cuidado metodológico de indicar la naturaleza propia de la red conceptual de la acción que es previa al planteamiento ético, pues éste es prescriptivo y normativo mientras que aquél es analítico-descriptivo. "Es aquí donde aparece el segundo tipo de relaciones entre la fenomenología lingüística y la ética. El discurso ético es de una naturaleza diferente a la del discurso descriptivo; en primer lugar, por supuesto, porque introduce nociones tales como la norma, valor, obligación, el discurso ético es un discurso de la acción sensata. Además, el discurso ético es de una naturaleza diferente porque ya no puede ser simplemente analítico y descriptivo".<sup>79</sup>

El interés por la ética viene definido para Ricoeur por su incursión en la filosofía analítica y por el desafío que plantea a una fenomenología hermenéutica la crítica masiva a la filosofía occidental llevada a cabo por Levinas que, de manera análoga a la crítica de Heidegger a la metafísica, impide cualquier intento de reactivar las ontologías del pasado. En una entrevista realizada por Carlos Oliveira en la Universidad de Munich durante el semestre de invierno de 1986/87 con ocasión de un ciclo de conferencias sobre "Iipseidad y alteridad", Ricoeur indicó sobre esta cuestión:

En mi obra publicada no hay verdaderamente una ética bien articulada. En mis cursos había hecho préstamos eclécticos, tanto de Aristóteles como de Kant y de Hegel. Ahora —a causa de Levinas y Jankélévitch— me senti provocado a precisar mi pensamiento ético. Sobre este terreno, diría que debo más a los anglosajones que a la filosofía continental y esto por razones bien particulares. La filosofía analítica desarrolló siempre un análisis ético considerable [...] La filosofía de los *speech acts* no es sustituto de una ética, es la exigencia de una ética. Es lo que encuentro en la filosofía de la acción [...] Es sobre la presión y desafío de Levinas que tuve que plantearme el problema: ¿es la ética una alternativa a la ontología? Me resisto

<sup>78</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 1001.

<sup>79</sup> P. Ricoeur. *El discurso de la acción*, p. 26. Cf. R. Kearney (editor). *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Sage Publications, Londres, 1996; A. Martínez Sánchez. "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", en *Isegoría*, (2000), núm. 22, pp. 207-227; J. B. Thompson. *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, capítulo 4: "Problems in the analysis of action", pp. 115-150.

fuertemente a la idea según la cual la ética ofrecería las respuestas para terminar con la metafísica. Pienso, al contrario, que la ética está fuertemente enraizada (*enracinée*) en la tradición ontológica, más precisamente en otra ontología que la ontología de la sustancia: está enraizada en una ontología del acto. La idea de que la metafísica del acto pueda servir de base a una ética es una idea por la cual me inclino fuertemente.<sup>80</sup>

¿Por qué el análisis de los *speech acts* son el preámbulo de la ética pero no la ética misma? Esto es analizado puntualmente por Ricoeur en un texto publicado en 1986. La noción de “regla constitutiva” de John Searle no implica una ética y esto queda claramente expuesto en el caso de la promesa, ya que la regla de cumplir lo prometido no es ni buena ni mala, sino éticamente neutra ya que es evidente se pueden hacer promesas inmorales.<sup>81</sup> Las reglas constitutivas del lenguaje son semejantes a las de los juegos, pero la ética sólo adviene precisamente cuando se trata de llevar a la práctica dichas reglas. La promesa, desde la perspectiva de la teoría de los actos de habla, no conlleva ninguna obligación, sólo expresa la manera en que uno podría vincularse en el caso de prometer algo a alguien. No se plantea la búsqueda de una fundamentación de la ética, sino señalar los distintos actos lingüísticos que se encuentran involucrados en nuestras expectativas performativas. Ante esta situación se cuestiona Ricoeur: “¿cómo pasar de la obligación constitutiva por el acto de prometer a la obligación de cumplir las promesas?”<sup>82</sup> Searle no ofrece ninguna respuesta. Ricoeur intentará subsanar esta deficiencia proponiendo un principio moral que rija el acto de la promesa desde un punto exterior a la propia dinámica de la regla constitutiva de la promesa, y lo encontrará en la exigencia del cumplimiento del deber según ha sido expuesto en la teoría de la justicia de John Rawls, en la cual las obligaciones intersubjetivas que se asumen en el ámbito de la justicia dominan en el marco individual de la promesa entre una y otra persona con lo que se garantiza el buen funcionamiento de la sociedad. Se trata de un principio de fidelidad. “A la teoría de los actos de habla pertenece la regla constitutiva, pero no el principio de fidelidad que deriva del principio de equidad desplazado de la esfera pública a la privada”.<sup>83</sup> Una promesa inmoral entra en contradicción con la estructura básica de la intencionalidad ética, pues decir “te prometo que voy a robar tu casa a la menor oportunidad” no consolida ningún vínculo con el otro, muy por el contrario señala la inconsistencia misma, desde un plano normativo, de la idea de una promesa inmoral.

La importancia de la filosofía analítica para Ricoeur queda aquí claramente expresada; la promesa se convertirá en paradigma del compromiso moral y, por ende, un aspecto fundamental de la identidad de las personas. La promesa es la ética de la iniciativa, pues ésta no significa otra cosa que la asunción de la responsabilidad de todas nuestras acciones cuya mediación lingüística queda

<sup>80</sup> P. Ricoeur. “De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, en Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz (editores). “*Temps et récit*” de Paul Ricoeur en débat. Cerf, Paris, 1990, pp. 24-25.

<sup>81</sup> P. Ricoeur. “Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l’éthique”, en P. Amselk (editor). *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. PUF, Paris, 1986, p. 93.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 102.



expresada por la promesa como palabra que me une al otro y que me obliga a mantenerme en mi identidad. "Al prometer, me obligo intencionalmente a hacer algo. Aquí el compromiso tiene el valor fuerte de una palabra que me liga. Así, diré que toda iniciativa es una intención de hacer y, en este sentido, un compromiso de hacer, es decir, una promesa que me hago silenciosamente a mí mismo y tácitamente a otro, en la medida en que éste es, si no su beneficiario, al menos su testigo. Diré que la promesa es la ética de la iniciativa".<sup>84</sup> La creencia en el actuar y el cumplimiento de lo dicho en el hacer conforman la estructura básica de lo ético. "Sólo puedo, por ello, partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy. El único punto de partida posible de una ética es esta correlación inicial entre una creencia y un acto (de un acto que se afirma, de una creencia que es la luz de un acto)".<sup>85</sup> Como se puede apreciar, la cuestión de la identidad es central para una teoría ética de inspiración tanto analítica como hermenéutica pues el sentido de las obras y las acciones radican en que sean ejercidas por un yo que se confirma en ellas. "Todo el problema de la ética nace de la siguiente cuestión: ¿qué significa *atestiguarse* para la libertad? Es tarea del hacer y no del ver. Este es todo el problema de la apropiación de la obra".<sup>86</sup> Ricoeur está recuperando aquí el concepto de ética que hereda de la tradición de la filosofía reflexiva y que bien podríamos denominar como "existencial"; concepto que le permite articular la afirmación originaria del *cogito* (*yo soy*) con el rodeo por los símbolos en los que este *cogito* se objetiva para lograr la adecuada comprensión de sí, rompiendo con el círculo de la reflexión.<sup>87</sup> "Me permitiré llamar ética a este recorrido de efectucción, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian. La ética es ese trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un 'yo puedo' primordial a la historia real donde se atestigua ese 'yo puedo'".<sup>88</sup> Evidentemente, Ricoeur sigue aquí anclado en uno de sus supuestos básicos de la tradición reflexiva, a saber, que en el origen de la ética se encuentra la libertad de yo; y sin empacho afirma: "aquí sigo siendo husserliano". El acceso al otro sólo es posible desde la afirmación de un yo que se sabe tal; no puedo atribuirle al otro ningún estatuto si no logro comprender ese atributo para mí mismo. Es la famosa comprensión del extraño como *analogon* de mí mismo. "Si yo no comprendiera lo que significa para mí ser libre, y tener que llegar a serlo efectivamente, no podría quererlo para otro [...] Si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro".<sup>89</sup> Se trata de un razonamiento que Ricoeur denomina "analogía práctica",<sup>90</sup> y que, como veremos más adelante, constituye la base conceptual de su replanteamiento y crítica de la problemática de la alteridad frente a la fenomenología levinasiana.

La recuperación de la ética vendrá seguida de la problemática de la identidad narrativa que se presenta al final del tercer tomo de *Tiempo y narración* y que en *Si*

<sup>84</sup> P. Ricoeur, "La iniciativa", en *Del texto a la acción*, p. 231.

<sup>85</sup> P. Ricoeur, "El problema del fundamento de la moral", en *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 68.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>87</sup> P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 497.

<sup>88</sup> P. Ricoeur, "El problema del fundamento de la moral", p. 70.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>90</sup> *Ibid.*

*mismo como otro* encuentra su mejor exposición en un intenso diálogo con las tesis más importantes de la filosofía analítica sobre la identidad personal. La manera en que Ricoeur intenta apropiarse de algunos elementos de la tradición analítica, indica su preocupación central: ¿cómo elaborar una reflexión sobre el yo actuante sin que ello implique una renuncia a la subjetividad del agente tal y como sucede en los trabajos analíticos sobre la temática?<sup>91</sup> La teoría analítica de la acción se fundamenta en un análisis lingüístico de las frases de acción de la forma: A hace X en circunstancias Y, que es irreducible a la lógica de la proposición atributiva S es P.<sup>92</sup> O en otros términos: la acción describe un acontecimiento (¿qué?) y no *quién* realizó tal o cual acción. "Las afirmaciones 'A es responsable de X' y 'A hizo X' no pueden tener el mismo significado; la razón de esto es que hay varios tipos de cosas de las que un hombre puede ser responsable de hecho, pero que no son cosas que él haya hecho o, inclusive, que pudiera haber hecho, como por ejemplo, cuando es responsable de lo que ocurra o de asegurarse que suceda o no suceda eso, o los acontecimientos que otras personas determinen".<sup>93</sup> Ricoeur considera que uno de los defectos más graves del análisis semántico radica en esta negativa de concebir la acción sin considerar al agente. Aquí, no importa el ¿quién?, sino el ¿qué? y el ¿por qué? El acontecimiento (Davidson) o la intención (Anscombe). La estrategia de Ricoeur consistirá en mostrar cómo la pregunta por el agente de la acción otorga consistencia a los cuestionamientos que ocupan a la filosofía analítica de la acción; sólo introduciendo la figura del agente adquiere su pleno sentido las preguntas ¿qué? y ¿por qué? Sin embargo, el aspecto más importante radica en que con la introducción del agente Ricoeur plantea el problema de la imputación moral. Vista desde la idea de "intencionalidad ética" la cuestión del agente como imputable desemboca en la exigencia de un análisis de la acción más allá de los límites conceptuales establecidos por la filosofía analítica.

El ¿quién? de la acción presenta la misma estructura triádica que el *ethos* moral. Por un lado, no es agente quien no puede designarse a sí mismo como siendo el autor responsable de sus actos. En este sentido, reencontramos los dos componentes de la estima de sí: la capacidad de obrar según intenciones y la de producir por nuestra iniciativa cambios efectivos en el curso de las cosas; es en cuanto agentes como nos estimamos a título primario. Pero por otro lado, la acción humana sólo se concibe como interacción bajo formas innumerables que van desde la cooperación a la competencia y al conflicto. Lo que se llama *praxis* desde Aristóteles, implica la pluralidad de agentes que se influyen mutuamente en la medida en que han considerado conjuntamente el orden de las cosas. Es entonces cuando el tercer componente del *ethos* interviene: no hay acción que no haga referencia a lo que se ha denominado, en la teoría de la acción, escala de excelencia [...] En este sentido las estructuras evaluativas y normativas en las escalas de excelencia son instituciones.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Ricoeur tiene presente aquí a Elizabeth Anscombe y a Donald Davidson. Cf. *Si mismo como otro*, pp. 37-74.

<sup>92</sup> P. Ricoeur. "Approches de la personne", p. 214.

<sup>93</sup> A. R. White. "Introducción", en *La filosofía de la acción*, op. cit., p. 12.

<sup>94</sup> P. Ricoeur. "Approches de la personne", p. 215. Es aquí donde hay que situar la cuestión de la promesa como un elemento normativo de la subjetividad.



La vía del análisis lingüístico, por un lado, y de la teoría de la acción, por el otro, conforman los dos aspectos básicos de la exigencia de la fenomenología hermenéutica de recurrir a la tradición analítica. Rechazando la oposición entre “explicar” y “comprender”, Ricoeur cree poder dar cuenta del sentido de las acciones de manera análoga a un texto; pero más allá de esta afirmación lo que debemos destacar son los supuestos ontológicos y epistémicos de dicha dualidad. La “explicación” remite al ámbito de la *Natur*, es decir, al mundo de los objetos físicos, en tanto que el “comprender” designa el *Geist*, el mundo de lo psíquico, de manera que la explicación supone que no hay distinción fundamental entre el mundo de los objetos y el de las producciones la conciencia humana. Frente a ello, la comprensión señala la irreductibilidad de lo humano a los esquemas de las ciencias naturales. Asumiendo los análisis de E. D. Hirsch, Ricoeur sostiene que en las ciencias humanas opera más una lógica de la probabilidad que de la verificación; domina más una visión interpretativa de las acciones que una explicativa basada en modelos nomológicos. Ricoeur se encuentra más cercano aquí, como él mismo reconoce, al Popper de *La lógica de la investigación científica* en lo que respecta al criterio de falsación. “El papel de la falsación lo desempeña aquí el conflicto entre interpretaciones rivales. Una interpretación debe ser no sólo probable, sino también más probable que otra”.<sup>95</sup> Y al igual que el texto, “también la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles”.<sup>96</sup> Se interpreta una acción en la medida en que no podemos explicar de manera definitiva su sentido; no hay ciencia de lo práctico. “Porque es imposible el conocimiento absoluto es inevitable el conflicto de las interpretaciones”.<sup>97</sup> El carácter intrínsecamente *polémico* de las interpretaciones implica renunciar a una visión esencialista de las ciencias humanas, y concebir al agente de la acción como un sujeto expuesto tanto a los efectos de la historia como a la violencia y la humillación que surge de una interacción distorsionada con los demás.<sup>98</sup> El agente es cuerpo, es decir, gozo, sufrimiento y sensibilidad, y esto pasa totalmente desapercibido a la tradición analítica.

Habría que reflexionar sobre la posición misma del cuerpo en la naturaleza: es a la vez cuerpo entre los cuerpos (cosa entre las cosas), y modo de existir de un ser capaz de reflexionar, de asumirse y de justificar su conducta. El argumento epistemológico es puramente superficial y oculta, en realidad, cuestiones muy profundas de una antropología que debe declararse. El hombre es, precisamente, quien pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, es decir, de la explicación y de la comprensión.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> P. Ricoeur. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Del texto a la acción*, p. 186. Cf. A. Velasco. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM, México, 2000, pp. 65-93.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>97</sup> P. Ricoeur. “Appropriation”, en *Hermeneutics and Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 193. Cf. T. Z. Lavine. “Paul Ricoeur and the Conflict of Interpretations”, en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, Illinois, 1995, pp. 169-188.

<sup>98</sup> P. Ricoeur. y “Ciencia e ideología” y “Hermenéutica y crítica de las ideologías” en *Del texto a la acción*, pp. 279-305 y 307-347 respectivamente.

<sup>99</sup> P. Ricoeur. “Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia”, en *Del texto a la acción*, p. 159.

El reproche que Ricoeur lanzará contra la filosofía analítica será: ¿cuál es el papel del cuerpo en la constitución de la identidad del agente de la acción? La incursión de Ricoeur en la filosofía analítica se debe a su convicción de que la fenomenología hermenéutica no tiene los suficientes elementos conceptuales para abordar los problemas a los que se enfrenta una filosofía que pretende dar cuenta de la subjetividad apelando únicamente a la tradición reflexiva.<sup>100</sup> No es la filosofía analítica en general la que presta un apoyo al respecto, sino la teoría de la acción y la semántica de la acción. Ricoeur intenta de esta manera establecer “una confrontación constructiva”<sup>101</sup> que permita “una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica”.<sup>102</sup> La incorporación de la filosofía analítica al proyecto de una “hermenéutica del sí mismo” no es el resultado de “la ambición maniática de lograr un matrimonio forzoso entre dos familias de espíritu que se han tratado poco”.<sup>103</sup> La hermenéutica del sí mismo, gracias a este rodeo analítico-descriptivo, logra “mantenerse a igual distancia del *cogito* exaltado por Descartes que del *cogito* despojado de Nietzsche”.<sup>104</sup>

La cuestión de la identidad en la obra de Ricoeur es analizada primeramente desde la perspectiva de la filosofía de la acción como el problema de la adscripción; asumiendo la pureza analítica en lo que toca a la descomposición de la proposiciones de acción, Ricoeur muestra la insuficiencia de ciertas posturas pertenecientes a esta tradición, precisamente por no poseer un marco conceptual adecuado para incluir el cuerpo propio en la red de la acción.

Se aprende a abrir una cerradura y se puede preguntar: ¿cómo se hace para abrir una cerradura? Pero no se puede preguntar: ¿cómo se hace para levantar el brazo? El ejercicio de una capacidad no puede resultar de un saber; yo no “sé” mi cuerpo cuando actúo, lo “puedo”; y esto es así porque los acontecimientos corporales que yo sé no son lo que yo hago. Es evidente cuán cerca está esto de Gabriel Marcel y Merleau-Ponty; en ambas partes hallamos la misma protesta contra la “problematización” en términos “objetivos” de una situación en la que estoy implicado prácticamente.<sup>105</sup>

La adscripción, desde el punto de vista que Ricoeur extrae del análisis conceptual de la acción, puede ser tanto de carácter lógico —como atribución de ciertas propiedades a algo y en este caso podemos hablar de un proceso de identificación— o bien como imputación, tanto en su sentido moral como jurídico. “Se puede llamar

<sup>100</sup> Un temprano ejemplo de la exigencia de vincular la filosofía analítica con la fenomenología es un escrito en el que a través de la idea de juegos del lenguaje Ricoeur trata de enriquecer los conceptos de intencionalidad y significación. Cf. P. Ricoeur, “Husserl and Wittgenstein on Language” (1967), en H. A. Durfee (editor), *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, pp. 87-95.

<sup>101</sup> P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, p. XXX.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 106. Respecto a la “alianza” entre fenomenología hermenéutica y filosofía analítica en la obra de Ricoeur cf. el excelente estudio de H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*. Karl Alber, Friburgo, Munich, 1991, último capítulo.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. XXXVII.

<sup>105</sup> P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, p. 32.

imputación al acto de considerar a un agente responsable de acciones estimadas lícitas o ilícitas".<sup>106</sup> Y será este carácter ético de la imputación lo que permite a Ricoeur realizar una crítica de las distintas posturas sobre la identidad personal en la tradición analítica. La cuestión es tratada en el escrito "El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico" (1994); Ricoeur retoma aquí algunos de los aspectos de la metafísica descriptiva de Strawson desarrollada en *Individuos*. Según esto, la respuesta a la pregunta por la adscripción ha sido respondida de tres formas distintas:

1) Nos atribuimos dos tipos de predicados, predicados físicos y predicados psíquicos (X pesa sesenta kilos, X recuerda un viaje reciente); 2) predicamos las dos clases de propiedad de la misma entidad, la persona, y no de entidades distintas, como por ejemplo, el alma y el cuerpo; 3) los predicados psíquicos son tales que guardan la misma significación, ya sean atribuidos al sí mismo o a otro diferente de sí. Estas tres reglas de "adscripción" definen conjuntamente a la persona como particular de base.<sup>107</sup>

La imputación se adscribe a un agente y como el campo de acción está ya siempre determinado por las diversas interacciones que de manera tácita se vinculan con los demás, el agente deviene "persona-responsable" del otro. "Responsabilidad": concepto clave de la filosofía de Levinas y que también juega un papel central en la ética de Ricoeur; pues mientras que en el plano jurídico la responsabilidad atañe a los daños causados en la propiedad, en el plano moral designa la obligación que tengo con el otro. Como indica acertadamente Natalie Frogneux, Ricoeur asume aquí la postura hegeliana en torno a una visión moral del mundo en la que destacan los dos aspectos básicos de la responsabilidad moral: por un lado, la obligación de actuar conforme a la ley, y, por otro, la obligación de la reparación de los daños y el castigo por la ofensa inflingida.<sup>108</sup> Ricoeur cree que el agente se torna imputable sólo en la medida en que se desborda el carácter exclusivamente jurídico de esta noción y se amplía al ámbito de la ética.

La responsabilidad no se reduce a un juicio emitido sobre la relación entre el autor de la acción y los efectos de él en el mundo; se extiende a la relación entre el autor de la acción y el que la padece, la relación entre el agente y el paciente de la acción. La idea de persona que se tiene a cargo, añadida a la de cosa a la que se tiene bajo cuidado, conduce así a un ensanchamiento que hace de lo vulnerable y frágil, en tanto que cosa sometida a los cuidados del agente, el objeto directo de su responsabilidad. ¿Responsable de qué, se pregunta? De lo frágil, tendemos a responder [...] Pero también podemos dar a este desplazamiento del objeto de la responsabilidad un origen distinto al plano moral, y esto en continuidad con la promoción de la intersubjetividad como tema filosófico mayor. Más precisamente, si se sigue a Levinas, es del otro, antes que del fuero interno, de donde procede la prescripción moral. Convirtiéndose en fuente de moralidad, el otro es promovido al rango de objeto de

<sup>106</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 88.

<sup>107</sup> P. Ricoeur. "El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico", en *Lo justo*. Caparrós, Madrid, 1999, p. 59.

<sup>108</sup> N. Frogneux. "De nouvelles composantes du concept de responsabilité", en F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur*, p. 76.

*preocupación, en la medida en que la fragilidad y vulnerabilidad es la fuente misma de la obligación. El desplazamiento deviene entonces inversión absoluta: se llega a ser responsable del daño porque, en principio, se es responsable del prójimo.*<sup>109</sup>

De esta manera la cuestión de la identidad lleva a la de adscripción y ésta, a su vez, a la de imputación; este desplazamiento de la problemática señala la necesidad de concebir la cuestión de la subjetividad desde una óptica distinta a la establecida por la tradición de las filosofías clásicas de la conciencia —el sujeto como una entidad permanente que Ricoeur llamará *identidad-ídem*—, pero también alejada de las paradojas de la tradición analítica —despojamiento del aspecto corporal y ético de la subjetividad—. La necesidad de recuperar un concepto de subjetividad alternativo se encuentra ya esbozado en su monumental obra *Tiempo y narración*. A través de una poética de la temporalidad el agente se torna *personaje* de una trama en la que la narración configura y reconfigura su identidad. Por ello sostiene Olivier Mongin que “*Si mismo como otro* no es concebible sin el análisis previo de la identidad narrativa”.<sup>110</sup>

### § 37. Las paradojas de la identidad personal

La cuestión de la identidad personal —que en el ámbito de la filosofía analítica ha encontrado a sus máximos representantes en Derek Parfit, John Perry, Sydney Shoemaker y David Wiggins, entre otros—<sup>111</sup> ha llevado en la mayoría de los casos a espeluznantes trivialidades en torno a la subjetividad y el conocimiento de sí donde la elucubración de situaciones fantásticas e inverosímiles (transplantes de cerebro parciales y totales, teletransportación, duplicación de mente, etc.), han orillado a algunos de estos autores, especialmente a Parfit, a rechazar la identidad como un problema relevante para la vida humana.<sup>112</sup> Como sabemos, la problemática de la identidad personal en la tradición analítica remite a David Hume y a John Locke. En su *Tratado de la naturaleza humana* Hume estableció el antecedente de la cuestión.

<sup>109</sup> P. Ricoeur, “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, pp. 67-68. Énfasis mío.

<sup>110</sup> O. Mongin. *Paul Ricoeur*. Seuil, Paris, 1998, p. 126.

<sup>111</sup> La bibliografía al respecto es considerable, sin embargo son de referencia obligada las siguientes obras colectivas que contienen los mejores artículos sobre la problemática: D. Kolak y R. Martin (editores). *Self & Identity. Contemporary Philosophical Issues*. Macmillan Publishing Company, Nueva York, 1991; A. Peacocke y G. Guillet (editores). *Persons & Personality. A Contemporary Inquiry*. Blackwell, Oxford, 1987; J. Perry (editor). *Personal Identity*. California University Press, Berkeley, 1975; S. Shoemaker y R. Swinburne. *Personal Identity*. Basil Blackwell, Oxford, 1984; A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. California University Press, Berkeley, 1976. Por obvias razones no realizamos aquí un análisis detallado de los interesantes aportes que la filosofía analítica puede ofrecer a la fenomenología y a la hermenéutica en lo que atañe al problema de la subjetividad. En un trabajo en curso me ocupé de ello; aquí me limito a la discusión de Ricoeur con Derek Parfit.

<sup>112</sup> D. Parfit. *Reason and Persons*. Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 255ss. Cf., en referencia al budismo en el cual Parfit encuentra una expresión de su postura, pp. 522ss.

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda nuestra vida. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable.<sup>113</sup>

La idea de un yo idéntico y constante como correlato de nuestras experiencias es aquí el objeto de la crítica de Hume; como hemos visto en los capítulos precedentes, la cuestión del yo como objeto de la reflexión es lo que constituye una de las principales tesis de las filosofías del sujeto cuya formulación paradigmática se encuentra en la filosofía kantiana. La tesis de Hume implica que la idea del yo, tal y como suele ser utilizada tanto de forma ordinaria como por la filosofía, carece de un fundamento epistémico. Reduciendo la conciencia a una mera construcción de las impresiones, Hume no pudo vislumbrar nada más allá de una postura escéptica. Sin embargo, el autor que sentó las bases filosóficas no sólo de la identidad personal sino de la cuestión de la subjetividad en cuanto tal, al grado que Étienne Balibar le atribuye la “invención de la conciencia”, fue John Locke.<sup>114</sup> Y, en efecto, es Locke quien en el capítulo XXVII del libro II de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* establece una ecuación que conformará la base teórica de las filosofías del sujeto: *identity = consciousness = self*. Es lo que Locke llama *persona*.

Y [Persona] es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que se llama *sí mismo* [...] Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que se llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional.<sup>115</sup>

La *memoria* se constituye en el criterio básico de identificación de las personas, pues a su juicio si X tiene los mismos recuerdos que Y, entonces X es Y. Este argumento va dirigido contra la metafísica de la sustancia que predomina en el planteamiento cartesiano en torno al *cogito*. En su lugar Locke concibe la identidad de la subjetividad en un “tener conciencia”. “De manera que si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough participan en esa identidad, entonces son la misma persona”.<sup>116</sup> Este es el argumento que será constante en muchos autores analíticos: si fijamos lo propio de la persona en su memoria, entonces el cuerpo se presenta

<sup>113</sup> D. Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 399.

<sup>114</sup> J. Locke. *Identité et Différence. L'invention de la conscience*. Traducción, comentarios y presentación de E. Balibar, Seuil, París, 1998.

<sup>115</sup> J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2<sup>a</sup> 1999, p. 318.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 326.

como algo irrelevante. ¿Qué es una persona? ¿Cómo saber si una persona es la misma a través del tiempo? En tanto ser capaz de reflexión sobre mi propia condición de ser pensante y de los actos que me atribuyo a mí mismo merced a la memoria, la conciencia conforma mi ser-persona, con lo que se elimina la posibilidad de atribuir la identidad a una sustancia, o en todo caso a la condición corporal —el cuerpo humano—. Locke asume resueltamente así una postura reduccionista. Las objeciones a esta postura fueron inmediatas; si la memoria se torna criterio de identidad independiente de la condición psico-física de la persona, entonces alguien que ha perdido el recuerdo de ciertos acontecimientos de su vida (alguien que por ejemplo cometió actos criminales en el pasado) ya no sería la misma persona y por ende no se le puede culpar.<sup>117</sup> También se puede objetar que el concepto de memoria presupone el de identidad pues sólo si puedo diferenciar mis recuerdos de los de otro puedo apelar a la memoria como *mía*.<sup>118</sup> Para Ricoeur la postura de Locke, a diferencia de la de Descartes donde la certeza se impone ante la duda, expresa la victoria de la identidad sobre la diferencia. “La persona para Locke es identificada únicamente por la conciencia que es el *self*, con exclusión de una metafísica de la sustancia, la cual, sin ser excluida radicalmente, es suspendida metódicamente”.<sup>119</sup> Los autores contemporáneos que se han apropiado del argumento de Locke han radicalizado sus implicaciones al grado de sostener que “la identidad no es lo que importa”.<sup>120</sup> Lo que importa es la continuidad psicológica al margen de dónde se sitúe, ya sea en un cuerpo artificial, el cuerpo de otro, un clon, un recipiente de laboratorio, etc. Esta es la línea de argumentación que han preferido autores como Derek Parfit y David Wiggins en la que el recurso a situaciones inverosímiles extraídas de la ciencia ficción da pie a innumerables *puzzles cases* sobre la identidad personal en cuya base está, como indica, Rodríguez Tirado, una ontología atomista de los fenómenos psicológicos. “La ontología de la teoría de Parfit, como la de Hume, es una ontología de átomos psicológicos y, por tanto, a pesar de que es cierto que Parfit menciona en la definición de cuasi-memoria, al requisito causal, toda la mención de este elemento ha de considerarse como algo

<sup>117</sup> “Es esta identidad personal en la que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos [...] Las leyes humanas no castigan al loco por las acciones del hombre cuerdo, ni al cuerdo por las acciones del loco, de donde se ve que se hacen de ellos dos personas; lo que en cierta forma se ratifica en algunos modos de hablar que usamos, cuando decimos de alguien que *no es si mismo*, o que está *fuera de si mismo*, frases indicativas de que quienes las emplean, o por lo menos, que quienes las emplearon por vez primera, pensaron que el *si mismo* había sufrido un cambio, y que lo que constituye al *si mismo* de la persona ya no estaba en ese hombre”. *Ibid.*, pp. 326-327.

<sup>118</sup> Esta y otras críticas sostuvieron en su momento Samuel Clarke, apelando a una metafísica sustancialista de la persona de corte platónico, Anthony Collins, defendiendo una concepción materialista del alma, Joseph Butler, polemizando con Locke y blandiendo una interesante concepción unitaria de la persona, o bien Thomas Reid, quien más que polemizar contra Locke la emprendió contra Hume en sus *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) estrictamente por su concepción del yo como una simple sucesión de impresiones. Cf. J. Perry (editor), *Personal Identity*, especialmente los capítulos 3, 5, 6, y 7. Un excelente análisis histórico-conceptual en M. J. Crabbe (editor). *From Soul to Self*. Routledge, Londres, 1999.

<sup>119</sup> P. Ricoeur. *La memoria, la historia y el olvido*, p. 136.

<sup>120</sup> D. Parfit. “Why our Identity is Not What Matters”, en R. Martin y J. Barresi. *Personal Identity*. Blackwell, Oxford, 2002, pp. 115-143.



*extrínseco* también a la continuidad psicológica que él propone: una cadena de relaciones psicológicas que se traslapan intersectadas concebidas *à la Hume*.<sup>121</sup>

David Wiggins, que se define a sí mismo como neolockeano, intentó replantear la concepción de la persona desde la idea de "clase natural" para salvar las ambigüedades del planteamiento de Locke; la palabra "persona" podría ampliarse para abarcar a las clases naturales que más se acercan a nuestra concepción intuitiva de persona que opera en nuestros juicios morales y epistémicos. Se trata de definir el alcance de la noción de persona de tal manera que se pueda ampliarla sin traicionar el sentido básico de la propuesta de Locke.

Persona es un concepto clasificatorio de segundo orden definido conjuntamente en términos de clases naturales y una especificación funcional más o menos como sigue: *x* es una persona si *x* es un animal que cae bajo la extensión de alguna clase natural cuyos miembros perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, adquieren un carácter cuando envejecen, son susceptibles de interesarse por miembros de su especie y de otras parecidas... se conciben a sí mismos como seres que perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, y así sucesivamente..., tienen, y se conciben a sí mismos como teniendo un pasado accesible de recuerdos de experiencias y de un futuro accesible de intención, etc. [...] Una persona es, entonces, un animal que tiene o es de una clase que tiene la capacidad biológica de poseer los atributos ya enumerados.<sup>122</sup>

Esta formulación, que se antoja demasiado cartesiana, coincide con la esfuerzo de limpieza analítica que en su momento realizó Daniel Dennett para obtener un concepto cognitivista de persona. Hablar de "personidad" (*Personhood*) implica definir aquellos rasgos o cualidades que deben tener todas aquellas entidades para que puedan atribuirseles la cualidad de "persona". Dennett señala un aspecto que es dejado de lado por los análisis de Parfit: la relación entre la noción metafísica y la noción moral de persona que el propio Locke estableció de manera implícita en su *Ensayo* y que tendrá eco tanto en Leibniz como en Kant. ¿Es condición para ser responsable la idea de persona? ¿Es gracias a la autoconciencia el que la persona sea un concepto normativo? Este parece ser un supuesto básico para muchos planteamientos desde Leibniz hasta Rawls; Dennett va a distinguir así seis características que posee o debería poseer una persona:

1. Es un ser racional.
2. Se le atribuyen estados de conciencia.
3. Adopta una postura hacia sí misma (reflexividad).
4. Puede atribuir esta condición a otros.
5. Es capaz de comunicación verbal.
6. Posee conciencia.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> A. Rodríguez Tirado. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. IIF, UNAM, México, 1987, p. 228.

<sup>122</sup> D. Wiggins. "Locke, Butler and the Stream of Consciousness", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*, p. 161.

<sup>123</sup> D. Dennett. "Conditions of Personhood", en *ibid.*, pp. 177-179.

El análisis de Dennett saca a la luz un aspecto que se encuentra ambiguamente planteado en Parfit, Shoemaker y Wiggins: el carácter intrínsecamente normativo de la noción de persona.<sup>124</sup> Pero, recordemos, esto no es nada nuevo, pues ya en Kant y en Leibniz encontramos expresadas de manera sintética estas características de la persona.<sup>125</sup> Y como en el caso de Ricoeur, es la idea de responsabilidad de los actos lo que lleva a Dennett a fusionar la figura metafísica y normativa de persona. La postura de Dennett no es una excepción en el amplio paisaje analítico en torno a la identidad personal; Robert M. Adams, en un sólido ensayo, muestra la necesidad de plantear, contra la postura reduccionista de Parfit, la cohesión de la identidad personal para sostener coherentemente el sentido de la ética.<sup>126</sup> Charles Taylor y Bernard Williams plantean, desde estrategias distintas pero finalmente coincidentes en la intención con la postura de Adams, la imposibilidad de comprender la cuestión de la identidad personal al margen de sus connotaciones éticas.<sup>127</sup> En este punto es Williams quien, al igual que Ricoeur, encuentra en la promesa un ejemplo de cómo una filosofía que torne irrelevante la identidad de las personas no puede hacerse de un andamiaje normativo sólido.<sup>128</sup> Pero será en un ensayo titulado "Identidad personal e individuación" donde Williams se acercará más a los planteamientos de la fenomenología y la hermenéutica en torno a la identidad: "defenderé que la omisión del cuerpo escamotea todo el contenido a la idea de la identidad personal".<sup>129</sup> Junto a la unidad del cuerpo debe plantearse la unidad de la persona desde una perspectiva distinta al reduccionismo extremo de Parfit; este es el argumento que blande Christine M. Korsgaard desde una tradición que se define a sí misma como kantiana: es necesario aceptar la unidad de la conciencia para plantear sin contradicciones la idea de autonomía y responsabilidad del agente moral.<sup>130</sup>

Don Ihde ha sostenido que las distintas maneras de tratar la identidad personal en la tradición analítica y fenomenológica radican en sus recursos culturales. Parfit se inspira en la literatura de "ciencia ficción" mientras que Ricoeur recurre a la ficción narrativa;<sup>131</sup> sin duda hay mucha diferencia entre una obra de Isaac Asimov y una de Thomas Mann en lo que ha contenidos y figuras

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>125</sup> I. Kant. *Antropología en sentido pragmático*, § 1; G. W. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 273.

<sup>126</sup> R. M. Adams. "Should Ethics be More Impersonal", en J. Dancy (editor). *Reading Parfit*. Blackwell, Oxford, 1997, pp. 251-289.

<sup>127</sup> C. Taylor. "Responsibility for Self", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*, pp. 281-299.

<sup>128</sup> B. Williams. "Persons, Character and Morality", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*, p. 203.

<sup>129</sup> B. Williams. *Problemas del yo*. IIF, UNAM, México, 1986, p. 23.

<sup>130</sup> "Suppose Parfit has established that there is no deep sense in which I am identical to the subject of experiences who will occupy my body in the future. I will argue that I nevertheless have reasons for regarding myself as the same rational agent as the one who will occupy my body in the future. *These reasons are not metaphysical, but practical*". C. M. Korsgaard. "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", en R. Martin y J. Barresi (editores). *Personal Identity*, p. 168. Énfasis mio. Un análisis muy completo de la cuestión lo desarrolla D. M. Rosenthal. "Unity of Consciousness and the Self", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. 103 (2003), núm. 3, pp. 325-352.

<sup>131</sup> D. Ihde. "Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths", en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, p. 95.



narratológicas se refiere; una cosa es *ciencia* ficción, y otra muy distinta *relatos* de ficción. “Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre el sí y el mundo”.<sup>132</sup> El uso distinto de la ficción imaginativa en cada tradición literaria nos podría explicar la radical diferencia entre Parfit y Ricoeur en su tratamiento de la identidad personal. “Reservo el término de ficción para aquellas creaciones literarias que ignoran la pretensión de verdad inherente al relato histórico”.<sup>133</sup> Puede darse cierta equivalencia entre “configuración” y “ficción” de manera que la narración implica, gracias a este recurso a la ficción, una construcción nueva de sentido que sola descripción no permite.<sup>134</sup>

Así pues, no es sólo una dimensión importante entre otras, la que se ha omitido de esta forma, sino toda una problemática, a saber, la de la *identidad personal*, que sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana. Para llenar este importante vacío, me propongo de nuevo poner sobre el tapete la teoría narrativa, no ya en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se ha hecho en *Tiempo y narración*, sino en la de su aportación a la constitución de sí.<sup>135</sup>

Es precisamente la postura reduccionista que plantea la identidad de las personas desde el criterio de la permanencia en el tiempo, lo que lleva a Ricoeur a dejar el ámbito de la filosofía analítica para volver al de la hermenéutica y, concretamente, a la teoría de la identidad narrativa como punto de inflexión entre el la descripción del análisis lingüístico (pragmático y semántico) al de la prescripción ya presente en la narración; por ello ha sostenido Peter Kemp la tesis de una “ética narrativa”.<sup>136</sup> Y en efecto: a pesar de que la problemática de la identidad narrativa aparece en la década de 1980, su lugar en la obra de Ricoeur es central ya que en ella se sintetizan sus estudios anteriores dedicados a la teoría de la acción en la filosofía analítica cuya confrontación con la fenomenología hermenéutica le habían llevado, como en el caso de Elizabeth Anscombe y Anthony Kenny, a una recuperación de la teoría aristotélica del actuar. “Aristóteles es a la vez el padre del método fenomenológico y del análisis lingüístico aplicado al actuar”.<sup>137</sup> La red conceptual de la acción, recuperada en *Sí mismo como otro* bajo la denominación de una dialéctica entre descripción, narración y prescripción, es retomada en *Tiempo y narración* precisamente en el momento en el que los planteamientos de la filosofía analítica en

<sup>132</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, pp. 149-150. Énfasis mio.

<sup>133</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Siglo XXI, México, 1995, p. 377.

<sup>134</sup> P. Ricoeur. “Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et récit*”, en *Études phénoménologiques*. Núm. 11: “Paul Ricoeur: temporalité et narrativité”. Ousia, Bruselas, 1990, pp. 29-40.

<sup>135</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 107.

<sup>136</sup> P. Kemp. “Ethics and Narrativity”, en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*, pp. 371-394. En una línea de reflexión similar, Ted Klein planteó la pertinencia de una “ética hermenéutica”: “The Idea of a Hermeneutical Ethics”, en *ibid.*, p. 349-366. Compartiendo la intención, Ricoeur señala en su respuesta que la ética puede ser hermenéutica en la medida en que busca la mejor comprensión de los actos y las intenciones de los agentes, cf. *ibid.*, p. 367.

<sup>137</sup> P. Ricoeur. *El discurso de la acción*, p. 136.

torno a la intención, el actuar y la identidad personal llegaban a su límite: el papel aparentemente irrelevante que juega el cuerpo y lo vivido, pues como lo muestra, por ejemplo, la obra de Parfit a través de los llamados *puzzling cases*, la subjetividad es concebida de una manera tal que no cabe la distinción propuesta por Ricoeur entre una identidad *ipse* y una identidad *idem*.<sup>138</sup>

Ricoeur ha reconocido en Derek Parfit "al adversario —¡no al enemigo ni mucho menos!— más temible para mi tesis de la identidad narrativa".<sup>139</sup> La estrategia que Ricoeur va plantear contra los planteamientos reduccionistas de Parfit será mostrar, al igual que Korsgaard, Taylor y Williams, que sólo el recurso a la unidad de la persona puede resolver las aporías tanto conceptuales como prácticas en la que desembocan los planteamientos de Parfit. "La teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar".<sup>140</sup> En 1984 Derek Parfit publica en la editorial de la Universidad de Oxford una obra paradigmática en muchos aspectos: *Personas y razones*. En ella realiza uno de los esfuerzos intelectuales contemporáneos más sistemáticos para mostrar que la cuestión de la identidad no es relevante para la vida humana. Recurriendo a Locke y al pensamiento budista, Parfit sostiene que "la identidad personal no es lo que importa".<sup>141</sup> Ricoeur sintetiza de la siguiente manera la estrategia de Parfit:

Parfit combate las creencias de base subyacentes al uso de los criterios de identidad. Por una razón didáctica, podemos descomponer en tres series de aserciones las creencias ordinarias relativas a la identidad personal; la primera concierne a lo que debemos entender por identidad, a saber, la existencia separada de un núcleo de permanencia; la segunda consiste en la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; la tercera anuncia que la cuestión planteada es importante, para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral. La estrategia de Parfit consiste en desmantelar, una tras otra, estas tres series de aserciones que están más superpuestas que yuxtapuestas, desde la más manifiesta a la más articulada.<sup>142</sup>

Nuestra idea de identidad personal carga con una herencia conceptual que la liga a una concepción sustancialista de la persona; pero podemos concebir estados psicológicos sin que ello implique el recurso a un supuesto "yo". "Las llamadas

<sup>138</sup> Ricoeur distingue, en la definición de "identidad", entre *idem* e *ipse*. El primer término expresa una idea "dura" de identidad como lo "mismo" (*sameness*), mientras que el segundo señala una concepción de identidad más fluente (*selfhood*). La identidad-*idem* consiste en una identidad numérica, cualitativamente idéntica y permanente en el tiempo sin interrupción en su continuidad espacio-temporal (cf. D. Wiggins. *Sameness and Substance*. Blackwell, Oxford, 1980). La identidad *ipse* implica una noción de *mismidad* determinada por deseos, creencias, etc., pero que pese a ello se afirma, da testimonio de sí a través del carácter y el mantenimiento de la palabra, lo que Ricoeur ha llamado, como hemos visto, la "atestación". Cf. J. Greisch. "Témoignage et attestation", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris, 1995, pp. 305-326.

<sup>139</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 126.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>141</sup> D. Parfit. *Persons and Reasons*, p. 225.

<sup>142</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 127.

verdades subjetivas no requieren de ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento particular puede ser auto-referencial".<sup>143</sup> Podemos describir la vida subjetiva de las personas en términos totalmente impersonales. La forma en que Parfit busca dar respaldo a sus argumentos es recurriendo a un considerable número de casos problemáticos en los que se muestra que la identidad no se sostiene, al menos no en su versión subjetiva. La teletransportación, la fisión o división por trasplante de hemisferios cerebrales, son los ejemplos predilectos de Parfit. Thomas Nagel, en un lúcido ensayo, ha mostrado las perplejidades que esta última situación plantearía a nuestra concepción de la identidad personal, pues según Nagel, pueden existir dos personas en un mismo cuerpo y en ello no hay contradicción alguna. Lo sorprendente del ensayo de Nagel es que en ningún momento se plantea las implicaciones normativas de esta situación y, si en todo caso, debemos seguir llamando persona a alguien en cuyo cerebro habitan dos entidades distintas.<sup>144</sup> La continuidad psicológica sería, aparentemente, el único criterio para definir la identidad de las personas, y si esto es así, no hemos avanzado nada desde Locke. Bernard Williams ha planteado una objeción a este tipo de razonamientos de Parfit: pese a los posibles cambios psicológicos a los que puedo ser sometido, por ejemplo, el borrar mi memoria para no sentir dolor, o el implantar recuerdos de otra persona en mi mente para soportar ciertas pruebas, ello no implica que no sea mi cuerpo el que sufre el dolor, esto es, no puedo separar de la noción de identidad personal el cuerpo o la mente, ambas constituyen mi yo. Y esto no implica aceptar un dualismo mente-cuerpo; se indica con ello la *unidad estructural* de la persona desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica. Parfit, coherente con su legado lockeano, afirma: "La existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí".<sup>145</sup> La identidad de la persona queda finalmente reducida al cerebro, en tanto que centro de las actividades intelectuales, mientras que el cuerpo no es tomado como elemento constitutivo de la formación de la identidad. "La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio".<sup>146</sup> Frente a una postura en la que se busca renunciar a cualquier criterio de identidad —"Mi tesis es que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal" sostiene paradójicamente Parfit—,<sup>147</sup> Ricoeur sostiene que la pura descripción no basta. Ante el reduccionismo de Parfit, que comparten con ciertas variaciones otros autores como Johnston, Mackie y Nagel,<sup>148</sup> debería plantearse en qué medida el recurso a situaciones como las que plantean estos autores apelando a la ciencia ficción contribuye a aclarar la situación. Ricoeur es consciente de la importancia de esta estrategia. "La literatura de la identidad personal está llena de invenciones de este tipo: trasplante de cerebro, bisección, duplicación de

<sup>143</sup> D. Parfit. *Persons and Reasons*, p. 252.

<sup>144</sup> T. Nagel. "La bisección del cerebro y la unidad de la conciencia", en *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000, pp. 246-273.

<sup>145</sup> D. Parfit, *op. cit.*, p. 211.

<sup>146</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 129.

<sup>147</sup> D. Parfit. *Persons and Reasons*, p. 217.

<sup>148</sup> L. Johnston. "Human Beings", en *Journal of Philosophy*, 84 (1987), núm. 2, pp. 59-83; J. L. Mackie. *Problemas en torno a Locke*. IIF, UNAM, México, 1988, pp. 240-250; T. Nagel. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996, pp. 45-98.

hemisferios cerebrales, etc., por no hablar de casos ofrecidos por la observación clínica de desdoblamiento de la personalidad".<sup>149</sup> Los *puzzling cases* tienen como finalidad mostrar lo problemático o aporético de las tesis a defenderse; todos los ejemplos a los que recurre Parfit van encaminados a cuestionar nuestra percepción común y corriente sobre la identidad personal. Pero, y este es el punto importante, todos los ejemplos rompen con la idea de unidad estructural de la persona recurriendo a una transfiguración de lo humano en la cual el cerebro o la memoria pueden ser identificados sin más con la persona. Se trata, como indica correctamente Ricoeur, de una descripción de la persona en la que ésta ha sido despojada, merced a una ontología del acontecimiento sin agente y a una epistemología de la descripción impersonal, de toda relevancia. Aquí no existe identidad *ipse* únicamente una identidad *idem* que por la vía de una continuidad causal, sea ésta física o psíquica, sobrevive. Ricoeur responderá al reto que implica la postura de Parfit mostrando, a través de una comparación entre ciencia ficción y ficción literaria, que la identidad no sólo es un acto de identificación, sino la asignación de determinaciones temporales que se configuran por medio de una historia que involucra tanto a otras personas como recuerdos, añoranzas, expectativas, proyectos, hábitos, etc.<sup>150</sup>

Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión del sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología. En las experiencias de bisección, de trasplante, de reduplicación, de teletransporte, el cerebro representa el ser humano en cuanto manipulable. De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 132. Como ejemplo tomemos el siguiente pasaje de de Parfit. "I enter the Teletransporter. I have been to Mars before, but only by the old method, a space-ship journey taking several weeks. This machine will send me at the speed of light. I merely have to press the green button. Like others, I am nervous. Will it work? I remind myself what I have been told to expect. When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up at what seems a moment later. In fact, I shall have been unconscious for about an hour. *The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact states of all my cells. It will then transmit this information by radio. Travelling at the speed of light, the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up*". *Persons and Reasons*, p. 199. Énfasis mio.

<sup>150</sup> P. Ricoeur. "Self as Ipse", en B. Johnson (editora). *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures*. Basic Books, Nueva York, 1993, pp. 103-119.

<sup>151</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 150.

Importa la sobrevivencia, pero sólo si sé que *yo* sobreviviré. Pero Parfit puede despachar sin problemas este criterio desde el momento en que su ontología de la persona no tiene ninguna función el concepto fenomenológico de "cuerpo propio" merced a la tesis reduccionista que defiende. "A mi entender, lo que la tesis reductora reduce no es sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (*the experiences*, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio. La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio".<sup>152</sup> La relevancia de esta problemática para la ética es clara: si *mi* identidad no importa, mucho menos la del *otro*. "Es en este punto donde la teoría narrativa, instada a enfrentarse a las interrogaciones de Parfit, será invitada a explorar su frontera común con la teoría ética".<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 137.

Toda la ética nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía.

P. Ricoeur

*El problema del fundamento de la moral*

### § 38. Repensando la subjetividad. Identidad narrativa y hermenéutica del sí

La identidad narrativa, a través de la identidad del *personaje*, puede mostrar cómo se configura miméticamente por medio de la trama una identidad no reducible a elementos puramente causales; “la operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad”.<sup>1</sup> El yo es un indexical por el cual definimos un agente que se le atribuye una acción o intención, pero también una capacidad de autodesignación y de imputación.<sup>2</sup> “La perspectiva de la primera persona es constitutiva de la misma conciencia”.<sup>3</sup> En la utilización del pronombre personal se designa tanto una existencia insustituible como un acontecimiento individualizado por la historia. La narración ofrece aquí los elementos para pensar de manera distinta la identidad: desde una dialéctica entre ipseidad y mismidad totalmente ausente en el paisaje analítico. El espacio abierto por esta dialéctica permite introducir una concepción de la identidad de las personas que no quede limitada por las aporías de Parfit. Además, la concepción de la narración que Ricoeur toma de autores como Greimas y Propp, le permite sostener que junto a la dimensión simbólica de la acción también existe una dimensión ética. “Ricoeur es en este punto claro: la acción no puede ser éticamente neutra porque la dimensión ética es una parte de la acción, la *Poética* de Aristóteles asigna cualidades

<sup>1</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 141.

<sup>2</sup> H.-N. Castañeda. “Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self. Ascription View of Believing”, en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*, pp. 143-179. D. Zahavi. *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological Investigation*, pp. 3-13.

<sup>3</sup> N. Eilam. “The First Person Perspective”, en *Proceedings and the Aristotelian Society*, 95 (1995), núm. 1, pp. 52-53.

éticas a los personajes”.<sup>4</sup> La diferencia entre filosofía analítica y hermenéutica radica, como hemos indicado, en la función que ejercen la ciencia ficción y la ficción literaria para establecer casos límite de identidad personal.

En el vocabulario de la semiótica de Greimas, tener una historia es poder pasar por una serie de transformaciones actanciales. En el cumplimiento de este rol, el *yo* es tratado como un agente, para decir mejor, como un actante; es aquel que hace. De hecho, hemos anticipado, sin señalarlo, este sujeto del hacer. Si, en efecto, decir es hacer, aquel que habla es un hacedor de discurso; como hacedor de discurso, es un actante. Es en este nivel donde se plantea, en términos fuertes, el problema de la *identificación*. El actante se identifica por su *hacer*. En este aspecto todas las modalizaciones del hacer registradas por la semiótica narrativa importan a este proceso de identificación: lo que *yo puedo* hacer, lo que *yo quiero* hacer, lo que *yo sé* hacer, lo que *yo debo* hacer; en síntesis, todo lo que expresan las expresiones modales designan indirectamente el hacer del actuante, precisamente modalizándolo. Finalmente, en el recorrido del *poder hacer*, del *saber hacer*, del *querer hacer*, del *deber hacer*, se despliega una historia.<sup>5</sup>

El nivel prescriptivo junto al narrativo constituyen lo que a mi juicio conforma el núcleo de la hermenéutica del sí: la unidad analógica del actuar humano. Entre la autodesignación del sujeto hablante, el obrar del agente de la acción o la imputación moral de la acción, no hay una oposición, sino una unidad analógica que otorga sentido a una ontología del actuar humano. Por ello es que la identidad narrativa continúa la interrogación que Ricoeur establece como guía de su hermenéutica del sí: ¿quién?, es decir, ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién es moralmente responsable? De manera que el resultado más importante de *Tiempo y narración* es el concepto de identidad narrativa como unión de historia y ficción. “El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*”.<sup>6</sup> Esta identidad debe ser comprendida como una categoría práctica.<sup>7</sup> “Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? [...] Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida”.<sup>8</sup> De manera que el conocimiento de sí es, según la expresión que Ricoeur toma de la *Apología* de Sócrates, el fruto de una vida examinada. “En lugar del *yo* atrapado por sí mismo nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos en la tradición literaria.

<sup>4</sup> V. Balaguer. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Eunsa, Pamplona, 2002, p. 212.

<sup>5</sup> P. Ricoeur. “Individuo e identidad personal”, en *Sobre el individuo*. Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 85. Cf. P. Ricoeur. “La grammaire narrative de Greimas”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 389-421.

<sup>6</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*, p. 997.

<sup>7</sup> H. I. Venema. *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, p. 96.

<sup>8</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*, p. 997.



Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa”.<sup>9</sup> La historia narrada señala, o mejor dicho, designa el *quién* de la acción y en la medida de ello, la identidad del *quién* sólo puede ser una identidad narrativa. Las estructuras narrativas inherentes a la experiencia humana de la temporalidad configuran horizontes de significación en las que situamos nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. “La narratividad no es un dispositivo explicativo, sino que actualmente constituye el camino hacia nuestra experiencia de las cosas”.<sup>10</sup> Coincidiendo con Johnson y Ricoeur, Donald E. Polkinghorne concibe la narratividad como una forma de “producción de sentido” (*meaning making*) que nos permite organizar nuestra experiencia en una unidad significativa que posibilita una interpretación del sí mismo y de sus actos; es decir, el mundo es un mundo de significados que se estructuran narrativamente.<sup>11</sup> Ambrosio Velasco ha expresado con precisión lo propio de la postura narrativa de Ricoeur en los siguientes términos: “Ricoeur sustenta su hipótesis principal de que la explicación nomológica no puede sustituir a la interpretación de las narraciones, sino que tan sólo puede ser un componente en la estructura narrativa. El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido”.<sup>12</sup>

Como ya hemos indicado, la “fenomenología hermenéutica de la persona” se encuentra estructurada en cuatro estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética, cuyo suelo común es proporcionado por la analogía del actuar (*agir*) humano expresado en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir, en la que la ética es identificada con el *ethos* en un sentido muy próximo a Aristóteles. A este concepto de ética, que opera de manera implícita en *Tiempo y narración*, opondrá Ricoeur el concepto de “moral” entendiendo con él la normatividad de carácter universal propia de las éticas formales de cuño kantiano. Así, el concepto ricoeuriano de *ethos* se instala en la tradición de la filosofía práctica aristotélica, en concreto, en la idea de vida buena (*euzoia*) o de vida verdadera.<sup>13</sup> De ahí que Ricoeur hable de una “feliz coincidencia”<sup>14</sup> entre su obra y la de Alasdair MacIntyre, tanto en lo tocante al tema de una recuperación de la tradición aristotélica frente a las éticas formales como a la importancia que le da MacIntyre a la noción de “unidad narrativa de una vida” y, por ende, a la idea de “tradición” como concepto hermenéutico en el cual la identidad se constituye en torno a prácticas, obras, creencias, etc., que ofrecen unidad y sentido a la vida tanto de un individuo como de una comunidad.<sup>15</sup> “Si mi

<sup>9</sup> P. Ricoeur. “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, p. 58.

<sup>10</sup> M. Johnson. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 11.

<sup>11</sup> D. E. Polkinghorne. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. State University of New York Press, Albany, 1988, p. 36. Cf. C. O. Schrag. *The Self After Postmodernity*, capítulo I, pp. 11-41.

<sup>12</sup> A. Velasco. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, p. 87.

<sup>13</sup> Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, I, 8, 1098 b. Gómez Robledo traduce: “vida dichosa”.

<sup>14</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 160.

<sup>15</sup> “Y la unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo. De ahí que, así como la exposición de los cambios y fragmentaciones de la moral que acompañaron al alba de la modernidad [...] cada etapa de la emergencia de las visiones típicamente modernas acerca de los juicios morales fue acompañada por la correspondiente etapa de emergencia de los conceptos típicamente modernos del yo, parecidamente ahora, al definir el concepto premoderno de virtud que me ocupa, ha sido



vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada".<sup>16</sup> La noción de identidad narrativa permite mediar entre la descripción y la prescripción, pues ella plantea la cohesión de una persona a lo largo de acontecimientos que, en su conjunto, conforman la que llamamos una *vida*,<sup>17</sup> sin caer en las distintas paradojas que la filosofía analítica plantea en torno a la identidad personal, pues si ésta "fuera una ficción, nuestras prácticas existenciales naufragarían".<sup>18</sup> Con la intencionalidad ética —definida por Ricoeur como el "deseo de una vida realizada, con y para otros, en instituciones justas"—<sup>19</sup> se presenta la articulación entre la identidad narrativa, cuya expresión ética es la estima de sí, y la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada a través de las instituciones. La tesis de la filosofía reflexiva en torno a la raíz de la ética, a saber, llevar a su plenitud nuestra existencia, encuentra en la obra de Ricoeur un lugar situado antes de lo normativo y lo formal, es decir, el *deseo* de realizar una vida plena y feliz es la expresión originaria de la persona en la que la búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la norma moral. Sólo hay sujeto responsable en la medida en que éste es capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar intencionalmente. Aquí las perplejidades planteadas por las aporías de la identidad personal llegan a su límite: la ética. "La identidad ética requiere de una persona responsable de sus actos. Precisamente en relación con esta capacidad de imputación, se puede afirmar que las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física".<sup>20</sup> En otros términos: ¿podemos plantear coherentemente un sí mismo en el plano ético si en el plano narrativo ya se ha disuelto? "¿Cómo decir a la vez: '¿Quién soy?' y '¡Heme aquí!'"<sup>21</sup>

La hermenéutica del sí intenta de esta manera situarse en una vía distinta a la inevitable, aparentemente, alternativa que plantea la fenomenología y la hermenéutica actual: o Heidegger o Levinas. "La tentativa aquí propuesta será la de escapar [*sauver*] a otra ontología que la rechazada por Levinas, pero distinta también a la desarrollada por Heidegger. En este sentido hay que decir: ni Levinas, ni Heidegger".<sup>22</sup> Frente a la ontología heideggeriana, Ricoeur propone la larga ruta de la comprensión como relación de un sí mismo con lo otro de sí que, frente a Levinas, no es una alteridad absoluta que constituye al yo como subjetividad, sino que se trata del otro que sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética y, por ello, forma originariamente parte de la identidad del sí, de ahí la estrecha relación que Ricoeur establece entre estima de sí y solicitud, pues, a su juicio, "no

---

preciso decir algo sobre el concepto concomitante de yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración". A. MacIntyre. *Tras la virtud*, pp. 253-254.

<sup>16</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 160.

<sup>17</sup> "La personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative d'une vie". P. Ricoeur. "Approche de la personne", p. 219.

<sup>18</sup> H. J. Adriaanse. "Mienneté et moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p. 11.

<sup>19</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 204.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>22</sup> P. Ricoeur. "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 381.

pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”.<sup>23</sup> No se trata de la identidad como un acto puro de reflexión, sino de un testimonio de sí a través de las obras y los actos. Ricoeur intenta mostrar que tanto la ontología de Heidegger como la ética de Levinas, coinciden finalmente en un punto: tratan de acceder a la problemática de la subjetividad sin mediación alguna y la ontología que propone Ricoeur se deriva precisamente de su lectura crítica de Heidegger y Levinas. “Como Charles Taylor lo señala en sus *Philosophical Papers*, el hombre es un animal que se interpreta a sí mismo. Pero esta autointerpretación no es simple, ni directa; ella adopta el camino sinuoso de la apreciación ética de nuestras acciones”.<sup>24</sup> A esto lo llama Ricoeur, como ya habíamos indicado, la estima de sí, concepto íntimamente relacionado con el de atestación y que finalmente lleva a la fenomenología del sí o fenomenología hermenéutica de la persona hacia la ontología. ¿Qué ontología es la que supone dicha hermenéutica? Ricoeur indica en el séptimo estudio de *Sí mismo como otro*: “En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico.”<sup>25</sup> La evidencia que surge de este conflicto de las interpretaciones a un nivel práctico tiene como trasfondo los distintos proyectos de vida buena, y como modelo de reflexión la *phrónesis*, pero hay que tener en cuenta que para Ricoeur, igual que para el joven Heidegger, la filosofía práctica de Aristóteles contiene una ontología más que una ética, de modo que las distintas expresiones que conforman el universo conceptual de la ética aristotélica pueden ser reintroducidas en el marco de una ontología en la que vida humana se define como un actuar, y en concreto como una unidad analógica de este actuar humano.

La atestación nos permite distinguir dos modos de identidad: *ipse e idem*, pero ahora se trata de ver en ellos no únicamente una distinción entre una constelación de significados y otra, sino entre dos modos de ser, de ahí que se hable del “compromiso ontológico de la atestación”. Esta ontología, que llamaré *analógica* ¿escapa a la vía directa de la comprensión de sí propuesta por Heidegger y a la crítica radical a toda ontología llevada a cabo por Levinas?<sup>26</sup> La problemática a la que apunta la hermenéutica del sí a través de sus implicaciones éticas es la manera de ser en que la subjetividad puede definirse después de la aceptación de las críticas a la evidencia del *cogito*. Se trata, como lo ha señalado con gran énfasis Jean Greisch, de situar este *cogito hermenéutico* en el actual horizonte postmetafísico.<sup>27</sup> Esto quiere decir: ¿puede la hermenéutica del sí volver a la ontología después de la crítica masiva a la metafísica (Heidegger), o bien de la crítica ética a la ontología de la identidad (Levinas)? Para Ricoeur esta tarea no solamente es posible sino que es necesaria,<sup>28</sup> pues, en primer lugar, para él la crítica a la metafísica llevada a cabo por

<sup>23</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 186.

<sup>24</sup> P. Ricoeur. “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, p. 394.

<sup>25</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 185.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 330-334.

<sup>27</sup> J. Greisch. *Le cogito herméneutique. L’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien*, pp. 51ss.

<sup>28</sup> “La nécessité intérieure qui, à moi, m’a guidé, ce sont plusieurs choses —et c’est à vous de voir si ça ressemble ou non à ce que font les autres, moi je ne suis pas bon juge. La première, c’est le caractère inépuisable des philosophies du passé. Sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au tee introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique”. “De la volonté à l’acte. Un

Heidegger y sus epígonos, es una crítica unilateral que bajo la noción de “metafísica de la subjetividad” pretende despachar todas las problemáticas que encierran las distintas filosofías del sujeto. Si aceptamos el análisis heideggeriano con sus lapidarios resultados, no se podría llevar a cabo el intento de reactivar una posible ontología —ontología analógica— que diera cuenta de los distintos modos de ser del actuar humano.

Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el sistema mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos con sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.<sup>29</sup>

De ahí la necesidad de situarse, en lo que toca a las implicaciones éticas de la hermenéutica del sí, fuera de la alternativa que plantean Heidegger y Levinas: una ontología sin ética o una ética sin ontología. La confrontación con el pensamiento de la alteridad de Levinas se hace, en este punto, inevitable. El debate gira en torno al estatuto ético de la subjetividad humana como pone en evidencia el intercambio epistolar que figura al inicio de esta investigación. Algunos especialistas, tanto en la obra de Levinas como en la de Ricoeur,<sup>30</sup> se han ocupado del tema pero a mi juicio se limitan a señalar una serie de lugares comunes en torno a sus obras pasando de largo lo que está planteándose: la posibilidad de pensar la subjetividad al margen de toda determinación ontológica y conceptual siendo la ética, por sí misma, la candidata adecuada para determinar el sentido mismo de lo humano. “Que la ética se despliega fuera del campo de la ontología, es la convicción que anima la obra entera [de Levinas]”.<sup>31</sup> Ricoeur, como hemos visto hasta ahora, rechaza esta alternativa, pues para él la ética señala nuestro enraizamiento en una ontología del acto y la potencia cuya expresión no entra en modo alguno en conflicto con la crítica que Levinas dirige a la ontología de la identidad. Pero, por otro lado, también rechaza cierta concepción de la alteridad que plantea Levinas en la que no

---

entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, en Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz (editores). “*Temps et récit*” de Paul Ricoeur en débat, p. 22. Cf. P. Ricoeur. “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, p. 398.

<sup>29</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 330.

<sup>30</sup> S. Elbaz. *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur*. Kimé, Paris, 1996; Ch. de Bauw. “Comment le sujet se comprend-il? Une discussion entre Levinas et Ricoeur”, en *L’envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, pp. 142-177; P. L. Bourgeois. “Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence”, en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, pp. 109-126; R. A. Cohen. “Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas”, en *ibid.*, pp. 127-160; M. I. Wallace. “The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas”, en J. Wall, W. Schweiker y W. D. Hall. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, pp. 80-96.

<sup>31</sup> P. Ricoeur. “Emmanuel Levinas, penseur du témoignage”, en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, p. 97.

cabe concebir ninguna dialéctica entre un sí mismo y un otro que sí; no olvidemos que en diversas partes de su obra, como hemos tenido ocasión de mostrar, Ricoeur rinde tributo a Levinas precisamente por destacar que la alteridad del otro es tanto constitutiva del sí mismo como lo que posibilita la cuestión ética propiamente dicha. Esto es patente en su caracterización de la postura de Levinas en *Sí mismo como otro* que es situada en la dialéctica entre ipseidad y alteridad. La alteridad no es algo que se agrega exógenamente a la ipseidad sino que conforma parte de su estructura ontológica; afirmando su filiación husserliana, Ricoeur sostendrá que la alteridad no debe reducirse a la “alteridad del otro”, pues su carácter es polisémico y es lo que permite que se plantee un “sí mismo como otro”.<sup>32</sup> El otro es, pues, *analógico*; esto queda claramente expresado en un ensayo dedicado al problema de la intersubjetividad en Hegel y Husserl de 1977. En él Ricoeur muestra la importancia de lo analógico —que eleva aquí a principio trascendental— para dar cuenta del otro y, en general, de las estructuras intersubjetivas que constituyen el sentido del mundo. Pasar del *ego* al *alter ego* no plantea la exigencia de una comprensión del otro que se sitúe en una ontología de la identidad como sostiene Levinas.

El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equivoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es *análogo*. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de *yo* a *tú*, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales. Este trascendental regula el razonamiento jurídico tanto como la imputación moral de la acción a un agente considerado como un autor. No es un razonamiento empírico, sino un principio trascendental [...] La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son *igualmente* *yo*es [...] Aquellos que yo conozco y los que no conozco son también yo como yo. El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano (*l'homme est mon semblable, même quand il n'est pas mon prochain, surtout quand il est mon lointain*). (Emmanuel Levinas lo diría mejor que yo). La analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogos.<sup>33</sup>

Siguiendo este esquema analógico, en *Sí mismo como otro* Ricoeur va a analizar la cuestión de la alteridad desde su perspectiva polisémica, esto es, mostrando que la alteridad no se reduce sólo a la presencia del otro sino que también designa: 1) la alteridad como pasividad con respecto al cuerpo propio y cuyo importancia ya ha destacado el análisis husserliano sobre la síntesis pasiva;<sup>34</sup> 2) la alteridad como experiencia de lo *extraño*,<sup>35</sup> y 3) la alteridad como hetero-afección (relación *Bewusstsein-Gewissen*).<sup>36</sup> En el primer aspecto son fundamentales las investigaciones que ha realizado Michel Henry en torno a una nueva ontología de la carne y una

<sup>32</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 352.

<sup>33</sup> P. Ricoeur. “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, en *Del texto a la acción*, p. 271. Cf.

<sup>34</sup> A. Montavont. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, pp. 209-272.

<sup>35</sup> D. Franck. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, pp. 150-157.

<sup>36</sup> D. Zahavi. *Self-Awareness and Alterity*, pp. 110-137.

fenomenología material como crítica interna del proyecto husserliano de fundarse en la sola evidencia *cognitativa*; la obra de Didier Franck —*Carne y cuerpo*— indica desde su mismo título la exigencia de tomar la fenomenología genética como guía de una reconsideración del legado husserliano en torno a la alteridad para poder determinar las “capas” de extrañidad en la que se asienta la subjetividad. “La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas [...] en una palabra: ella es el origen de toda ‘alteración de lo propio’”.<sup>37</sup> La presencia del otro es coextensiva a mi propia encarnación, pues el cuerpo adquiere su estatuto ontológico sólo en la medida en que su sentido se teje en las redes intersubjetivas de significación en la cual no soy únicamente un yo sino un otro para otro. Así, como la propuesta de Ricoeur en *Si mismo como otro* está definida conceptualmente por tres momentos que se refieren al uso gramatical del pronombre personal y a sus implicaciones de frente a una dialéctica entre identidad y alteridad: “el uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre sí y el otro distinto de sí”.<sup>38</sup> Siguiendo la sugerencia de José María Rubio Ferredes,<sup>39</sup> podríamos sintetizar la cuestión en el siguiente cuadro:

Delineaciones gramaticales	Delineaciones hermenéuticas
Análisis de los usos del “se” y del “sí”	Rodeo reflexión / análisis
Desdoblamiento <i>idem</i> / <i>ipse</i>	Dialéctica “mismidad” / “ipseidad”
Correlación “sí mismo” / “otro	Dialéctica “ipseidad” / “alteridad”

Y es precisamente en este punto donde el posible debate con Levinas se torna evidente; y digo “posible” porque a mi juicio no hay que considerar sus posturas como antagonicas, sino como complementarias. Ambos buscan definir en un espíritu muy husserliano las determinaciones fundamentales de la subjetividad; Levinas cree encontrarlas en una radicalización de la fenomenología hacia el ámbito de la alteridad del otro. Ricoeur sostiene frente a ello un acceso mediatizado, es decir, hermenéutico, a dicha alteridad. Como lo ha indicado de Bauw, ambos autores critican la reflexión como un acceso al autopoicionamiento del sujeto,<sup>40</sup> pero ¿cuál es el papel que juega la reflexión hermenéutica o de segundo grado en la obtención de un campo conceptual para pensar la alteridad como un componente constitutivo del sí mismo? Para Levinas la reflexión es incapaz de aprehender al otro, pues “la alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el otro, como accedo a ella. Accedo

<sup>37</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 360. Sobre la cuestión de la fenomenología “estática” y “genética” cf. E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hua XIV, pp. 40ss. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hua XI, pp. 336-346.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>39</sup> J. M. Rubio Ferredes. “Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur”, en P. Gómez García (coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000, p. 283.

<sup>40</sup> Ch. de Bauw. *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, p. 142.

al otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para *reflexionar* sobre sus términos”.<sup>41</sup> Levinas sitúa ambiguamente al yo entre una identidad *idem* y una identidad *ipse*, pues concibe la identidad del yo como inalterable, incapaz de comunicarse con lo otro de sí. “La razón que habla en primera persona no se dirige al otro, sostiene un monólogo”.<sup>42</sup> Se sostiene así una interpretación de la identidad más cercana a los sistemas del idealismo alemán que a la propia fenomenología husserliana. “Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones”.<sup>43</sup> ¿Es esta postura opuesta a la de Ricoeur? Ya habíamos subrayado que para Levinas, a diferencia de Ricoeur, el “yo no es un otro”.<sup>44</sup> Pero el yo es identidad y en ella radica su responsabilidad. Es aquí donde podemos situar más que un conflicto una afinidad entre nuestros autores. Pues más allá de lo correcto o incorrecto que pueda haber en la interpretación de la alteridad levinasiana que realiza Ricoeur, lo que es indudable es que la coloca en una lógica de la radicalización que niega toda mediación analógica. “Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica [Mismo y Otro] ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya, con E. Levinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación de sí a la responsabilidad”.<sup>45</sup>

El núcleo del argumento de Ricoeur consiste en saber si podemos, desde una perspectiva husserliana, con la que ambos autores dialogan, aceptar la primacía de la alteridad del otro en la constitución del sí. Ricoeur niega dicha primacía pues ella implicaría que en el yo no hay ninguna iniciativa —a nivel reflexivo— o ninguna síntesis —a nivel pasivo—. Entre el yo y el otro no hay superioridad, hay co-determinación, pues la reflexión sólo es posible desde lo otro de sí; de igual modo la comprensión se tornaría absurda desde la perspectiva de una identidad dura como la que plantea Levinas. La disimetría que se introduce con la analogía (sí mismo *como* otro) implica un proximidad con los demás. Es aquí donde presenta el más grande reto para una hermenéutica del sí el pensamiento heterológico de Levinas.

Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de E. Levinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los “grandes géneros”, lo Mismo y lo Otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de Emmanuel Levinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad del Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en E. Levinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto

<sup>41</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 140.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>44</sup> E. Levinas. “Fuera del sujeto”, p. 168.

<sup>45</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 367.



común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado.<sup>46</sup>

¿Podemos identificar la *ontología analógica* que Ricoeur nos propone con “una filosofía del poder [...] que no cuestiona el Mismo”?<sup>47</sup> En la medida en que se acepta del análisis intencional el recurso a la representación, la concepción del otro estará siempre sometida a una neutralización que es propio de todo saber. Incluso la propia traslación analógica queda situada bajo la égida de la teoría. Ricoeur señala aquí, como ya hemos visto en el capítulo III, la profunda afinidad que une en este punto a Levinas con Kant. “En un sentido, en efecto, Levinas rompe con la representación, como Kant sustrae la razón práctica del reino de la razón teórica”.<sup>48</sup> Sustrayéndose a toda relación, la alteridad levinasiana mantiene un “efecto de ruptura” que impide al yo vincularse con el otro: separación radical en el que la inconmensurabilidad se plantea como una exigencia más que como un obstáculo. El tema de la asignación, de la responsabilidad ilimitada por el otro, lo que Levinas llama el rehén, constituye el punto culminante de esta propuesta en la que el recurso a términos como “traumatismo”, “obsesión”, “hemorragia”, etc., conforman el arsenal semántico para expresar una relación que no obstante no desea plantearse como relación. “Terrorismo verbal” en el cual la subjetividad sólo puede afirmarse disolviéndose en el otro.<sup>49</sup>

La ipseidad dentro de la pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener [...] La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros.<sup>50</sup>

Desde una postura en la que la fenomenología se renueva éticamente a partir de la experiencia humana del profetismo,<sup>51</sup> Levinas concibe al sí mismo como sujeto en tanto que es responsable por el otro. Subjetivación del sujeto por pura hetero-afección. Y es aquí donde encontramos un desplazamiento en la filosofía de Levinas en la que en aparente contradicción con los desarrollos anteriores a *De otro modo que ser*, concibe al yo como otro de sí. “Yo es otro’, pero sin la alienación de Rimbaud, fuera de todo lugar, en sí, más acá de la autonomía propia de la auto-afección y de la identidad que reposa en sí misma”.<sup>52</sup> Rechazando que la ipseidad pueda ser concebida desde una dialéctica entre un sí mismo y otro que sí, Levinas concibe un yo “sin identidad”, puramente heterológico; la unicidad del yo “sólo es posible

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>47</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*, p. 70.

<sup>48</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 374.

<sup>49</sup> P. Ricoeur. *Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 23.

<sup>50</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 183.

<sup>51</sup> M. C. Srajek. *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Duquesne University Press, Pennsylvania, 2000, capítulo 3: “Agency. Ezekiel: Fragmented Subjectivity”, pp. 90-109.

<sup>52</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 188.

dentro de la obsesión por el otro”.<sup>53</sup> ¿Puede surgir de esta situación sin elección un sí mismo capaz de iniciativa y, por ende, de estima de sí? ¿Es el traumatismo un impedimento para la consolidación de una subjetividad ética o, como cree Levinas, es la condición de posibilidad para su instauración? Ricoeur en este punto eleva un cuestionamiento al pensamiento de Levinas: ¿puede plantearse una heterología pura de la subjetividad? ¿No se cancela a sí misma esta pretensión?<sup>54</sup> El estatuto reflexivo del sí mismo señala los límites que un pensamiento de la alteridad radical no debe franquear a riesgo de convertirse en un discurso totalmente equívoco.

Con otras palabras, ¿no es preciso que la voz del otro que me dice “no matarás” sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del “¡Heme aquí!” al nominativo del “Aquí estoy”? Finalmente, para mediatizar la apertura del Mismo hacia el Otro y la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, ¿no es necesario que el lenguaje aporte sus recursos de comunicación, por tanto de reciprocidad, como lo atestigua el intercambio de pronombres personales, tantas veces evocado en los estudios anteriores, el que refleja un intercambio más radical, el de la pregunta y de la respuesta en el que las funciones se invierten continuamente? En una palabra, ¿no es preciso que una dialógica superponga la relación de distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el otro que enseña?<sup>55</sup>

El radicalismo de la postura de Levinas queda emblemático expresado en un pasaje de sus *Cuatro lecturas talmúdicas*: “El respeto por el extranjero y la santificación del nombre del Eterno forman una extraña igualdad y todo lo demás es letra muerta”.<sup>56</sup> Asumiendo las críticas de Francis Jacques,<sup>57</sup> Ricoeur cree que sólo rechazando el carácter dialógico de la subjetividad Levinas puede pretender una heterología pura; Ricoeur sostiene un dialogismo analógico frente a la concepción levinasiana del sujeto en la que éste es pura pasividad y nada de iniciativa. ¿Será que esta concepción de la ética y del sujeto es producida por la negativa de Levinas de situar el sentido y la significación en un marco ontológico? Pues hacer del otro mi prójimo es mostrar que no sólo es otro, sino que es un sí mismo como yo: él y yo podemos ser iguales sin ser idénticos, somos análogos. Por ello, entre Husserl y Levinas no hay contradicción alguna. Se trata de un movimiento que va del yo al otro y del otro al yo, es decir, no hay identidad como tampoco alteridad sin mediaciones. Desde una perspectiva hermenéutica no se puede sostener ni una identidad ni una diferencia puras; y en este pequeño espacio entre lo unívoco y lo equívoco se sitúa la ética.

Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>54</sup> M. Haar. “L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme”, en C. Chalier y M. Abensour (directores). *Emmanuel Levinas. Cahier de l’Herne*, pp. 525-538.

<sup>55</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 378.

<sup>56</sup> E. Levinas. *Quatre lectures talmudiques*. Minuit, Paris, 1968, p. 61.

<sup>57</sup> F. Jacques. *Différence et subjectivité*, pp. 141-189.



supuestamente capaz de decir “yo”. ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?<sup>58</sup>

### § 39. Las implicaciones ético-políticas de la hermenéutica del sí

Lo determinaciones éticas de la hermenéutica del sí han sido puesto de relieve por Ricoeur en los estudios VII, VIII y IX de *Sí mismo como otro*; si el reto para una hermenéutica que intenta ofrecer una teoría del sujeto que no entre en contradicción con el legado de la tradición reflexiva fue reduccionismo de Parfit y la heterología pura de Levinas, en el ámbito de sus implicaciones ético-políticas el contrincante más poderoso es el neokantismo contemporáneo en su figura más emblemática: John Rawls. Ya desde mediados de la década de 1980 Ricoeur comienza un lento pero constante diálogo con la obra de Rawls; esta situación hay que entenderla como parte de un ambiente —el francés— poco receptivo a la filosofía política anglosajona y al impacto tardío que provocó la *Teoría de la justicia* en el pensamiento ético y político continental, dominado aún por los vástagos de las escuelas estructuralistas y marxistas. Creo que hay fundamentalmente dos motivos para explicar esta situación: el primero, de carácter más circunstancial, fue la traducción al francés de la principal obra de Rawls después de dieciséis años de haber sido publicada.<sup>59</sup> Esta situación se refleja, ante todo, en los trabajos realizados en Francia desde entonces hasta inicios de los años noventa en torno a Rawls; en ellos predomina un gran desconocimiento de los desarrollos posteriores de la propuesta de Rawls a partir de la crítica tanto comunitarista como liberal a las principales tesis de su teoría de la justicia; ejemplo de ello son dos publicaciones: el volumen monográfico de la *Revue de métaphysique et de morale* de 1988 titulado “John Rawls. Le politique”, y la obra colectiva *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls* que centran sus análisis exclusivamente en *Teoría de la justicia*.<sup>60</sup> El segundo motivo, más importante a mi juicio, es la falta de interés tanto de la filosofía continental como de la filosofía anglosajona por entablar relaciones fructíferas. Pese a ello, desde hace ya algunas décadas los esfuerzos por hacer coincidir dos tipos de análisis filosófico representativos de ambas posturas, a saber, la fenomenología y el análisis lingüístico, por parte de autores como Apel, Austin, Ryle o Tugendhat, han ido disminuyendo las distancias y las indiferencias sobre la posibilidad de encontrar entre la filosofía “insular” y la filosofía “continental” algo más que oposiciones.<sup>61</sup> El caso de Ricoeur es, al respecto, único en el ámbito francés. Desde mediados de los años setenta las referencias a filósofos en lengua inglesa es cada vez más constante

<sup>58</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 379.

<sup>59</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1971; *Théorie de la justice*. Seuil, Paris, 1987. *Teoría de la justicia*. FCE, México, 1979, <sup>2</sup>1995.

<sup>60</sup> “John Rawls. Le politique”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 93 (1988), núm. 1; varios autores. *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. Seuil, Paris, 1988.

<sup>61</sup> Al respecto cf. el colectivo *La philosophie analytique*. Cahiers de Royaumont, Paris, 1962, con colaboraciones de Austin, Hare, Quine, Ryle, y Strawson. Cf. R. Cobb-Stevens. *Husserl and Analytical Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.

en su obra; el interés de Ricoeur por la obra de Austin, Danto, Davidson, Parfit, Searle, Strawson, entre otros, se debe, como hemos visto, a su convicción de que la fenomenología y la hermenéutica no tiene los suficientes elementos conceptuales para abordar los problemas a los que se enfrenta una filosofía que busca dar cuenta de la cuestión de la subjetividad apelando únicamente a la tradición de la filosofía reflexiva. Frente a la llamada “vía corta” operada por Heidegger en su analítica existencial respecto al quién del “ser-en-el-mundo”, Ricoeur intenta establecer los alcances de una fenomenología comprendida hermenéuticamente a través de la “vía larga” proporcionada por el análisis y la descripción según lo muestra el carácter polisémico de la pregunta por el quién del sí mismo. Dicha hermenéutica debe responder a las siguientes preguntas que se derivan del cuestionamiento por la subjetividad: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es moralmente responsable? Estas interrogantes constituyen la estructura general de *Sí mismo como otro*. La pregunta ¿quién habla? depende de una filosofía del lenguaje comprendida en el doble aspecto de una semántica y una pragmática. La pregunta ¿quién actúa? depende de una filosofía de la acción. La tercera pregunta, ¿quién narra?, plantea el problema de la identidad personal, cuestión que ya tratada bajo el título de “identidad narrativa” en el tercer volumen de *Tiempo y narración*.<sup>62</sup> La cuarta pregunta, ¿quién es moralmente responsable?, constituye el tercer momento de la estructura compleja del sí mismo: la *prescripción*. Si las anteriores preguntas hacen referencia a la *descripción* y a la *narración*, la pregunta por el sujeto moral es, a mi juicio, el centro de la propuesta filosófica de *Sí mismo como otro*; tanto así que Ricoeur ha llamado a esta sección de la obra una “pequeña ética” (*petite éthique*) que trata de explicar “las determinaciones éticas y morales de la acción relacionadas respectivamente con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio”, es decir, las dimensiones éticas y morales del “sujeto a quien la acción, buena o no, hecha por deber o no, puede ser *imputada*”.<sup>63</sup> La ética de Ricoeur no toma el concepto de autonomía como guía sino el de imputabilidad;<sup>64</sup> ello responde al planteamiento teleológico de su propuesta que busca resituar a la moralidad en el contexto de los deseos y sentimientos; desde esta base afectiva los proyectos de vida buena se articulan y promueven una justicia institucional.

Las implicaciones éticas de la fenomenología hermenéutica son claras para Ricoeur desde su primera gran obra original, *Lo voluntario y lo involuntario* de 1950, así como en *Finitud y culpabilidad* de 1960. La dimensión teleológica de la acción y el carácter del sujeto como agente responsable de sus actos son cuestiones que han sido abordadas desde una perspectiva claramente opuesta a las éticas de cuño kantiano y en favor de las éticas del bien, especialmente de la aristotélica.<sup>65</sup> Esta concepción de la ética se acerca a las posturas neoaristotélicas y comunitaristas que partiendo de una recuperación de las críticas románticas a Kant —especialmente la de Hegel— atacan la supuesta vaciedad de una ética centrada exclusivamente en los

<sup>62</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, pp. 997-1002.

<sup>63</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. XXXI.

<sup>64</sup> P. Ricoeur, “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, pp. 49-74.

<sup>65</sup> P. Ricoeur, “The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?”, en A. Phillips Griffiths (editor), *Contemporary French Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 99-111.

aspectos deontológicos y formales de la moral.<sup>66</sup> La recuperación de la ética aristotélica en la tradición hermenéutica continental no se remonta a los años ochenta, como en el caso de la filosofía anglosajona:<sup>67</sup> desde los años veinte la preocupación por incorporar la ética de Aristóteles a una crítica radical de las últimas expresiones de la filosofía trascendental predominante por entonces — neokantismo y fenomenología— fue el objetivo central de Heidegger, tanto así que en la actualidad, y gracias a la publicación de los cursos ofrecidos por entonces en Friburgo (1919-1923), se puede sostener con seguridad que su obra más importante e influyente, *Ser y tiempo*, es una radicalización de la *Ética Nicomaquea* del Estagirita.<sup>68</sup> No es extraño, por tanto, que en algunos de los discípulos más destacados de Heidegger, como H.-G. Gadamer y H. Arendt, se opere una recuperación de Aristóteles.<sup>69</sup>

El carácter voluntarista de la conciencia esbozado en la obra de 1950 utilizando el análisis eidético husserliano —incorporado posteriormente a una hermenéutica de los símbolos en la que la subjetividad se define por medio de un rodeo reflexivo a través de las estructuras intencionales latentes en la cultura y en la sociedad— lleva a Ricoeur a rechazar la idea de un sujeto trascendental como depositario del sentido desde el punto de vista epistemológico, o como autolegisador ajeno a su contexto (ser nouménico) desde el punto de vista práctico. De ahí que nuestro autor piense que una de las tareas inmediatas de una hermenéutica del sí mismo —aspecto en el que coincide con Charles Taylor— sea dar cuenta de la génesis de la identidad moral del sujeto, génesis que sólo puede ser explicada si se considera su carácter reflexivo, es decir, determinando el papel de mediación que cumple la interpretación de los símbolos culturales y la interacción con los demás en virtud del lenguaje y otros códigos sociales compartidos. Ricoeur tomó seriamente la afirmación de Robert Nozick respecto a que “ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen”.<sup>70</sup> Y en efecto, la teoría de la justicia esbozada por Rawls en su obra de 1971 es considerada por Ricoeur como la expresión más elaborada de un neokantismo que, apegado a su legado deontológico y liberal, considera el análisis de la justicia en una sociedad democrática desde la óptica de un procedimentalismo formal. La intención de Ricoeur no es tanto señalar las deficiencias de la teoría de la justicia de Rawls, sino mostrar aquellos elementos que son compatibles con su propia propuesta.

<sup>66</sup> C. Taylor. *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, 1989; S. Benhabib. *Critique, Norm and Utopia*. Columbia University Press, Nueva York, 1986. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales existe ya una amplia bibliografía pero siguen siendo indispensables al respecto: M. Sandel (editor). *Liberalism and Its Critics*. Blackwell, Oxford, 1984; S. Mulhall y A. Swift. *Liberals & Communitarians*. Blackwell, Oxford, 1996; D. Rasmussen (editor) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. MIT Press, Boston, 1990.

<sup>67</sup> Una visión completa de la interpretación anglosajona de la ética aristotélica puede consultarse en A. O. Rorty (editora) *Essay's on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley, 1980.

<sup>68</sup> Cf. el capítulo V de la presente investigación.

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer. “Hermenéutica como filosofía práctica”, en *La razón en la época de la ciencia*. Alfa, Barcelona, 1981, pp. 59-81; A. MacIntyre. *Tras la virtud*, pp. 185-206. Sobre la postura de Gadamer ante la obra de MacIntyre cf. “Ethos und Ethik”, en *Gesammelte Werke*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, tomo III, 1987, pp. 350-374.

<sup>70</sup> R. Nozick. *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE, México, 1988, p. 183.

En la ética kantiana la oposición entre felicidad y deber queda sin resolverse; mientras que en el ámbito de la moralidad existen reglas objetivas acerca de lo que *debemos* hacer, no hay reglas de conducta objetivas para la consecución de la felicidad. Esta situación, propia de toda ética deontológica y formal, no encuentra tampoco una respuesta en la obra de Rawls en la medida en que éste supone un esquema kantiano en la construcción de su teoría de la justicia.

La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de los fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales.<sup>71</sup>

Para Ricoeur el deontologismo kantiano es insuficiente cuando intenta ofrecer criterios éticos sustantivos, pues dado su formalismo hace abstracción del contexto, es decir, de la tradición cultural que es la que otorga, en última instancia, el sentido a las acciones. Podemos apreciar que Ricoeur no nos dice, en este punto, nada nuevo: estas diatribas eran lanzadas por Hegel oponiendo una eticidad concreta a la moralidad kantiana hace ya bastante tiempo. El contextualismo ético de Ricoeur es evidente, pues al aceptar la crítica hermenéutica a la filosofía trascendental, no puede rechazar la tesis, que se sigue de dicha crítica: son las determinaciones históricas, lingüísticas, culturales, económicas, etc., las que definen el sentido del mundo en general. A partir de esta tesis el problema que Ricoeur quiere resolver con Rawls y contra Rawls es determinar la efectividad que pueda tener una teoría de la justicia elaborada a partir de un procedimiento formal como es la postulación de una situación ficticia y el recurso a un contrato original para explicar el surgimiento de una sociedad sin que intervenga ninguna noción de bien sustantiva.<sup>72</sup> “La definición de bien es puramente formal. Establece, simplemente, que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos de máximo valor”.<sup>73</sup> Ricoeur considera que la argumentación de Rawls presenta en este punto una circularidad entre “nuestras convicciones bien ponderadas” y los principios de la justicia. Partiendo de la tesis heideggeriana sobre la historicidad del “ser-en-el-mundo” y de la consecuente pre-comprensión de la estructuras intencionales que constituyen el horizonte cultural propio, Ricoeur cree poder identificar los principios de justicia de Rawls con una pre-comprensión ética que ofrece los elementos mínimos para construir una situación en la que queden plasmadas nuestras convicciones sobre la justicia; en esto radica la circularidad del argumento de Rawls: se trata, pues, de un círculo hermenéutico.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, p. 241.

<sup>72</sup> P. Ricoeur. “Le cercle de la démonstration”, en *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris, 1990, p. 225.

<sup>73</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, p. 385.

<sup>74</sup> En este sentido podríamos decir, con Theo de Boer, que la ética narrativa o ética hermenéutica que nos propone Ricoeur “n’est pas productive. C’est une rationalisation des intuitions éthiques déjà existantes. Dans le langage hermèneutique on peut parler d’une explicitation des préjugés ou des

Por “pre-comprensión” de lo justo y de lo injusto, entiendo algo así como la Regla de Oro que fue formulada por los rabinos del primer siglo, en el Sermón de la montaña, y por algunos moralistas de la edad helenística: “no hagas a otro lo que detestarías que te hicieran a ti”. Me arriesgo a decir que, separado del contexto de la Regla de Oro, la regla del *maximin* retrocedería de un planteamiento categórico a uno simplemente prudencial propio de todo *bargaining game*. En última instancia, nuestro sentido de la justicia no es intuitivo, sino más bien está instruido y educado por una larga historia cultural de origen judío y cristiano, al igual que griego y romano, que preserva la caracterización ética de la regla del *maximin* en situación de incertidumbre.<sup>75</sup>

El régimen de circularidad que afecta a la teoría de la justicia de Rawls es propio de todas las grandes teorías morales, jurídicas y políticas, pues la filosofía moral no parte desde la nada, sino que justifica y racionaliza las convicciones morales más comunes.<sup>76</sup> Cabe indicar aquí una gran similitud entre este planteamiento de Ricoeur y el sostenido por MacIntyre en *Tras la virtud* respecto a la naturaleza histórica de las máximas kantianas.

En la filosofía moral de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral *obligan* a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión. Kant, por supuesto, no tiene la menor duda sobre *qué* máximas son efectivamente expresión de la ley moral; los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen que esperar que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó por un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional.<sup>77</sup>

Sin embargo, la principal crítica que dirige Ricoeur a la teoría de la justicia de Rawls se ubica a otro nivel. Si la finalidad del sujeto es vivir una vida buena —enmarcada en el contexto intersubjetivo de una convivencia mediada por instituciones justas—, entonces es necesario, antes de abordar cualquier cuestión relativa a lo justo, a lo bueno y a lo legal, distinguir apropiadamente entre *ética* y *moral*. “Reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”.<sup>78</sup> Este tema es analizado

---

précompréhensions [...] La tâche de la philosophie n'est pas d'inventer et de fonder, mais d'éclaircir et de justifier”. “Identité narrative et identité éthique”, en Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p. 54.

<sup>75</sup> P. Ricoeur. “Le cercle de la démonstration”, p. 229.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>77</sup> A. MacIntyre. *Tras la virtud*, p. 65.

<sup>78</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 174.

en un artículo publicado en 1990: "Ética y moral"; en él Ricoeur plantea la articulación entre dos perspectivas que han sido consideradas antagónicas: la aristotélica (teleológica) y la kantiana (deontológica). Su intención es mostrar: "1) la primacía de la ética sobre la moral [es decir, la superioridad del punto de vista teleológico respecto al deontológico]; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a conflictos prácticos".<sup>79</sup> Hay que recuperar la noción aristotélica de *phronesis* o "sabiduría práctica" en la medida en que sólo la deliberación puede salvar con un éxito relativo el conflicto que nace de la confrontación entre diversos proyectos de vida buena. Es lo que nuestro autor llama lo "trágico de la acción" cuyo mejor ejemplo en la *Antígona* de Sófocles.<sup>80</sup> "Para hacer frente a esta situación se requiere una *sabiduría práctica*, sabiduría referida al juicio moral en situación, y para la cual la convicción es más decisiva que la regla misma. Dicha convicción no es, sin embargo, arbitraria, en la medida en que recurre a las fuentes del sentido ético más originario que no han ascendido a la norma".<sup>81</sup> Esta situación podemos incluso encontrarla en el mismo planteamiento rawlsiano de los bienes sociales primarios. Definirlos abre un espacio de conflicto en tanto que su cualificación depende de significaciones y estimaciones diversas. En este punto Ricoeur se siente más cercano a Michael Walzer pues a través de la metáfora de "esferas" éste autor señala el carácter polisémico de la justicia y de los bienes sociales.<sup>82</sup> "Los conflictos no nacen sólo por el desacuerdo respecto a los bienes que distinguen estas esferas de la justicia, sino también por la prioridad que se ha de dar a las reivindicaciones vinculadas a cada una de ellas. Es a esta embarazosa situación a la que, una vez más, ha de hacer frente al sabiduría práctica".<sup>83</sup>

Así, la oposición entre el constructivismo kantiano de Rawls y el teleologismo aristotélico de Ricoeur se presenta como insuperable pues para nuestro autor el plano teleológico es el que mejor responde a la cuestión planteada por Rawls en su teoría de la justicia, esto es, el plano deontológico, que implica la idea de obligación y universalización, sólo adquiere su verdadero sentido cuando se articula con el momento teleológico supuesto en los proyectos de vida buena. La profunda vinculación entre la ética kantiana y la teoría de Rawls impide a éste valorar positivamente el papel que juega el punto de vista teleológico en la consecución de una sociedad justa, pues el ataque de Rawls a las concepciones teleológicas de la ética se dirige a la versión utilitarista, la que considera, no sin razón, su gran adversaria pues en ella "el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien",<sup>84</sup> excluyendo la relevancia de una ética teleológica como la aristotélica a pesar de sostener en su *Teoría de la justicia* un "principio aristotélico".<sup>85</sup> El ataque al

<sup>79</sup> P. Ricoeur. "Éthique et morale", en *Lectures I. Autour du politique*, p. 258.

<sup>80</sup> P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, pp. 260-270.

<sup>81</sup> P. Ricoeur. "Éthique et morale", p. 267.

<sup>82</sup> M. Walzer. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. FCE, México, 1993.

<sup>83</sup> P. Ricoeur. "Éthique et morale", p. 270.

<sup>84</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, p. 36.

<sup>85</sup> "En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad", *ibid.*, p. 386.



utilitarismo es explicable si consideramos que la idea de autonomía y persona moral son algunos de los muchos elementos kantianos presentes en su propuesta.<sup>86</sup> Esta crítica de Ricoeur coincide de manera general con una argumentación que en su momento ofreció Michael Sandel contra Rawls. En *El liberalismo y los límites de la justicia* Sandel atribuía a Rawls el mantener una concepción metafísica de la persona, concepción que se encuentra arraigada en toda la tradición liberal que parte de Locke y Kant. En la descripción de la persona moral dada por Rawls subsiste el sujeto trascendental kantiano, sujeto descontextualizado bajo la forma de un “deontologismo de aspecto humeano”.<sup>87</sup>

Desde el punto de vista kantiano la primacía de lo justo es al mismo tiempo moral y fundacional. Se fundamenta en el concepto de un sujeto dado antes que sus fines, un concepto que se sostiene como indispensable para nuestra comprensión de nosotros mismos en tanto seres autónomos, que eligen libremente. La sociedad se ordena mejor cuando es gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular de lo bueno, ya que cualquier otro ordenamiento no lograría respetar a las personas en tanto seres capaces de elección [...] El liberalismo deontológico supone que podemos, e incluso que debemos, comprendernos como independientes en este sentido. Mi planteamiento es que esto no es posible para nosotros, y que es en la parcialidad de esta imagen de nosotros mismos donde se pueden encontrar los límites de la justicia.<sup>88</sup>

La íntima relación entre deontologismo y contractualismo en la teoría de la justicia de Rawls, enfatizada por Sandel, es retomada por Ricoeur pues para nuestro autor “es el primado del punto de vista deontológico sobre el punto de vista teleológico, dicho de otro modo, de lo obligatorio sobre el bien, que culmina en Kant con el principio supremo de la autonomía, entendido en sentido preciso de autolegislación”,<sup>89</sup> el que opera y determina toda la propuesta de Rawls. La justicia sería anterior a cualquier idea moral o política pues si la sociedad está conformada por una diversidad de sujetos con distintos intereses y conceptos de lo bueno, entonces se requiere de un conjunto de principios sobre lo justo que no presupongan ninguna noción de bien; de ahí la necesidad de postular una situación originaria exenta de todas aquellas motivaciones que pudieran poner en peligro su carácter imparcial. Ricoeur, al igual que MacIntyre, Sandel, Taylor o Walzer, criticará tanto la concepción moral que propone Rawls como el procedimiento que utiliza para derivarla, es decir, negará que una postura metaética pueda ofrecer criterios sustantivos, pues los principios de justicia son deducidos de tal manera que en ellos no interviene ninguna concepción de lo bueno; esto permite que la justicia adquiera

<sup>86</sup> “El utilitarismo no toma en serio la individualidad de las personas’. Estamos de acuerdo con él [Rawls] pero además agregamos que el utilitarismo no toma en serio la individualidad de las personas. Nuestra objeción no se refiere tanto a que una persona pueda sacrificar su utilidad por aumentar la de los demás, sino a que una persona sea tratada como un medio para lograr la satisfacción de la preferencia general”. D. Gauthier. *La moral por acuerdo*. Gedisa, Barcelona, 1994, p. 322.

<sup>87</sup> M. Sandel. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 28.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 23-25.

<sup>89</sup> P. Ricoeur. “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”, en *Lectures I. Autour du politique*, p. 196.

confiabilidad y universalidad pues sus principios, en virtud de hacer abstracción de las ideas de bien, no están sometidos a la contingencia y variabilidad propia de los deseos y las inclinaciones humanas. La ley moral se basa en el sujeto de la razón práctica, un sujeto con voluntad autónoma que establece sus propios fines; el hecho de que esta capacidad sea previa a la adopción de cualquier fin es lo que fundamenta la prioridad de la justicia respecto a otros valores. El sujeto esbozado aquí es previo a la experiencia, es, en términos de Kant, un ser nouménico que se define a partir del principio de la autonomía de la voluntad: “no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”.<sup>90</sup>

#### § 40. Entre Aristóteles y Kant

Sin embargo, al rechazar las ideas de bien se niega el papel que éstas juegan en la constitución de la identidad moral tanto de los individuos como de la comunidad a la que pertenecen, es decir, la noción de persona que ofrece Rawls se establece al margen de los valores sustantivos que definen el carácter y preferencias concretas de un individuo; según esto, la pertenencia del sujeto a una tradición sería irrelevante desde el punto de vista moral. El problema de qué o quién determina ciertas nociones de bien y la prioridad de unas respecto a otras al interior de una sociedad democrática en la que se busca reducir al mínimo el conflicto entre el pluralismo e igualdad —cuestión que trata de resolver Walzer diversificando la idea de justicia—, no es, pese a todo, tratado por Ricoeur con la debida amplitud. “En contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes”.<sup>91</sup> Para Ricoeur esta afirmación de Rawls es, en lo esencial, incorrecta pues el sentido de la justicia no se limita al plano moral y deontológico en que lo sitúa Rawls, sino que de hecho se puede vincular a una teleología distinta a la utilitarista: a una teleología aristotélica donde incluso cabe pensar a la justicia, como señala Rawls mismo al inicio de *Teoría de la justicia* como “la primera virtud de las instituciones sociales”.<sup>92</sup> El concepto de lo justo involucraría dos aspectos: el de lo *bueno* que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal* que indica el sistema judicial que da a la ley coherencia y derecho de restricción.<sup>93</sup> Uno revela una concepción *teleológica* y el otro una concepción *deontológica* de la vida moral y política en general;<sup>94</sup> lo justo se ubica entre ambos, por ello Ricoeur sostiene que toda cuestión relativa a la justicia sin tener en cuenta la dimensión teleológica que

<sup>90</sup> I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 101.

<sup>91</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, p. 359.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 17. Cf. P. Ricoeur. “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”, p. 201.

<sup>93</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 206.

<sup>94</sup> P. Ricoeur, “Le juste entre le légal et le bon”, en *Lectures I. Autour du politique*, p. 178.



involucran es estéril. O en otras palabras: es imposible comprender lo justo independientemente de lo bueno.<sup>95</sup>

La negativa de Rawls de considerar que las ideas de bien puedan ofrecer criterios en la construcción de los principios de justicia hace pensar a Ricoeur que entre deontologismo y contractualismo existe un vínculo necesario pero no fundamentado; esto es claro en la manera en que el propio Kant introduce la idea de contrato en la *Metafísica de las costumbres*: “el acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado, aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad, es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros de un pueblo considerado como Estado (*universi*)”.<sup>96</sup> Ricoeur se pregunta cómo se logra transitar del principio de autonomía de la voluntad sostenido en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, al contrato social por el cual se abandona esta libertad y se enajena a una instancia externa. “En otros términos: ¿cuál es la relación entre autonomía y contrato? Esta relación es presupuesta pero no justificada por Kant”.<sup>97</sup> ¿Las críticas de Ricoeur a la postura de Rawls son correctas? ¿Supone ideas de bien en la elaboración de su teoría de la justicia? Aquí se debe considerar la distinción entre lo razonable y lo racional que W. H. Sibley estableció en 1953 y que D. Richards retomó en su *A Theory of Reasons for Action* de 1971, distinción recuperada por Rawls que le permite defenderse de ciertas críticas que, como la de Ricoeur, le acusan de ignorar la dimensión teleológica de la acción del sujeto. Las cuestiones de racionalidad incluyen los objetivos del agente y la mejor forma de realizarlos, es lo que Weber llama una racionalidad teleológica;<sup>98</sup> las cuestiones relativas a lo razonable implican la valoración de los propios fines tomando en consideración las exigencias y derechos moralmente justificados de los demás.<sup>99</sup> Lo propio del ser humano es el actuar de manera razonable: entender los principios de la justicia, aplicarlos de acuerdo a los principios de la elección racional; y, a su vez, tener la capacidad para actuar de forma racional, es decir, de elaborar, evaluar y llevar a la práctica ciertas concepciones del bien. A la luz de esta distinción se torna evidente que Rawls no comprende a la sociedad desde la óptica de un holismo sociológico en el sentido de Durkheim o de un individualismo metodológico *à la* Weber. Instalándose en una tradición —por paradójico que parezca— que parte de Aristóteles, Rawls considera que el sistema social es primariamente un proceso de distribución, de manera que uno de los objetivos inmediatos de una teoría de la justicia sería ofrecer los criterios necesarios para explicar adecuadamente la estructura básica de la sociedad en términos de mecanismos de asignación de deberes y derechos, por un lado, y de distribución de bienes económicos y sociales, por el otro. Hasta aquí Ricoeur estaría

<sup>95</sup> P. Welsen. “Téléologie et déontologie: à propos du projet systématique de l'éthique chez Paul Ricoeur”, en J. A. Barash y M. Delbraccio (editores). *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, pp. 97-107.

<sup>96</sup> I. Kant. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 145-146.

<sup>97</sup> P. Ricoeur, “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”, p. 198.

<sup>98</sup> M. Weber. *Economía y sociedad*. FCE, México, 1986, § 2.

<sup>99</sup> W. H. Sibley. “The Rational versus Reasonable”, en *The Philosophical Review*, 62 (1953), pp. 554-560; D. Richards. *A Theory of Reason for Action*. Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 229-230.

de acuerdo con Rawls, pero a diferencia de éste, y siendo consecuente con su propia postura teleológica, cree que existen unos bienes humanos fundamentales inmanentes a la práctica, idea que toma de MacIntyre.<sup>100</sup> Esta postura sin duda coincidiría con la del propio Rawls al final de su *Teoría de la justicia* donde sostiene que “podemos decir que la humanidad tiene una naturaleza moral”.<sup>101</sup> Sin embargo, en los desarrollos posteriores de la teoría de Rawls, específicamente en su constructivismo kantiano, se radicalizan los aspectos hermenéuticos implícitos en ella: “la meta de la filosofía política, cuando aparece en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensan que están latentes en el sentido común”.<sup>102</sup> La situación original y los principios derivados de ella puedan ofrecer la justificación para “observar nuestro lugar en la sociedad [...] *sub specie aeternitatis*: contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales”,<sup>103</sup> son un aspecto heurístico de la teoría. Los principios de la justicia adquieren validez únicamente a la luz de lo que constituye nuestra conciencia moral y política.

Miramos, pues, a nuestra propia cultura política pública, incluyendo sus instituciones principales y las tradiciones históricas para interpretarlas, como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. La esperanza está en que estas ideas y principios puedan ser formulados con claridad suficiente como para combinarse en una concepción política de justicia que congenie con nuestras convicciones más firmemente mantenidas.<sup>104</sup>

Lo “racional” rawlsiano coincide, en términos generales, con la idea de Ricoeur respecto a que el hombre es capaz de sostener un plan de vida y de buscar los mejores medios para lograrlo; pero a diferencia de éste, para Rawls la pluralidad de las concepciones de bien que sustentan los distintos miembros de una sociedad impide considerar una única concepción de bien por encima de las demás a riesgo de recaer en una lógica utilitarista. Es aquí donde se hace necesario recurrir a la capacidad de razonabilidad de los individuos para que los principios de justicia predominen en lugar de las concepciones de bien que solamente pueden ser impuestas a través del Estado, lo que implicaría violar la integridad y dignidad de quienes no las comparten. La insensibilidad de Ricoeur respecto a este tema se debe, sin duda, a que asume un optimismo común a ciertas posturas neor aristotélicas en torno al carácter tradicional y no coactivo de las instituciones públicas: “por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.— estructura irreductible a las relaciones interpersonales [...] La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por

<sup>100</sup> P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, pp. 182ss.

<sup>101</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 523.

<sup>102</sup> J. Rawls. “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*. Tecnos, Madrid, 1986, p. 139. Cf. C. S. Nino. *El constructivismo ético*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 59-89.

<sup>103</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, p. 530.

<sup>104</sup> J. Rawls. “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en C. Gómez (editor). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Alianza, Madrid, 2002, p. 196.

costumbres comunes y no por reglas coaccionantes”.<sup>105</sup> Siguiendo a H. Arendt, Ricoeur distingue el *poder-en-común*, propio de una comunidad sustentada en un *ethos* concreto e histórico, de la *dominación*, referida a los sistemas jurídicos y organizaciones políticas. “Más fundamental que la dominación es la de *poder-en-común*”.<sup>106</sup> Podemos afirmar que en la teoría de la justicia de Rawls se presuponen ciertas concepciones de bien pero que, a diferencia de lo que cree Ricoeur, son asumidas como aspectos razonables de la teoría; dichas concepciones son:

1. El reconocimiento de ciertas necesidades básicas indispensables para realizar los proyectos de vida buena.
2. La existencia de ciertos valores a los cuales recurrir para articular un proyecto racional de vida.
3. La afirmación de la persona como fin en sí mismo.
4. Toda concepción del bien tiene que estar sustentada sobre la base de una comunidad política bien ordenada.

A la luz de lo anterior la siguiente afirmación de Ricoeur parecería no del todo acertada:

La teoría rawlsiana de la justicia es sin duda alguna una teoría deontológica en tanto que se opone al enfoque teleológico del utilitarismo, pero es una deontología sin fundación trascendental, ¿por qué? Porque es la función del contrato social derivar los contenidos de los principios de la justicia de un procedimiento equitativo sin ningún compromiso con respecto a criterios pretendidamente objetivos de justicia, so pena, según Rawls, de introducir algunas presuposiciones concernientes al bien.<sup>107</sup>

En el fondo de la postura de Rawls se encuentra la asimilación y desarrollo de la problemática de la autonomía de la voluntad a la cuestión de la legitimación de las instituciones sociales, pues es evidente el paralelismo entre el equidad rawlsiana con el *factum* de la razón práctica kantiana: si para Kant una voluntad es libre en tanto que prescinde de los deseos e inclinaciones en la determinación de sus fines, para Rawls una institución es justa en la medida en que prescinde de las nociones de bien en la formulación de los principios de justicia. El problema, como se puede apreciar, no se refiere a la primacía de lo justo sobre lo bueno, como quiere Ricoeur, sino a la cuestión de cómo *justificar* las diversas concepciones de bien al interior del procedimentalismo formal que propugna apelando a la ficción de un contrato social.<sup>108</sup>

El desacuerdo fundamental entre nuestros autores en este punto parece consistir en que para Ricoeur el procedimentalismo, merced a su talante deontológico, excluye la noción de bien en la construcción de los principios de justicia, pero lo que se excluye en realidad son las distintas nociones de bien, ya que el pluralismo y el conflicto implícitos en esta cuestión son insuperables si no se

<sup>105</sup> P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 203.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> P. Ricoeur, “John Rawls: de l'autonomie à la fiction du contrat social”, p. 202.

<sup>108</sup> F. Gaspard. “Le constructivisme de Rawls et le sens du droit”, en F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant “Le juste” de Paul Ricoeur*, p. 120.

recurre a la razonabilidad de los individuos. El punto de inflexión entre la postura de Rawls y la de Ricoeur en torno a la naturaleza de la justo radica en las concepciones de la ética que ambos sostienen.<sup>109</sup> Para Rawls la ética kantiana, estrictamente, la noción de autonomía y de persona moral, constituye el trasfondo (*background*) de la teoría de la justicia, por ello la idea de bien debe subordinarse a la de imparcialidad (*fairness*), únicamente así se puede evitar que en la construcción de los principios interfieran criterios ajenos al mismo proceso de construcción, pues para Rawls “fuera del procedimiento de construir los principios de la justicia, no hay hechos morales”.<sup>110</sup> La indudable existencia de ideas de bien en la elaboración de los principios de justicia le sugiere a Rawls la necesidad de postular unos “bienes primarios” entendiendo con ello las condiciones sociales y medios indispensables para realizar y ejercer las facultades morales y fines últimos de los miembros de una sociedad.<sup>111</sup> Sin embargo, de aquí no se sigue que las distintas concepciones de bien entren en conflicto, pues lo que designa como “interés de orden superior” — proteger y promover las diversas ideas de bien— apela a la capacidad de cooperación social de los diversos sectores de la sociedad, es decir, a la capacidad de razonabilidad de los individuos, lo que no implica, por supuesto, que se elimine la capacidad de racionalidad —promoción de un fin—, sino que entre una y otra capacidad exista una mutua complementariedad.

Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones de bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones de bien tomadas por sí solas. Lo razonable subordina a lo Racional porque los principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.<sup>112</sup>

Por ello sostendrá Rawls que “esta prioridad de lo recto sobre lo bueno es característica del constructivismo kantiano”.<sup>113</sup> Si pudiéramos caracterizar de manera general la postura ética de Ricoeur en su debate con Rawls podríamos considerar que predomina en él cierto naturalismo ético: el autorespeto y la exigencia de justicia son comunes a nuestra condición humana; en virtud de nuestra *sensibilidad* moral sabemos lo que es bueno o malo, justo o injusto, es lo que llama Ricoeur “pre-comprensión ética”. Este saber de fondo pre-temático alude a la estructura de la precomprensión del “ser-en-el-mundo” que establece la imposibilidad de una interpretación ajena al contexto social e histórico. Ricoeur ve los principios de la justicia de Rawls como una hermenéutica que hace explícitos aquellos elementos que constituyen la estructura básica de la vida moral. Esto queda claramente expresado para Ricoeur en la prioridad de la vida buena sobre la justicia, es decir, deseamos ser felices antes que cumplir con lo que dicta la norma pero entre ambos momentos hay una articulación necesaria. Pues la norma surge ante la

<sup>109</sup> Para una crítica de la lectura ricoeuriana de Rawls cf. F. Mies. “*Théorie de la justice* de Rawls selon Ricoeur. Une lecture éthique optimiste”, en *ibid.*, pp. 105-117.

<sup>110</sup> J. Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, p. 140.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 152.

exigencia de evitar la violencia sobre el otro cuando el conflicto entre visiones de vida buena es inminente. El recurso a la sabiduría práctica o juicio ético en situación constituye el núcleo de la ética ricoeuriana pues en tanto que la violencia es insuperable dada la naturaleza finita y falible del hombre, se establece un círculo hermenéutico entre ética y moral.

Es por la *violencia* por lo que es preciso pasar de la ética a la moral. Cuando Kant dice que no se debe tratar a la persona como un medio sino como un fin en sí, presupone que la relación espontánea de hombre a hombre es precisamente la explotación, inscrita en la estructura misma de la interacción humana. Con excesiva facilidad, se presenta la interacción como un enfrentamiento o como una cooperación entre agentes de igual fuerza. Lo que es preciso tener en cuenta, ante todo, es una situación en la que uno ejerce un *poder sobre otro* y donde, por tanto, al agente le corresponde un paciente, que es potencialmente víctima de la acción del primero [...] *La moral, en este sentido, es la figura que reviste la solicitud frente a la violencia y la amenaza de violencia.*<sup>114</sup>

¿Qué tan correcta es la interpretación que hace Ricoeur, no sólo de Rawls sino también de Kant? En la *Metafísica de las costumbres* Kant señala que los “saberes de fondo” únicamente brindan el aspecto subjetivo de la moralidad.

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*);<sup>115</sup> tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones de ánimo, *estéticas* pero *naturales* (*prae-dispositio*), a ser afectados por los conceptos de deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas”.<sup>116</sup>

Es evidente que, a la luz de esta afirmación de Kant, el intento de Rawls obedece al aspecto *objetivo* de la moralidad. El sentimiento moral, el amor al prójimo y demás saberes de fondo no bastan para acceder a la objetividad moral, es decir, a la fundamentación racional de los principios de justicia porque ellos se ubican a un nivel de espontaneidad natural. Ricoeur es insensible a este razonamiento pues parte de una descripción naturalista de la ética (en tanto que *deseo* de una vida buena) y únicamente introduce el deber, entendido como factor coercitivo, cuando el conflicto entre nociones de bien es patente. Podríamos acusar a Ricoeur de cometer una especie de falacia naturalista en la medida en que su interpretación de los saberes de fondo lo lleva a asignarles objetividad por el hecho de ser expresión de nuestro sentimiento espontáneo de lo ético, pero en todo caso acceder a estos invariantes humanos es tarea de una hermenéutica del sí mismo.

El problema parece consistir en que Ricoeur interpreta en términos negativos el deontologismo de Rawls. ¿En qué medida un razonamiento formal como el

<sup>114</sup> P. Ricoeur. “Éthique et morale”, pp. 263-264.

<sup>115</sup> Recuérdese que la autoestima es uno de los bienes primarios para Rawls.

<sup>116</sup> I. Kant. *Metafísica de las costumbres*, pp. 253-254.

constructivismo kantiano puede contribuir a la constitución de la identidad moral tanto del individuo como de la comunidad a la que pertenece? O en términos de Ricoeur: “se plantea así el problema de saber hasta qué punto un pacto ‘ahistórico’ puede vincular a una sociedad ‘histórica’”.<sup>117</sup> Lo importante es hacer explícitos los “saberes de fondo” que se encuentran expresados en las diversas estructuras simbólicas y culturales de nuestra tradición griega y judeo-cristiana y que son, en última instancia, la sustancia misma de nuestra identidad moral.<sup>118</sup> Así, la tarea de la filosofía política consistirá en “interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos”.<sup>119</sup> El círculo hermenéutico entre los “saberes de fondo” y nuestras convicciones bien ponderadas sería insuperable. La precomprensión sobre lo justo y lo injusto queda ejemplificada en la llamada “Regla de Oro”.<sup>120</sup> Pero es precisamente este tipo de convicciones las que trata de evitar Rawls en su constructivismo kantiano pues la Regla de Oro más que un criterio ético objetivo expresa uno subjetivo, es decir, la máxima: “No hagas a otro lo que detestarias que te hicieran a ti” responde a un imperativo hipotético y no a uno categórico y, por ende, no puede ser criterio moral, sino prudencial. Es evidente el conflicto entre nuestros autores. En la necesidad de hacer coincidir la teoría de Rawls con los resultados éticos de su hermenéutica del sí mismo, Ricoeur no advierte un factor que desde la lógica constructivista de Rawls una teoría ética y política no puede pasar por alto: los postulados de la razón práctica como ideal normativo.<sup>121</sup> Sin este presupuesto es imposible situar correctamente el círculo hermenéutico que establece Ricoeur. Tal vez sea pertinente citar la siguiente afirmación de Kant: “No se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independiente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón”.<sup>122</sup>

El constructivismo kantiano de Rawls representa un intento por sistematizar en una propuesta política la idea kantiana de un “reino de los fines” pues tanto el “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”<sup>123</sup> como la “sociedad bien-ordenada” apuntan a un ideal por *construir*. Los principios de justicia

<sup>117</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 253. Cf. “¿Es posible una teoría puramente procedimental de la justicia? A propósito de la *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en *Lo justo*. Caparrós, Madrid, 1995, pp. 75-98.

<sup>118</sup> En una conversación con Luis Villoro me indicaba la necesidad de pensar la ética, o mejor dicho, de aprender ética desde el modelo de racionalidad propuesto por los pueblos indígenas ¿No habría, entonces, que cuestionar nuestra supuesta identidad moral occidental y, por ende, sus contenidos griegos, judíos y cristianos para poder escuchar ese otro modo de pensar la existencia humana? En este punto Villoro y Dussel coinciden.

<sup>119</sup> M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 12.

<sup>120</sup> P. Ricoeur, “Entre philosophie et théologie; la Règle d’Or en question”, en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, pp. 273-279.

<sup>121</sup> Ricoeur intenta mostrar en artículo de 1995 que el esfuerzo de Rawls por alejarse del deontologismo queda reflejado en su exigencia de plantear un liberalismo *político* frente a un liberalismo *metafísico* propio de Kant y Locke. “Después de *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en *Lo justo*, p. 112.

<sup>122</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 51. Énfasis mio.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 90.



que Rawls elabora a partir de la postulación de una situación original no poseen, según esto, un carácter histórico, como quiere Ricoeur, sino normativo y racional. Kant señala, por ejemplo, respecto al “contrato originario”: “Se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su ineludible realidad práctica”.<sup>124</sup> Y si esta tesis es correcta, el intento de Ricoeur por subordinar lo deontológico a lo teleológico, lo justo a lo bueno —que lleva a la incómoda situación de afirmar que la ética sólo puede hablar de hechos—, no sería viable: la facticidad del círculo hermenéutico no tendría la última palabra. Pero, como hemos intentado mostrar, el deontologismo por sí mismo no puede otorgar sentido a nuestras exigencias éticas.<sup>125</sup> Hay círculo hermenéutico porque entre nuestras convicciones sobre lo bueno y lo malo y la manera en que logramos probar su pertinencia hay, como diría Rawls, un “equilibrio reflexivo” que finalmente expresa nuestro sentir ético en casos de conflictos radicales en los que tenemos que racionalizar nuestras convicciones para dar cuenta de lo justo, pero no como una estructura universal de lo humano, sino como la expresión contextual del conflicto presente aquí y ahora.

En efecto, la experiencia histórica muestra que no hay regla inmutable para clasificar, en un orden universalmente convincente, reivindicaciones tan estimables como las de seguridad, la libertad, la legalidad, la solidaridad, etc. Sólo el debate público, cuyo resultado sigue siendo aleatorio, puede alumbrar un cierto orden de prioridades. Pero este orden no valdrá más que para un pueblo, durante un cierto periodo de su historia, sin comportar jamás una convicción irrefutable, válida para todos los pueblos.<sup>126</sup>

Es aquí donde las implicaciones ético-políticas de la hermenéutica del sí alcanzan su punto álgido: si no poseemos un acceso a las determinaciones morales que den cuenta de una vez por todas del conflicto de las eticidades, entonces lo propio de la razón hermenéutica en realizar una crítica de toda visión que busque establecer una fundamentación de la moral que no tenga presente el pluralismo, la diferencia, el conflicto, la incompreensión, la violencia, etc., aspectos insuperables de nuestra condición humana, frágil, finita, expuesta y, no obstante, empeñada en hacer de su esfuerzo por ser la guía de su existencia. Deseo ser pero con y para los otros en un mundo justo.

<sup>124</sup> I. Kant. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1990, p. 37.

<sup>125</sup> B. P. Dauenhauer. “Response to Rawls”, en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, p. 212.

<sup>126</sup> P. Ricoeur. “Éthique et morale”, p. 270.

CONCLUSIONES  
DEL *COGITO* HERIDO AL *COGITO* HERMENÉUTICO

---

Cuando interpreto, avanzo por la senda del pensamiento de un estadio a otro.

L. Wittgenstein  
Zettel

En un artículo publicado hace ya diez años, Ambrosio Velasco, que entre nosotros se ha esforzado denodadamente por incorporar los planteamientos más significativos de la hermenéutica contemporánea a la filosofía de inspiración empirista y positivista, amén de aplicarse a la elaboración de una concepción hermenéutica de la filosofía política, planteó la tesis de una “hermeneutización” de la filosofía de la ciencia contemporánea.<sup>1</sup> En ese artículo Velasco aboga por una racionalidad alejada de los marcos conceptuales del cientificismo ortodoxo favoreciendo en su lugar una racionalidad más vinculada al “saber práctico”.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva ¿podremos sostener, de manera análoga, la tesis de una *hermeneutización de la cuestión del sujeto*? Con esta expresión quiero designar, de manera un tanto kunhiana, el cambio de paradigma de las filosofías del sujeto, en las que también habría que incluir a aquellas filosofías en las que todavía late de manera denegada el espíritu más puro de las filosofías derivadas del *cogito* (la exigencia de fundamentación última) hacia una concepción más cercana a una interpretación de la subjetividad concebida desde una “fenomenología minimalista”.<sup>3</sup> *Minimalismo* viene a significar aquí: no hay criterios absolutos, sólo un constante esfuerzo por comprendernos mejor a partir de determinados principios que en su articulación nos ofrecen una experiencia coherente del mundo. El problema no está en lo trascendental sino en cómo éste se puede comprender. Las filosofías derivadas del llamado giro lingüístico se han atribuido la superación definitiva del paradigma del sujeto, pero creo, con Ludwig Nagl, que la obra de Habermas, paradigmática de este estilo pensamiento, se sigue mantiene dentro de

---

<sup>1</sup> A. Velasco. “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”, en *Diánoia. Anuario de filosofía*, 41 (1995), núm. 41, pp. 53-63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>3</sup> D. Janicaud. *La phénoménologie élatée*. Éditions de l'Éclat, Paris, 1998, pp. 94-119.



los límites de las filosofías clásicas de la conciencia al sustituir el sujeto constituyente clásico por una intersubjetividad constituyente.<sup>4</sup>

“Hermenéutica del sujeto” significa, en el presente contexto, apostar por una significación de la subjetividad en la que cabe pensar sus determinaciones desde la idea de mediación reflexiva, es decir, desde una perspectiva en la que lo otro de sí, la alteridad, constituye un aspecto fundamental del ser subjetivo. Sujeto “descentrado”, “herido”, “humillado”: todos estos adjetivos buscan señalar la incapacidad de esta figura para dar cuenta de sí desde sí misma; pero a pesar de que el sujeto no es el origen del sentido, no hay sentido que no se exprese a través de él. Vía larga, como la llamó Ricoeur, en la que el esfuerzo por afirmar la existencia se traduce en una tarea, que se antoja infinita, de comprensión de uno mismo, del mundo y de los otros. Es aquí donde el *cogito* herido y humillado se puede transformar en un *cogito* hermenéutico. Si, de acuerdo con el replanteamiento de las filosofías del sujeto que han llevado a cabo Levinas y Ricoeur, el yo es incapaz de captar en un acto reflexivo la totalidad de los contenidos de su conciencia y de sus acciones, de ello se sigue que la interpretación es el camino para alcanzar esa conciencia de sí en la que lo otro co-constituye a la subjetividad. “*Cogito*” y “hermenéutica”: dos instancias que parecen excluirse mutuamente en la medida en que la exigencia de la interpretación designa, antes que nada, la imposibilidad misma de acto reflexivo, esto es, el *cogito* se disuelve en la propia interpretación: *se* interpreta. Anonimato del ser, ya denunciado por Levinas, donde el acontecimiento de la significación se anuncia sin recurrir a una subjetividad que la vive y la sufre. Frente a ello, Levinas y Ricoeur nos han mostrado la necesidad de repensar al sujeto no sólo desde sí sino también desde lo otro. Sólo me comprendo mejor cuando comprendo mejor al otro. “En consecuencia, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por desvío de la comprensión del otro”.<sup>5</sup> Esto nos plantea el problema de la relación entre ética y hermenéutica. Aparentemente, desde una óptica como la que Ricoeur desarrolla, la hermenéutica implica forzosamente a la ética, tanto así que podríamos hablar de una “hermeneu-ética”, es decir, una exigencia normativa de comprensión en la que el otro conforma una condición insustituible del consenso y la verdad.

Según hemos visto, la narración es la que conforma la identidad del sujeto, y este proceso no es éticamente neutral; la comprensión de sí es se construye desde el modelo dinámico propio de la composición poética de un texto narrativo. Ahí se establece una identidad que se sustrae a la determinación sustancialista propia de las grandes filosofías de la conciencia. “El sí mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de la configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida”.<sup>6</sup> El sí mismo no se reduce a un juego de mecanismos inconscientes, a relaciones de producción o a entramados de significados anónimos; el sí mismo es “el fruto de una vida

<sup>4</sup> L. Nagl. “Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorien einen ‘Ausweg aus der Subjektphilosophie’? Erwägungen zur Studie *Der philosophische Diskurs der Moderne*”, en M. Frank, G. Raulic y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*, pp. 346-372.

<sup>5</sup> P. Ricoeur. “Hermenéutica y existencia”, p. 21.

<sup>6</sup> P. Ricoeur. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 998.

examinada”.<sup>7</sup> Existe una dimensión ética inherente a la narración que nos lleva a preguntarnos por la relación entre ésta y el relato. La respuesta se encuentra en la concepción narrativa de la identidad: se trata de una configuración ética donde las acciones que conforman la historia de una vida son el resultado de un conjunto de prácticas normativamente definidas. Ser yo, es ser una unicidad que es irreemplazable y responsable; unicidad del yo que sobreviene por la historia de su vida y su relación con los demás. En este punto, el argumento de Alasdair MacIntyre es contundente:

Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso.<sup>8</sup>

Lo que he sido, lo que yo soy y lo que podré ser sólo es inteigible desde el momento en que puedo dar testimonio de las obras en las que se objetivan mis actos. Y estos actos se sitúan en una tradición de prácticas que le confieren a mi vida una determinada tesitura moral.<sup>9</sup> Es aquí donde se presenta un conflicto entre ética y hermenéutica si concebimos a la primera desde una perspectiva levinasiana, es decir, como una estructura que designa una alteridad absoluta, alteridad que afirma una separación total entre el yo y el otro. Fuera de todo contexto, la ética se sitúa en un no-lugar, en un no-ser que ya Platón legitimó.<sup>10</sup> La relación con el otro se funda en una no-relación pre-original que impide contemporaneidad alguna; formulaciones paradójicas que buscan expresar la extraordinaria situación en la que el otro se encuentra más allá de “la memoria y la historia”,<sup>11</sup> pero ¿es esto posible? La negativa levinasiana de situar al otro en un horizonte histórico sólo puede conducir a la eliminación de toda posibilidad de establecer un vínculo con la alteridad de manera afirmativa. Afirmar la ética significa vivir en analogía con las distintas figuras de la alteridad que salen al encuentro y que, conforme a una máxima hermenéutica, sólo comprendiéndolas me comprendo mejor. Más que criticar a Levinas, la propuesta de Ricoeur busca destacar un aspecto que permanece implícito en su ética: no hay yo sin otro ni otro sin yo; ambos son co-origenarios. No hay afirmación del yo que no pase por mediación del otro. Enrique Dussel, en un diálogo mantenido con Ricoeur en 1991, sostiene una interpretación opuesta en este punto a la nuestra: “Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen; Levinas nos permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> A. MacIntyre. *Tras la virtud*, p. 269.

<sup>9</sup> P. Kemp. “Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur”, en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 337-356.

<sup>10</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser*, p. 51.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 54.

del *soi-même*".<sup>12</sup> Esta afirmación pasa por alto la dialéctica entre ipseidad y alteridad en su triple determinación de cuerpo, otro y conciencia moral. En verdad "el pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica, no pueden partir de *l'estime de soi*".<sup>13</sup> Pero esto sólo es sostenible si nos mantenemos en la perspectiva de la víctima: ¿cómo puedo comprender al otro si no hago mía su exigencia de justicia? El esclavo que nació esclavo no sabe que es persona ¿Quién lo sabe? ¿Cómo adquiere su ser-persona si carece de estima de sí? Es la exigencia de justicia — el deseo de una vida feliz con y para los otros— la que conforma, a través de un razonamiento de carácter analógico, la afirmación tanto del sí mismo como la del otro. La ética de la liberación, en este punto no se encuentra alejada de una hermenéutica del sí crítica y normativa; el recurso de la analogía es lo que, en el fondo, permite armonizar las diferencias que reflejan una doble herencia fenomenológica: una más atenta a los resultados más radicales de la heterología (Levinas) y otra más cercana a una sensibilidad hermenéutica que apuesta por la mediación reflexiva (Ricoeur).

La afirmación de la vida, raíz de toda ética según hemos intentado mostrar, exige un recurso a la reflexión cuando la violencia, figura por excelencia del mal, amenaza. La justicia, lo que Levinas llama el "tercero", plantea la necesidad de comparar, sopesar, dar razones, para no violentar al otro en la medida en que la explotación y la violencia están inscritas en la estructura misma de la interacción humana. Y porque hay mala comprensión es que hay hermenéutica pero debe concebirse como crítica de sí misma para no caer en el espejismo de una falsa comprensión. Creo que en la exigencia de reconstruir el paradigma del sujeto desde la perspectiva de una hermenéutica analógica, crítica, y normativa, tendríamos que construir un modelo alternativo de interpretación que dé un lugar más amplio al conflicto y a la distinción y no sólo al consenso y a la igualdad. ¡Conflicto de las interpretaciones que convierte la tarea de una adecuada comprensión de sí en una tarea sin fin! ¡Afirmación de la distinción frente a la identidad! Estar vinculados pese a las diferencias: ser un sí mismo para otro y no sólo un sí mismo como otro.

---

<sup>12</sup> "Hermenéutica y liberación. De la 'fenomenología hermenéutica' a la 'filosofía de la liberación. Diálogo con Paul Ricoeur", en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, p. 142.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141.

- Abdel-Malek, A. *La dialéctica social. La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*. Siglo XXI, México, 1975.
- Adams, R. M. "Should Ethics be More Impersonal", en J. Dancy (editor). *Reading Parfit*. Blackwell, Oxford, 1997, pp. 251-289.
- Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975.
- Adriaanse, H. J. "Mienneté et moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris, 1995, pp. 5-19.
- Agamben, G. "La pasión de la facticidad", en *Heidegger. Questions abiertas*. Collège International de Philosophie, Éditions Osiris, Paris, 1988, pp. 63-84.
- Aguilar Rivero, M. *Teoría de la ideología*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1984.
- . "De la crítica al replanteamiento del sujeto", en Id. (editora). *Crítica del sujeto*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, pp. 97-103.
- . *Confrontación: crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. Fontamara, UNAM, México, 1998.
- Aguilar-Álvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*. FCE, México, 1998.
- Aguirre, A. *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.
- Agustín, San. *La ciudad de Dios*. BAC, Madrid, 1968.
- Albano, P. J. *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy und Religion in the Thought of Paul Ricoeur*. University Press of America, Lanham, 1987.
- Albert, H. *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. C. B. Mohr, Tübingen, 1994.
- Aldo Rovatti, P. "Levinas interprete di Husserl e di Heidegger", en P. Aldo Rovatti (editor). *Intorno a Levinas*, Edizioni Unicopli, Milán, 1987, pp. 7-120.
- Aldo Rovatti, P. *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Gedisa, Barcelona, 1990.
- Ales Bello, A. *Husserl. Sobre el problema de Dios*. UIA, Editorial Jus, México, 2000.
- Alliez, E. *De l'impossibilité de la phénoménologie*. J. Vrin, Paris, 1995.
- Alford, C. F. *Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis*. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 2002.
- Almeida, G. A. de. *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972.
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México, 1969.
- . *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI, México, 1968.
- . *Posiciones*. Grijalbo, México, 1977.
- Amin, S. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI, México, 1989.
- Amscombe, G. E. M. "La intención", en A. R. White (editor). *La filosofía de la acción*. FCE, Madrid, 1976, pp. 207-218.
- . "The First Person", en *Collected Philosophical Papers*. University of Minnesota Press, 1981, tomo II pp. 21-36.
- Anderson, P. S. *Ricoeur and Kant: Philosophy of the Will*. Scholars Press, Atlanta, 1993.

- Apel, K.-O. "Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955), pp. 142-199.
- . *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Netherlands, 1967.
- . "El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en G. Vattimo (compilador). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 175-213.
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Aristóteles. *On Interpretation*. Edición de H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- . *Ética Nicomaquea*. UNAM, México, 1983.
- . *Categorías*, en *Tratados de lógica (Órganon) I*. Gredos, Madrid, 1988.
- . *Ética Eudemia*, UNAM, México, 1994.
- . *Política*. UNAM, México, 2000.
- Assoun, P.-L. "The Subject and the Other in Levinas and Lacan", en S. Harasym (editora). *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 79-101.
- Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF, Paris, 1973.
- Badiou, A. *Théorie du sujet*. Seuil, Paris, 1982.
- Bailhache, G. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. PUF, Paris, 1994.
- Bakirdjian de Hahn, S. S. "Kant y Levinas: la imposibilidad teórica de la metafísica", en *Stromata*, XXXVII (1981), núms. 3-4, pp. 165-171.
- Balaguer, V. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Eunsa, Pamplona, 2002.
- Balibar, E. "Citoyen sujet", en "Après le sujet qui vient?" *Cahiers Confrontation*, núm. 20. Aubier, Paris, 1989, pp. 23-47.
- . "Subjection and subjectivation", en J. Copjec (editor). *Supposing the Subject*. Verso, Londres, 1994, pp. 1-15.
- Barash, J. A., y M. Delbraccio (directores). *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*. CNRP, Académie d'Amiens, Amiens, 1998.
- Barber, M. "The Vulnerability of Reason: The Philosophical Foundations of Emmanuel Levinas and K.-O. Apel", en S. Cromwell (editor). *The Problem of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.
- Barsotti, B. "Synthèse passive et affinité chez Husserl", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1999), núm. 1, pp. 379-400.
- Baum, M. "Responsabilité et liberté", en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*. Prefacio de P. Ricoeur, De Boeck Université, Bruselas, 1994, pp. 65-82.
- Bauw, Ch. de. *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Ousia, Bruselas, 1998.
- Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger II*. Minuit, Paris, 1973.
- . *Dialogue avec Heidegger III*. Minuit, Paris, 1973.
- Becker, J. *Begegnung. Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*. Peter D. Lang, Fráncfort del Meno, Berna, 1981.
- Bequ , M.-F. *Paul Ricoeur. La poética del si mismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002.
- Benhabib, S. *Critique, Norm and Utopia*. Columbia University Press, Nueva York, 1986.
- Benoist, J. "Husserl: au-delà de l'onto-théologie?", en *Les études philosophiques*, núm. 4 (1991), pp. 435-458.
- . "Le sujet dans le langage: Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1999), núm. 4, pp. 565-581.
- . "Le cogito levinassien: Levinas et Descartes", en J.-L. Marion (director). *Levinas et la phénoménologie*. PUF, Paris, 2000, pp. 105-122.

- Bernal, M. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Rutgers University Press, Nueva Jersey, 1987.
- Bernasconi, R. y S. Keltner. "Emmanuel Levinas: The Phenomenology of Sociality and the Ethics of Alterity", en J. Drummond (editor). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, pp. 249-268.
- Bernet, R., I. Kern y E. Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburgo, 1989.
- Bernet, R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF, Paris, 1994.
- . "Le sujet traumatisé", en *Revue de métaphysique et de morale*, (2000), núm. 2, pp. 143-161.
- . "Unconscious Consciousness in Husserl and Freud", en D. Welton (editor). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003, pp. 199-219.
- Berstein, R. J. *Perfiles filosóficos*. Siglo XXI, México, 1991.
- Beuchot, M. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989.
- . "La metafísica y Latinoamérica (los límites del relativismo cultural)", en *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996, pp. 111-128.
- . *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.
- . "Vindicación del pensamiento analógico", en *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Jitánfora, Morelia, 2002, pp. 11-53.
- . "Verdad y otredad en E. Levinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica", en *Hermenéutica analógica y del umbral*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2003, pp. 139-153.
- . *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Editorial del Búho, Santafé de Bogotá, 2003.
- Bhabha, H. *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Biemel, W. "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo", en E. Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. IIF, Cuadernos 52, UNAM, México, 1990, pp. 149-179.
- Birus, H. "Wir Philologen. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretationen", en *Revue Internationale de Philosophie* (1984), núm. 151, pp. 373-395.
- Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1966.
- Boehm, R. "Das Absolute und die Realität", en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1983.
- Boer, T. de. "Identité narrative et identité éthique", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, París, 1995, pp. 43-58.
- . *The Rationality of Transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. J. C. Gieben, Ámsterdam, 1997.
- Böhneke, M. *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*. Peter Lang, Berna, Fráncfort del Meno, Nueva York, 1983.
- Bolívar Botia, A. *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.
- Bouckaert, B. *L'idée de l'autre: la question de l'idéalité de l'altérité chez Husserl des "Logische Untersuchungen" aux "Ideen I"*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- Bourgeois, L. *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.
- . "Ricoeur and Levinas: Solicitude in Reciprocity and Solicitude in Existence", en R. A.

- Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 109-126.
- Bourgeois, L. y F. Schalow. *Traces of Understanding: A Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*. Königshausen & Neumann, Rodopi, Wuzburgo, Ámsterdam, Atlanta, 1990.
- Bouveresse, J. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Minuit, Paris, 1987.
- Bovo, E. "Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas", en *Cahiers d'études lévinassiennes*, Verdier, 2002, núm. 1, pp. 7-20.
- Bowie, A. "Rethinking the History of the Subject. Jacobi, Schelling, and Heidegger" en S. Critchley y P. Dews (editores). *Deconstructive Subjectivities*. State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 105-126.
- Brague, R. *Aristote et la question du monde*. PUF, Paris, 1988.
- Brand, G. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1955.
- Breitling, A. (director). *Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*. Königshausen & Neumann, Wurzburg, 1999.
- Brentano, F. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*. J. Vrin, Paris, 1992.
- Brisart, R. *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und Zeit"*. Facultés de Saint-Louis, Bruselas, 1991.
- Brogan, W. "The place of Aristotle in the development of Heidegger's phenomenology", en Th. Kiesel y J. van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 213-227.
- Bunge, M. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Gedisa, Barcelona, 2002.
- Buren, van J. "Martin Heidegger, Martin Luther", en Th. Kiesel y J. van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 159-174.
- Cairns, D. *Conversations avec Husserl et Fink*. Jérôme Millon, Grenoble, 1997.
- Caputo, J. "Phenomenology, Mysticism and the *Grammatica Speculativa*", en *Journal of the British Society of Phenomenology* (1974), pp. 479-494.
- Carnap, R. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A. J. Ayer (compilador). *El positivismo lógico*. FCE, Madrid, 1978, pp. 66-87.
- Caruso, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.
- Cassirer, E. "Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger", en *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931* Beauchesne, Paris, 1972.
- Castañeda, H.-N. "Indicators and Quasi-Indicators", en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1999, pp. 61-88.
- . "Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self. Ascription View of Believing", en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*, pp. 143-179.
- Castoriadis, C. "L'état du sujet aujourd'hui", en *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Seuil, Paris, 1990.
- Castro-Gómez, S. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, UNESCO, Buenos Aires, 2003, pp. 145-161.
- Cerezo, P. "De la existencia ética a la ética originaria", en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 11-79.
- Chalier, C. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Albin Michel, Paris, 1998.

- Chalier, C. y M. Abensour (directores). *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Éditions de l'Herne, Paris, 1991.
- Chrétien, J.-L. y J.-L. Marion, et al. *Phénoménologie et théologie*. Éditions Critéon, Paris, 1992.
- Claesges, U. "Zweideutigkeiten in Husserl Lebenswelt-Begriff", en U. Claesges y K. Held (editores). *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 85-101.
- Cobb-Stevens, R. "Body, Spirit and Ego in Husserl's *Ideen II*", en A.-T. Tymieniecka (editora). *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature*. Analecta Husserliana, vol. XVI (1983), pp. 243-258.
- . *Husserl and the Analytic Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.
- Cohen. "Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas", en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 127-160.
- Colette, J. "Levinas et la phénoménologie husserlienne", en *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, núm. 3, Éditions Verdier, Paris, 1984, pp. 19-36.
- . "Phénoménologie et métaphysique", en *Critique* (1993), núms. 548-549.
- Colin, P. "L'heritage de Jean Nabert", en *Esprit* (1988), julio/agosto, pp. 119-128.
- . "Herméneutique et philosophie réflexive", en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Cerf, Paris, 1991, pp. 15-34.
- Coole, D. "Habermas and the Question of Alterity", en M. Passerin d'Entrèves y S. Benhabid (editores). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. The MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 221-244.
- Courtine, J.-F. "Phénoménologie et science de l'être", en *Heidegger et la phénoménologie*. J. Vrin, Paris, 1990, pp. 187-205.
- . "La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue", en *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 327-353.
- . "L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", en *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 355-379.
- . "Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther", en B. Cassin (editora). *Nos grecs et leurs modernes*. Seuil, Paris, 1992, pp. 337-362.
- . "Histoire et destin phénoménologique de l'intention", en D. Janicaud (editor). *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. J. Vrin, Paris, 1995, pp. 13-36.
- . "Hypokeimenon, substance et sujet", en *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. PUF, Paris, 2003, pp. 79-99.
- . "Différence ontologique et analogie de l'être", en *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, pp. 191-211.
- Cramer, K. "'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriff nachhegelscher Philosophie", en H.-G. Gadamer (editor). *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1974, pp. 537-603.
- Crabbe, M. J. (editor). *From Soul to Self*. Routledge, Londres, 1999.
- Cristin, R. "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, XXII (1990), núm. 2, pp. 163-174.
- . "Resenti pubblicazioni sui tema della soggettività", en *Aut Aut*, (1995), núm. 245, pp. 133-145.
- . "Razón y subjetividad después del postmodernismo. Hacia una hermenéutica de lo moderno como proyecto infinito", en Id. (compilador). *Razón y subjetividad. Después del postmodernismo*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1998, pp. 185-228.
- Critchley, S. "Post-Deconstructive Subjectivity?", en *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on*



- Derrida, Levinas and Contemporary French Thought. Verso, Londres, Nueva York, 1999, pp. 51-82.
- . "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis", en *Ethics, Politics, Subjectivity*, pp. 183-197.
- . "Das Ding: Lacan and Levinas", en *Ethics, Politics, Subjectivity*, pp. 198-216.
- . *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1999.
- Cruz Hernández, M. *La metafísica de Avicena*. Universidad de Granada, Granada, 1949.
- Dallmayr, F. R. *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1981.
- Dastur, F. "Das Gewissen als innere Form der Andersheit. Das Selbst und der Andere bei Paul Ricoeur", en B. Waldenfels e I. Därmann (directores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 51-63.
- Dauenhauer, B. *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1998.
- David, A. "Le nom de la finitude. De Levinas a Kant", en *Les Cahiers de la nuit surveille*, núm. 3. Éditions Verdier, Paris, 1984, pp. 246-281.
- Davidson, D. "El mito de lo subjetivo", en L. Valdivia y E. Villanueva (compiladores). *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*. UNAM, México, 1987, pp. 13-29.
- Dekens, O. "Le Kant de Levinas", en *Revue philosophique de Louvain*, 100 (2002), núms. 1-2, pp. 108-128.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, 1989.
- Dennett, D. "Conditions of Personhood", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 175-196.
- Depraz, N. "Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV. Zur Intersubjektivität", en *Archives de Philosophie* 55 (1992), pp. 479-498.
- . *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. J. Vrin, Paris, 1995.
- Depraz, N. y D. Zahavi (editores). *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
- Derrida, J. *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*. PUF, Paris, 1990.
- . *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos, Valencia, 1985.
- . "Introduction" a E. Husserl. *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1974.
- . "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.
- . "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210.
- . "'Génesis y estructura' y la fenomenología", en *La escritura y la diferencia*, pp. 211-232.
- . "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, pp. 383-401.
- . *De la gramatología*. Siglo XXI, México, 1998.
- . *La Dissémination*. Scuil, Paris, 1972.
- . *Positions*. Minuit, Paris, 1972.
- . "La deconstrucción y lo otro". Entrevista con R. Kearney, en *La paradoja europea*. Tusquets, Barcelona, 1998, pp. 177-196.
- . "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1998, pp. 37-62.
- . "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, pp. 145-174.
- . "La mitología blanca", en *Márgenes de la filosofía*, pp. 247-311.

- . "Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a H.-G. Gadamer)", en A. Gómez (editor). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. UAM, Madrid, Cuaderno Gris, 3, 1998, pp. 43-44.
- . *Adieu à Emmanuel Levinas*. Galilée, Paris, 1997.
- . *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires, 1997.
- Derrida, J. y J.-P. Labarrière. *Altérités*. Osiris, Paris, 1986.
- Derrida, J. y E. Roudinesco. *¿Y mañana, qué...?* FCE, Buenos Aires, 2003.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*. Edición de Ch. Adam y P. Tannery (AT), J. Vrin, CNRS, Paris, 1964-1974.
- Dews, P. "Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad", en S. Žižek (compilador). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 55-76.
- Dilthey, W. *El mundo histórico*. FCE, México, 1978.
- Dirlik, A. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", en *Critical Inquiry*, 20 (1994), núm. 2, pp. 336-356.
- Dodd, J. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.
- Dosse, F. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. La Découverte, Paris, 2001.
- Drabinski, J. E. *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*. State University of New York Press, Albany, 2001.
- Dreyfus, H. L. y H. Hall (editores). *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1987.
- Dreyfus, H. L. y P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. IIS, UNAM, México, 1988.
- Druet, F.-X. y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de Namur, Namur, 1999.
- Dubois, P. *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*. J. Vrin, Paris, 1969.
- Dufour-Kowalska, G. *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*. J. Vrin, Paris, 1980.
- Dumment, M. *La verdad y otros enigmas*. FCE, México, 1990.
- . *Origins of Analytical Philosophy*. Duckworth, Londres, 1993.
- Dussel, E. *América Latina: dependencia y liberación*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.
- . *Filosofía de la liberación*. Primero Editores, México, 1974, 2001.
- . *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*. Edicol, México, 1977.
- . "La cristiandad moderna ante el otro. Del indio 'rudo' al 'bon sauvage'", en *Concilium*, 150 (1979), pp. 498-506.
- . *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Santafé de Bogotá, 1988.
- . *1492: el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.
- . "Hermenéutica y liberación. De la 'fenomenología hermenéutica' a la 'filosofía de la liberación. Diálogo con Paul Ricoeur", en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, pp. 135-166.
- . "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en F. Jameson y M. Miyoshi (editores). *The Cultures of Globalization*. Duke University Press, Durham, 1998, pp. 3-31.
- . *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.
- . "'Sensibility' and 'Otherness' in Emmanuel Levinas", en *Philosophical Today*, 43 (1999), núm. 2, pp. 126-134.

- . “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2003, pp. 41-53.
- Eilam, N. “The First Person Perspective”, en *Proceedings and the Aristotelian Society*, 95 (1995), núm. 1, pp. 51-66.
- Elbaz, S. *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur*. Kimé Paris, 1996.
- Elliott, B. *Anfang und ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der Aristotelischen philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Duncker & Humboldt, Berlin, 2002.
- Fahrenbach, H. *Existenzphilosophie und Ethik*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1970.
- Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Instituto cubano del libro, La Habana, 1968.
- Farrel Krell, D. “Heidegger/Nietzsche”, en M. Haar (editor) *Heidegger. Cahiers de l’Herne*, Éditions de l’Herne, Paris, 1983, pp. 161-180.
- Fernández Beites, P. “Fenomenología francesa y teología”, en *Revista de Occidente*, (2002), núm. 258, pp. 124-147.
- Feron, E. “Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1977), núm. 1, pp. 64-87.
- . *De l’idée de transcendance à la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- . “Intérêt et désintéressement de la raison: Kant et Levinas”, en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*. De Boeck Université, Bruselas, 1994, pp. 83-105.
- Ferry, L. y A. Renaut. *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. Ousia, Bruselas, 1984.
- . *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. FCE, México, 1997.
- . “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en J. Casado y P. Agúidez (compiladoras). *El sujeto europeo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pp. 61-76.
- Fichte, J. G. “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre” (1794, <sup>3</sup>1802), en *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, tomo I.
- . “Über den Begriff der Wissenschaftslehre” (1794, <sup>2</sup>1798), en I. H. Fichte (editor). *Zur Theoretischen Philosophie I*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, tomo I.
- . “Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre” (1796), en I. H. Fichte (editor). *Zur Rechts und Sittenlehre I. Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, tomo III.
- . “Wissenschaftslehre nova metodo”, en M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 9-13.
- Fink, E. *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1994.
- Forthomme, B. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d’Emmanuel Levinas*. La pensée Universelle, Paris, 1979.
- . “L’épreuve affective de l’autre selon Emmanuel Levinas et Michel Henry”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 91 (1986), núm. 1, pp. 90-114.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 1995.
- . “L’homme est-il mort?”, en *Arts*, 15 de junio de 1966.
- . “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Nietzsche. Actes du Colloque de Royaumont*, Minuit, Paris, 1967.
- . “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971.
- . “Entretien avec Michel Foucault” (concedida a D. Trombadori, Paris, 1978), en *Il Contributo*, IV (1980), núm. 1, ahora en *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. IV.

- . "Entretien", en *Les Nouvelles littéraires*, 28 junio de 1984.
- . "La vic: l'expérience et la science", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1985), núm. 1, ahora en *Dits et écrits*, vol. IV.
- . *Diálogo sobre el poder*. Alianza, Madrid, 1986.
- Franck, D. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, París, 1981.
- Frank, M. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?* Cerf, París, 1989.
- . (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991.
- . *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart, 1991.
- . *La piedra de toque de la individualidad*. Herder, Barcelona, 1995.
- . (editor). *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1996.
- Freud, S. "Autobiografía", en *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, tomo II.
- . "Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis", en *Obras completas*. Amorrortu, Buenos Aires, tomo XII (1912-1913), 1976.
- . "Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer", en "El yo y el ello y otras obras (1923-1925)", en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, tomo XIX.
- Frogneaux, N. "De nouvelles composantes du concept de responsabilité", en F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur* Presse Universitaires de Namur, Namur, 1999, pp. 75-88.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1991.
- . *Heideggers Wege*, C. B. Mohr, Tubinga, 1983.
- . "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*. Alfa, Barcelona, 1981, pp. 59-81.
- . "The Hermeneutics of Suspicion", en *Man and World*, núm. 17 (1984), pp. 313-324.
- . "Ethos und Ethik", en *Gesammelte Werke*. J.C.B. Mohr, Tubinga, tomo III, 1987, pp. 350-374.
- . "Martin Heidegger y el significado de su 'hermenéutica de la facticidad' para las ciencias humanas", en *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 1993, pp. 71-80.
- . "La incapacidad para el diálogo", en *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 203-210.
- . "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II*, pp. 213-224.
- . "Lenguaje y comprensión", en *Verdad y método II*, pp. 181-194.
- . "Réplica a *Hermenéutica y crítica de las ideologías*", en *Verdad y método II*, pp. 243-265.
- . "Heideggers 'theologische' Judenschrift", en M. Heidegger. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. T. E. R. Mauvezin, 1992.
- . "Martin Heidegger in die Marburger Theologie", en *Kleine Schriften. Bd. I. Philosophischen Hermeneutik*. C. B. Mohr, Tubinga, 1967, pp. 82-92.
- . "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. UAM, Madrid, Cuaderno Gris, 3, 1998, pp. 45-47.
- . *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 1998.
- García Gainza, J. *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*. Newbook Ediciones, Pamplona, 1997.
- García Ruiz, P. E. "Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núm. 10 (2000), pp. 49-62.
- . "Hermenéutica y Alteridad (Gadamer y Levinas)", en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Monográfico: "Hermenéutica y filosofía", UAM-I, (2000), núm.

- 49, pp. 121-140.
- . "Filosofía de la liberación. 1969-1973", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* (Mendoza, Argentina), 2 (2001), núm. 2, pp. 107-123.
- . "¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantismo", en *Signos filosóficos*, (2002), núm. 7, pp. 125-150.
- . *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Editorial Driada, México, 2003.
- . "Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas", en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (editores). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Trotta, Madrid, 2004, pp. 133-148.
- . "Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir del Paul Ricoeur", en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM (2005), núm. 16, pp. 121-135.
- García-Baró, M. *La verdad y el tiempo*. Sígueme, Salamanca, 1993.
- . "Emmanuel Levinas und die (an)-archäologischen Verstrickungen der Intentionalität", en *Phänomenologische Forschungen*, 2 (1997), pp. 259-276.
- Gardiner, F. *Die Abstraktheit des Todes*. Peter Lang, Frankfurt del Meno, 1984.
- Gaspart, F. "Le constructivisme de Rawls et le sens du droit", en F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de Namur, Namur, 1999, pp. 119-144.
- Gauthier, D. *La moral por acuerdo*. Gedisa, Barcelona, 1994.
- Geach, P. *Mental Acts*. Routledge & Kegan, Londres, 1957.
- Gehart, M. *The Question of Belief in Literary Criticism. An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*. Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, Stuttgart, 1979.
- Gethmann-Siefert, A. M. *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Heideggers*. Karl Alber, Friburgo, Munich, 1974.
- Giddens, A. "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de cultura", en *La teoría social hoy*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 254-289.
- Gilson, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, Paris, 1975.
- Giovannelli, D. *Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida*. Ousia, Bruselas, 2001.
- Gloy, K. *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*. Karl Alber, Friburgo, 1998.
- Gómez-Muller, A. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Akal, Madrid, 1997.
- Gondek, H.-D. "Cogito and Séparation: Lacan/Levinas", en S. Harasym (editora). *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 22-55.
- González, J. (coordinadora). *Heidegger y la pregunta por la ética*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2001.
- González R. Arnaiz, G. "¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Levinas", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984), pp. 215-228.
- . *E. Levinas: humanismo y ética*. Cincel, Madrid, 1988.
- . (coordinador). *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- . (coordinador). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía de la cultura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Gouhier, H. *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. J. Vrin, Paris, 1978.
- Granel, G. "Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne", en V. Klostermann (director), *Durhblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1970, pp. 350-368.
- Greff, J. de. "Éthique, réflexion et histoire chez Levinas", en *Revue philosophique de Louvain*,

- 67 (1969), pp. 431-460.
- . "Empirisme éthique chez Levinas", en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 223-241.
  - . "Levinas et la phénoménologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, 76 (1971), pp. 448-465.
  - . "D'une substitution qui ne pas une usurpation", en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*. Prefacio de P. Ricoeur, De Boeck Université, Bruselas, 1994, pp. 51-64.
- Greisch, J. *Herméneutique et grammatologie*. CNRS, Paris, 1977.
- . "Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le 'moment cartésien' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), núm. 4, pp. 529-548.
  - . "Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue", en J.-Ch. Aeschlimann (editor). *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Éditions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994, pp. 155-173.
  - . *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*. PUF, Paris, 1994.
  - . "Témoignage et attestation", en Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris, 1995, pp. 305-326.
  - . "Heidegger et Levinas interprètes de la facticité", en J.-L. Marion (director). *Levinas et la phénoménologie*. PUF, 2000, Paris, pp. 181-207.
  - . *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. J. Vrin, Paris, 2000.
  - . *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Jérôme Million, Grenoble, 2001.
- Grondin, J. "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en D. Papenfuss y O. Pöggeler (editores). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1990, tomo II, pp. 163-178.
- . *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. J. Vrin, Paris, 1993.
  - . *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999.
- Grosos, P. *Système et subjectivité. Étude sur la signification et l'enjeu du concept du système*. J. Vrin, Paris, 1995.
- Guibert-Sledziewski, E., y J.-L. Viellard-Baron (directores). *Penser le sujet aujourd'hui*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1988.
- Guillaume, M. "El otro y el extraño", en *Revista de Occidente*, núm. 140 (1993), pp. 43-58.
- Haar, M. "Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire", en *Revue de métaphysique et de morale* (1980), núm. 1, pp. 48-59.
- . "L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme", en C. Chalier y M. Abensour (editores). *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne*. Éditions de l'Herne, Paris, 1991, pp. 525-538.
- Habermas, J. "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en *La lógica de las ciencias sociales*. Rei, México, 1993, pp. 277-306.
- . "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Rei, México, 1993.
  - . *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.
  - . *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990.
  - . *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000.
- Habib, S. *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1998.
- Hall, H. "Idealism and Solipsism in Husserl's Cartesian Meditations", en *Man and World*, XIII (1979), pp. 13-20.
- Hall, W. D., W. Schweiker y J. Wall (editores). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Routledge, Londres, Nueva York, 2002.

- Haney, K. "A Critique of Criticism of Husserl's Use of Analogy", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XVII (1986), núm. 2, pp. 143-154.
- . *Intersubjectivity Revisited. Phenomenology and the Other*. Ohio University Press, Athens, 1994.
- Hart, J. G. *The Person and the Common Life. Studies in the Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.
- . "Michel Henry's Phenomenological Theology of Life", en *Husserl Studies*, 15 (1998), núm. 3, pp. 183-230.
- Haute, van P. "Psychoanalyse et existencialisme: A propos de la théorie lacanienne de la subjectivité", en *Man and World*, 23 (1990), pp. 453-472.
- Hedwig, K. "La discusión sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne", en *Les études philosophiques*, (1978), núm. 3, pp. 259-272.
- . "Husserl und die Analogie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXVI (1982), núm. 1, pp. 77-86.
- Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik I. Erste Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch", en *Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1969, V.
- . "Wissenschaft der Logik II. Zweiter Teil. Die subjektive Logik", en *Theorie-Werkausgabe*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1969, VI.
- . "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III", en *Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, XX.
- Heidegger, M. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en *Frühe Schriften (1912-1916)*, Gesamtausgabe (GA) I, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978.
- . *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919). Gesamtausgabe (GA) 56/57, 1987.
- . *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), GA 56/57, 1987.
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), GA 59, 1995.
- . *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58, 1992.
- . "Anmerkungen zu Karl Jaspers" (1919-1921), en *Wegmarken*. GA 9, 1976, pp. 1-44.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), GA 61, 1985.
- . *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), GA 62.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (1922). Trotta, Madrid, 2002.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). Alianza, Madrid, 1999.
- . *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), GA 17, 1994.
- . *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), GA 18.
- . *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), GA 19, 1993.
- . *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, 1988.
- . *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (Wintersemester 1925/1926). GA 21, 1976.
- . *Grundbegriff der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), GA 22.
- . "Phänomenologie und Theologie" (1927), en GA 9, pp. 45-78.
- . *Ser y tiempo* (1927). Trotta, Madrid, 2003.
- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, 1975.
- . "Carta a Edmund Husserl (22 de octubre de 1927)", en E. Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. IIF, Cuadernos 52, UNAM, México, 1990, pp. 109-112.
- . *Kant y el problema de la metafísica* (1929). FCE, México, 1986.
- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), GA 29/30, 1983.



- , y E. Cassirer. *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. Beauchesne, Paris, 1972.
- , *Von Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. (Sommersemester 1930) GA 31.
- , *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* (1930). Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996.
- , "Qu'est-ce que la métaphysique?" (1930), en *Questions I*. Gallimard, Paris, 1996, pp. 49-84.
- , *Introducción a la metafísica* (1935). Gedisa, Barcelona, 1993.
- , "El origen de la obra de arte" (1935), en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 11-74.
- , *Schelling y la libertad humana* (1936). Monte Ávila, Caracas, 1990.
- , "La época de la imagen del mundo" (1938), en *Caminos de bosque*, pp. 75-109.
- , "Lettre sur l'humanisme" (1946), en *Questions III*. Gallimard, Paris, 1996, pp. 65-130.
- , "La sentencia de Anaximandro" (1946), en *Caminos de bosque*, pp. 290-336.
- , "La doctrine de Platon sur la vérité" (1947), en *Questions II*. Gallimard, Paris, 1996, pp. 423-469.
- , "De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquisidor" (1953/54), en *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, pp. 77-140.
- , "Superación de la metafísica" (1954), en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89.
- , "Construir, habitar, pensar" (1954), en *Conferencias y artículos*, pp. 127-142.
- , "Contribution à la question de l'être" (1956), en *Questions I*, pp. 195-252.
- , "El principio de identidad" (1957), en *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- , "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" (1957), en *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- , *Le principe de raison* (1957). Gallimard, Paris, 1962.
- , "Sérénité" (1959), en *Questions III*, pp. 131-148.
- , *Nietzsche II*. (1961). Destino, Barcelona, 2000, tomo II.
- , "Lettre à Richardson" (1962), en *Questions IV*. Gallimard, Paris, 1996, pp. 338-351.
- , "Hegel et le Grec" (1963), en *Questions II*. Gallimard, Paris, 1996, pp. 347-374.
- , "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" (1968), en *Questions IV*, pp. 279-306.
- , "Temps et être" (1969), en *Questions IV*, pp. 189-227.
- , "Mon chemin de pensée et la phénoménologie" (1969), en *Questions IV*, pp. 325-337.
- , "Séminaire de Zähringen" (1973), en *Questions IV*, pp. 459-488.
- Held, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- , "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", en U. Claesges y K. Held (editores). *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 3-60.
- , "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", en *Phänomenologische Forschungen*, 24/25 (1991), pp. 305-337.
- Hendley, S. "From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory", *Philosophy Today*, XL (1996), núm. 4, pp. 504-530.
- , *From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation and Community*. Lexington Books, Laham, 2000.
- Henrich, D. "Fichtes ursprüngliche Einsicht", en D. Henrich y H. Wagner (editores). *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1966, pp. 188-232.
- Henry, M. *L'essence de la manifestation*. PUF, París, 1963, <sup>2</sup>1990.



- *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, París, 1965.
- *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Síntesis, Madrid, 1985, 2002.
- *Phénoménologie matérielle*. PUF, París, 1990.
- “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, en D. Janicaud (editor). *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. J. Vrin, París, 1995. pp. 383-397.
- “Fenomenología de la vida”, ponencia presentada en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid en abril de 2001.
- *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sigüeme, Salamanca, 2001.
- *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Sigüeme, Salamanca, 2001.
- “La critique du sujet”, en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*. PUF, París, 2003, pp. 9-23.
- “Philosophie et subjectivité”, *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, pp. 25-55.
- “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, pp. 163-183.
- Hirsch, D. H. *The Aims of Interpretation*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1976.
- Honneth, H. “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Base on the Theory of Recognition” en *Political Theory*, 20 (1992), pp. 187-201.
- “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Posmodernism”, en S. K. White (editor). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 288-323.
- “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (1996) núm. 8, pp. 5-17.
- *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997.
- Horkheimer, M. “La añoranza de lo completamente otro”, en H. Marcuse, M. Horkheimer y K. Popper. *A la búsqueda del sentido*. Sigüeme, Salamanca, 1989, pp. 101-124.
- Housset, E. *Personne et sujet selon Husserl*. PUF, París, 1997.
- Hoyos Vázquez, G. “Die phänomenologische Ethik und die moralischen Gefühle”, en B. Waldenfels e I. Därmann (editores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 121-129.
- Hübener, W. “Die dreifache Tod des modernen Subjekts”, en M. Frank, G. Raulet y W. Van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 101-127.
- Huizing, K. *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Athenäum, Fráncfort del Meno, 1988.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen (1931) und Pariser Vorträge (1929)*, edición de S. Strasser, 1950; 2ª edición a cargo de R. Boehm, Hua I, 1973. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 1986. Las *Pariser Vorträge* han aparecido como *Las Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, IIF (Cuadernos 48), UNAM, México, 1988.
- *Der Idee der Phänomenologie Fünf Vorlesungen*. (1907), edición de W. Biemel, Hua II, 1950. *La idea de la fenomenología*. FCE, Madrid, 1982.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (1913), edición de K. Schuhmann, Hua III/1, 1976. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México, 1962.

<sup>1</sup> Cito sus obras según la ordenación de la *Edmund Husserl Wesammelte Werke-Husserliana* (Hua.), Martinus Nijhoff, La Haya. (posteriormente Kluwer Academic Publishers), indicando, si es el caso, la traducción utilizada.

- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (1912), edición de M. Biemel, Hua IV, 1952. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. IIF, UNAM, México, 1997.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (1936), edición de W. Biemel, Hua VI, 1976. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Critica, Barcelona, 1991.
- , *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, edición de R. Bohem, Hua VII, 1956.
- , *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, edición de R. Bohem, Hua VIII, 1959.
- , *Der Encyclopaedia Britannica Artikel (1927)*, en *Phänomenologische Psychologie*, edición de W. Biemel, Hua IX, pp. 237-526. *El artículo de la "Encyclopaedia Britannica"*. IIF, Cuadernos 52, UNAM, México, 1990.
- , *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904/5)*, edición de R. Bohem, Hua X, 1966. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002.
- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, edición de M. Fleischer, Hua XI, 1966.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erstes Teil: 1905-1920*, edición de I. Kern, Hua XIII, 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, edición de I. Kern, Hua XIV, 1973.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, edición de I. Kern, Hua XV, 1973.
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. (1929), edición de P. Jansen, Hua XVII, 1974. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962.
- , *Logische Untersuchungen*. (1900/1), edición de E. Helesten y U. Panzer, Hua XVIII, XIX/1, XIX/2, 1975, y 1984 respectivamente. *Investigaciones Lógicas*, Alianza, Madrid, 1985, 2 tomos.
- , *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907)*, edición de U. Melle, Hua XXIV, 1984.
- , *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, edición de U. Panzer, Hua XXVI, 1987.
- , *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1948), edición de L. Landgrebe, Felix Meiner, Hamburgo, 1985. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. IIF, UNAM, México, 1980.
- , *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV, 1987, pp. 3-62. *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires, 1962.
- , *Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/1911*, en Hua., tomo XIII, pp. 111-230. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza, Madrid, 1994.
- , *Nachwort zu meinen Ideen*. (1930), en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo IX; reproducido en Hua V, pp. 138-162. Traducción en Husserl (1913), pp. 372-395.
- , *Phänomenologie et anthropologie*. (1931), en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, 1989, pp. 164-181. Reproducido en francés en Husserl (1993).
- , *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hua XXVIII, 1988.
- , *Notes sur Heidegger*. Minuit, Paris, 1993.
- , *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl*. Martinus Nijhoff,

- La Haya, 1968.
- *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, tomo III.
  - Manuscrito A VIII 9, *Horizont*, 1910-1913. Texto conservado en los Archivos Husserl de la Universidad de Lovaina.
  - Hyppolite, J. "L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien", en H. L. Van Breda y J. Taminioux (editores). *Husserl et la pensée moderne*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 173-182.
  - Ihde, D. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*. Northwestern University Press, Evanston, 1970.
  - "Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths", en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeurs as Another. The Ethics of Subjectivity*. State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 93-105.
  - Ineichen, H. *Philosophische Hermeneutik*. Karl Alber, Friburgo, Munich, 1991.
  - Iribarne, J. V. *La intersubjetividad en Husserl*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987, 2 tomos.
  - Iser, W. "El proceso de lectura: enfoque fenomenológico", en R. Warning (editor). *Estética de la recepción*. Visor, Madrid, 1989, pp. 149-164.
  - Jacques, F. *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*. PUF, Paris, 1979.
  - *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Aubier, Paris, 1982.
  - "E. Levinas: entre le primat phénoménologique de moi et l'allégeance éthique à autrui", en *Études phénoménologiques*. Núm. 12: Emmanuel Levinas, Ousia, Bruselas, 1990, pp. 101-140.
  - Jagu, A. *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, Nueva York, 1997.
  - Jähnig, R. *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutischen Ricoeurs und Lacans*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, Berna, Nueva York, 1989.
  - Jamme, Ch. "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, IV (1986-1987), pp. 72-90.
  - Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat, Combas, 1991.
  - "The Question of Subjectivity in Heidegger's *Being and Time*", en S. Critchley y P. Dews (editores). *Deconstructive Subjectivities*. State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 47-57.
  - *La phénoménologie éclatée*. Éditions de l'éclat, Paris, 1998.
  - *Heidegger en France I. Récit*. Albin Michel, Paris, 2001.
  - Jankovic, Z. *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement hermèneutique et déconstructiviste du Dasein*. L'Harmattan, Paris, 2003.
  - Jay, M. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994.
  - Jervolino, D. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of Subject in Ricoeur*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.
  - *Paul Ricoeur: une hermèneutique de la condition humaine*. Ellipses Marketing, Paris, 2002.
  - Johnson, G. A, y M. B. Smith. *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Illinois, 1990.
  - Johnson, M. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. University of Chicago Press, Chicago, 1993.
  - Johnston, L. "Human Beings", en *Journal of Philosophy*, 84 (1987), núm. 2, pp. 59-83
  - Joon-Lee Hong. *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, Berlín, Bruselas, Nueva York, 2000.

- Judovitz, D. *Subjectivity and Representation: The Origins of Modern Thought in Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Juranville, A. *Lacan y la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
- . "Ethics with Psicoanálisis", en S. Harasym (editora). *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 121-138.
- Kant, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Tecnos, Madrid, 1987.
- . *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1984.
- . *Crítica de la razón práctica*. UAM-I, México, 2001.
- . *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991.
- Kaplan, D. M. *Ricoeur's Critical Theory*. State University of New York Press, Albany, 2003.
- Kearney, R. (editor). *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Sage Publications, Londres, 1996.
- Kemp, P. "Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur", en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Cerf, Paris, 1991, pp. 337-356.
- . "Ricoeur entre Heidegger et Levinas. L'affirmation originaire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris, 1995, pp. 235-259.
- . "Ethics and Narrativity", en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, Illinois, 1995, pp. 371-394.
- Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1964.
- Kim Sang Ong-Van-Cung. "Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego?", en *Descartes et la question du sujet*. PUF, Paris, 1999, pp. 133-165.
- Kisiel, Th. "The Missing link in the Early Heidegger", en J. J. Kockelmans (editor). *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. University Press of America, Washington, D. C., 1988, pp. 1-40.
- . *The Genesis of Being and Time*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1993.
- . "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", en J.-F. Courtine (editor). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, Paris, 1996, pp. 205-217.
- Klemm, D. E. *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*. Bucknell University Press, Associated University Press, Lewisburgo, Londres, Toronto, 1983
- . y W. Schweiker (editores). *Meanings, Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. University Press of Virginia, Charlottesville, 1993.
- Klein, T. "The Idea of a Hermeneutics Ethics", en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, Illinois, 1995, pp. 349-366.
- Kobayashi, R. "Totalité et infini et la cinquième Méditation cartésienne", en *Revue philosophique de Louvain*, 100 (2002), núms. 1-2, pp. 149-185.
- Kockelmans, J. K. "Zeit und Sprache im Ereignis", en *Phänomenologische Forschungen*, 21 (1988), pp. 51-88.
- Kolak, D. y R. Martin (editores). *Self & Identity. Contemporary Philosophical Issues*. Macmillan Publishing Company, Nueva York, 1991.
- Korsgaard, C. M. "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", en R. Martin y J. Barresi (editores). *Personal Identity*. Blackwell, Oxford, 2002, pp. 168-183.
- Kozłowski, R. *Die Aporien der Intersubjektivität: eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls*

- Intersubjektivitätstheorie*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.
- Krewani, W. N. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Karl Alber, Munich, 1992.
- Kühn, R. *Husserls Begriff der Passivität*. Karl Alber, Munich, 1998.
- Lacan, J. "Le séminaire sur 'La Lettre volée'", en *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999, pp. 11-61.
- . "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en *Écrits I*, pp. 235-321.
- . "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Écrits I*, pp. 92-99.
- . "Position de l'inconscient", *Écrits II*. Seuil, Paris, 1999, pp. 309-330.
- . *El seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Paidós, Buenos Aires, 1983.
- . *El seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Lacoue-Labarthe, P. *Le sujet de la philosophie. Typographies I*. Aubier, Paris, 1979.
- Lacoue-Labarthe, P. y J.-L. Nancy. *La titre de la lettre*. Gallimard, Paris, 1973.
- Lafont, C. *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993.
- . *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997.
- Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- . *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner, Hamburg, 1982.
- Lannoy, J.-L. "Question d'humeurs: Levinas et la mélancolie", en M. Dupuis (editor). *Levinas en contrastes*. Prefacio de P. Ricoeur, De Boeck Université, Bruselas, 1994, pp. 21-50.
- Laruelle, F. *Philosophies de la différence*. PUF, Paris, 1986.
- Lauer, Q. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*. PUF, Paris, 1955.
- Lavine, T. Z. "Paul Ricoeur and the Conflict of Interpretations", en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, Illinois, 1995, pp. 169-188.
- Lawlor, L. *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*. State University of New York, Albany, 1992.
- Laycock, S. W., y J. G. Hart (compiladores). *Essays in Phenomenological Theology*, State University of New York Press, Albany, 1986.
- Lebrun, G. "Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*", en Michel Foucault, filósofo. Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 31-47.
- Legros, R. *L'idée de l'humanité*. Grasset, Paris, 1990.
- Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*. Alianza, Madrid, 1982.
- . *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Levinas, E. "Sur les *Ideen* de M. E. Husserl" (1929), en *L'intrigue de l'infini*. Flammarion, Paris, 1994, pp. 31-74.
- . *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Alcan, Paris, J. Vrin, Paris, 1970.
- . "Fribourg, Husserl et la phénoménologie" (1931), en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 5, núm. 43, pp. 402-414.
- . "Martin Heidegger et l'ontologie" (1932), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). J. Vrin, 1974, pp. 53-76.
- . "Phénoménologie" (1934), en *L'intrigue de l'infini*, pp. 75-85.
- . *De l'évasion* (1935). Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- . "L'œuvre d'Edmond Husserl" (1940), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 7-52.

- *De l'existence à l'existant* (1947). J. Vrin, Paris, <sup>2</sup>1981.
- "L'existentialisme, l'angoisse et la mort" (1947), en *L'intrigue de l'infini*, pp.115-119.
- *Le temps et l'autre* (1948). PUF, Paris, <sup>3</sup>1983.
- "L'ontologie dans le temporel" (1948), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 77-89.
- "De la description à l'existence" (1949), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 91-107.
- "¿Es fundamental la ontología?" (1951), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991). Pre-textos, Valencia, 1993, pp. 12-23.
- "Éthique et esprit" (1952), en *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (1963). Albin Michel, Le Livre de Poche, <sup>3</sup>1984, pp. 13-23.
- "Libertad y mandato" (1953), en *Humanismo del otro hombre* (1972). Caparrós, Madrid, 1993, pp. 99-110.
- "El yo y la totalidad" (1954), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 25-51.
- "La philosophie et l'idée de l'Infini" (1957), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165-178.
- "La ruine de la représentation" (1959), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 125-135.
- "Réflexions sur la 'technique' phénoménologique" (1959), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 111-123.
- "Intentionnalité et métaphysique" (1959), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 137-144.
- *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961). Sigueme, Salamanca, <sup>2</sup>1987.
- "Transcendance et hauteur" (1962), en C. Chalier y M. Abensour (éditeurs). *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne*. Éditions de l'Herne, Paris, 1991, pp. 50-74.
- "La trace de l'autre" (1963), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 187-202.
- *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (1963). Albin Michel, Le Livre de Poche, 1984.
- "La significación y el sentido" (1964), en *Humanismo del otro hombre*, pp. 19-61.
- "Intentionnalité et sensation" (1965), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 144-162.
- "Enigme et phénomène" (1965), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 203-217.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967). J. Vrin, Paris; réimpression conforme a la primera edición seguida "commentaires nouveaux", pp. 111-164 y "raccourcis", pp. 165-217. Contiene un ensayo inédito: "L'langage et proximité", pp. 218-236, <sup>3</sup>1982.
- *Quatre lectures talmudiques*. Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- "Humanismo y an-arquia" (1968), en *Humanismo del otro hombre*, pp. 63-80.
- "Sin identidad" (1970), en *Humanismo del otro hombre*, pp. 81-97.
- "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage" (1972), en *Archivio de Filosofia*, Cedam, Padova, núms. 1-2, pp. 101-110.
- "Ideología e idealismo" (1972), en *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid, 1994, pp. 23-40.
- "Antihumanisme et éducation" (1973), en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, pp. 385-401.
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). Sigueme, Salamanca, 1987.
- "De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl" (1974), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 41-68.
- "Dios y la filosofía" (1975), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 101-137.

- "Signature", en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, pp. 405-412.
- *Noms propres*. Albin Michel/Le Livre de Poche, París, 1976, 1987.
- "La filosofía y el despertar" (1977), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 99-112.
- "Preguntas y respuestas" (1977), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 138-168.
- "El pensamiento del ser y la cuestión del otro" (1978), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 184-200.
- "Trascendencia y mal" (1978), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 201-219.
- "Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía" (1978), en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 1997, pp. 35-54.
- "El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo" (1980), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 223-243.
- "Notas sobre el sentido" (1981), en *De Dios que viene a la idea*, pp. 244-271.
- "Filosofía, justicia y amor" (1982), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 127-147.
- "La conciencia no intencional" (1983), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 149-160.
- "De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty" (1983), en *Fuera del sujeto*, pp. 111-117.
- *Transcendance et intelligibilité*. Labor et Fides, Genova, 1984.
- "De la sensibilidad" (1984), en *Fuera del sujeto*, pp. 122-130.
- "Sur la philosophie juive" (1985) Entrevista con F. Armenguad, en *A l'heure des nations*. Minuit, París, 1988, pp. 197-215.
- "Violence du visage" (1986), en *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, Montpellier, 1995, pp. 172-183.
- "Phenomenology and the non-Theoretical", en M. C. Doerer y J. N. Kraay (editores), *Facts and Values. Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, pp. 109-119.
- "De la unicidad" (1986), en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 119-228.
- "La proximidad de l'autre" (1986), en *Altérité et transcendance*, pp. 108-119.
- "Philosophie et transcendance" (1989), en *Altérité et transcendance*, pp. 27-56.
- "La ética", en J. Casado y P. Aguidez (compiladoras). *El sujeto europeo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pp. 1-15.
- *Dios, la muerte y el tiempo* (1993). Cátedra, Madrid, 1994.
- *Éthique comme philosophie première*. Éditions Payot & Rivages, París, 1998.
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*. Plon, París, 1958.
- *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1964.
- P. Ricoeur y otros participantes, "Réponses à quelques questions", en *Esprit*, 31 (1963) núm. 11, pp. 628-653.
- Lescourret, M.-A. *Emmanuel Levinas*. Flammarion, París, 1994.
- Libertson, J. "La recurrence chez Levinas", en *Revue philosophique de Louvain*, 19 (1981), núm. 42, pp. 212-251.
- "La séparation chez Levinas", en *Revue de métaphysique et de morale*, (1981), núm. 4, pp. 433-451.
- Liebsch, B. (director). *Hermeneutik des Selbs -im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricoeur*. Karl Alber, Munich, 1999.
- Locke, J. *Identité et Différence. L'invention de la conscience*. Traducción, comentarios y presentación de E. Balibar, Seuil, París, 1998.
- *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2019.
- Luckner, A. "Heidegger ethische Differenz", en B. Waldenfels e I. Därmann (editores). *Der*



- Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik.* Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 65-85.
- Lomar, D. "La experiencia de lo extraño. Análisis fenomenológico sobre el modo de experiencia de la extrañeza de culturas extrañas", en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1996), núms. 29-30, pp. 21-39.
- Lyotard, J.-F. "Logique de Levinas", en F. Laurelle (editor). *Textes pour Emmanuel Levinas*. J. M. Place, Paris, 1980, pp. 127-150.
- . *La condición postmoderna.* Cátedra, Madrid, 1984.
- Madinson, G. B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty.* Klincksieck, Paris, 1973.
- Maesschalck, M. "Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique", en *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991).
- Mackie, J. L. *Problemas en torno a Locke.* IIF, UNAM, México, 1988.
- Major, R. "Paul Ricoeur et la psychanalyse", en J.-Ch. Aeschlimann (editor). *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur.* À la Baconnière, Neuchâtel, 1994, pp. 175-186.
- Makkreel, R. "The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922", en *Man and World*, 23 (1990), pp. 305-320.
- Marbach, E. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- Marcel, G. *Diario metafísico.* Losada, Buenos Aires, 1956.
- Marion, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne.* PUF, Paris, 1986.
- . "L'ego et le Dasein. Heidegger et la 'destruction' de Descartes dans *Sein und Zeit*", en *Revue de métaphysique et de morale* (1987), núm. 1, pp. 25-53.
- . *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.* PUF, Paris, 1989.
- Martínez Sánchez, A. "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", en *Isegoría*, 22 (2000), pp. 207-227.
- Marty, F. "L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie", en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995, pp. 85-101.
- McCarthy, Th. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea.* Tecnos, Madrid, 1992.
- Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social.* Paidós, Barcelona, 1999.
- Meist, K. R. "Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl", en *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, XXXIV (1980), pp. 561-589.
- Merker, B. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls.* Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción.* Península, Barcelona, 1990.
- . *Signos.* Scix Barral, Barcelona, 1964.
- Mertens, K. "Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz", en *Husserl Studies* 17 (2000), pp. 1-20.
- Meyer, U. I. *Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie.* Ein-Fach-Verlag, Aachen, 1991.
- Mies. "Théorie de la justice de Rawls selon Ricoeur. Une lecture éthique optimiste", en F.-X. Druet y E. Ganty (editores). *Rendre justice au droit. En lisant "Le juste" de Paul Ricoeur.* Presses Universitaires de Namur, Namur, 1999, pp. 105-117.
- Mignolo, W. D. (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Duke University, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001.
- . *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento*



- fronterizo. Akal, Madrid, 2003.
- Minh-Ha, T. T. *Women, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana University Press, Bloomington, 1989.
- Miribel, E. de. *Edith Stein*. Seuil, París, 1954.
- Mishara, A. "Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious", en *Husserl Studies* (1990), núm. 7, pp. 29-58.
- Misrahi, R. *La problématique du sujet aujourd'hui*. Encre Marine, La Verssane, 1994.
- Mongin, O. *Paul Ricoeur*. Seuil, París, 1998.
- Morceno, C. *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata, Sevilla, 1989.
- . "Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología levinasiana". "Emmanuel Levinas. Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad", en *Revista Anthropos* (1998), núm. 176, pp. 80-84.
- . *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Pre-textos, Valencia, 1998.
- Moscs. S. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil, París, 1982.
- Mueller, F. L. *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. FCE, México, 1980.
- Mulhall, S. y A. Swift. *Liberals & Communitarians*. Blackwell, Oxford, 1996.
- Munono Muycembe, B. *Le regard et le visage. De l'altérité chez J.-P. Sartre et E. Levinas*. Peter Lang, Francfort del Meno, 1991.
- Münster, A. "L'autre dans la phénoménologie de Husserl, chez Sartre et chez E. Levinas, ou de l'alter ego vers le désir d'autrui", en A. Münster (editor). *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. Levinas*. Kimé, París, 1995, pp. 49-68.
- . *Le principe dialogique: de la réflexion monologique à la pro-flexion intersubjective (essai sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch)*. Kimé, París, 1997.
- Murakami, M. *Levinas phénoménologue*. Jérôme Millon, Grenoble, 2002.
- Murali, A. de. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. J. Vrin, París, 1985.
- Murphy, R. T. *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1980.
- Nagel, T. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996.
- . *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000.
- Nagl-Docekal, H., y H. Vetter (editores). *Tod des Subjekts?* Oldenburg, Viena, 1987.
- Nagl, L. "Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorien einen 'Ausweg aus der Subjektphilosophie'? Erwägungen zur Studie *Der philosophische Diskurs der Moderne*", en M. Frank, G. Raullet y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Francfort del Meno, 1988, pp. 346-372.
- Navarro, B. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. UNAM, FCE, México, 1975.
- Neuhouser, F. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Nietzsche, F. "La gaya ciencia", en *Obras inmortales*. Edicomunicación, Barcelona, 2000, tomo I.
- . *La voluntad de poder*. EDAF, Madrid, 1981.
- . *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 1985.
- Newman, M. "Sensibility, Trauma and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial", en J. Bloechl (editor). *The Face of the Other & the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Fordham University Press, Nueva York, 2000, pp. 90-129.
- Nino, C. S. *El constructivismo ético*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Nkcramihigo, Th. *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Lethielleux-Culture et vérité, París, Namur, 1984.

- O'Connor, N. "Intentionality Analysis and the Problem of Self and Other", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XIII (1982), núm. 2, pp. 186-192.
- Olafson, A. *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Ott, H. *Heidegger. En camino de su biografía*. Alianza, Madrid, 1992.
- Palti, E. J. "Auge y caída de la hermenéutica: la crítica literaria en Estados Unidos luego del New Criticism", en *Isegoria* (1997), núm. 17, pp. 177-184.
- Pardo, J. L. "Un antídoto contra el anti-estructuralismo", en *Revista de Occidente*, núm. 204 (1998), pp. 47-61.
- Parfit, D. *Reason and Persons*. Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Parfit, D. "Why our Identity is Not What Matters", en R. Martin y J. Barresi. *Personal Identity*. Blackwell, Oxford, 2002, pp. 115-143.
- Park, C.-H. *Le cheminement de la philosophie de la volonté à la philosophie du sujet chez Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de Septentrion, Septentrion, 1988.
- Peacocke, A. y G. Guillet (editores). *Persons & Personality. A Contemporary Inquiry*. Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Peperzak, A. "From Intentionality to Responsibility: On Levinas's Philosophy of Language", en A. Dallery y C. Scott (editores). *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 3-21.
- Petit, J.-L. *Solipsismo et intersubjectivité. Quize leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Cerf, Paris, 1996.
- Philibert, M. *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Seghers, Paris, 1971.
- Polkinghorne, D. E. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. State University of New York Press, Albany, 1988.
- Ponzio, A. *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1996.
- . *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideología contemporánea*. Cátedra, Madrid, 1998.
- Potępa, M. "Die Frage nach dem Subjekt in der Hermeneutik Schliermachers", en M. Frank, G. Raulet y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988, pp. 128-143.
- Porge, E., y A. Soulez (directores). *Le moment cartésien de la psychanalyse. Lacan, Descartes, le sujet*. Éditions Arcanes, Paris, 1996.
- Prammer, Fr. *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1988.
- Priest, S. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in the Transcendence of the Ego*. Routledge, Londres, Nueva York, 1998.
- Quine, W. O. "Dos dogmas del empirismo", en *Desde el punto de vista lógico*. Ariel, Barcelona, 1962, pp. 49-81.
- Rabinovich, S. *La trace dans le palimpseste: lectures de Levinas*. L'Harmattan, Paris, 2003.
- Raffoul, F. *Heidegger and the Subject*. Humanities, New Jersey, 1998.
- Rasmussen, D. M. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.
- . (editor) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. MIT Press, Boston, 1990.
- . "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self", en R. A. Cohen y J. I. Marsh (editores). *Ricoeur as Another*. State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 57-69.
- Renaut, A. "Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet", en E. Guibert-Sledziewski y J.-L. Viellard-Baron (directores). *Penser le sujet aujourd'hui*. Mériidiens Klincksieck, Paris, 1988.

- . "Levinas et Kant", en J.-L. Marion (director). *Levinas et la phénoménologie*, pp. 89-104.
- . *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Destino, Barcelona, 1993.
- Renaut, A. y L. Ferry. "La question de l'éthique après Heidegger", en Ph. Lacou-Labarthe y J.-L. Nancy (directores). *Les fines de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Éditions Galilée, Paris, 1981, pp. 23-53.
- Renaut, A y L. Ferry. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*. Gallimard, Paris, 1988.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. FCE, México, <sup>2</sup>1995.
- . *Justicia como equidad*. Tecnos, Madrid, 1986.
- . "Justicia como imparcialidad: política, no metafísica", en C. Gómez (editor). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Alianza, Madrid, 2002, pp.187-229.
- Rey, J.-F. *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Éditions Michalon, Paris, 2001.
- Richardson, W. J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1963.
- Richards, D. *A Theory of Reason for Action*. Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Temps Présent, Paris, 1948.
- . "Husserl et le sens de l'histoire", en *Revue de métaphysique et de morale*, 54 (1949), pp. 280-316.
- . *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, Paris, 1950, <sup>3</sup>1967.
- . "Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Desclée de Brouwer, Paris, 1952, pp. 110-140.
- . "Analyses et problèmes dans *Ideen II*" (1952), en *A l'école de la phénoménologie*. J. Vrin, Paris, 1986, pp. 87-140.
- . "Sur la phénoménologie", en *Esprit*, 21 (1953), pp. 821-839.
- . "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", en *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1954), pp. 75-109.
- . "Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne", en *Revue de métaphysique et de morale*, 59 (1954), pp. 380-397.
- . "Kant et Husserl", en *Kant-Studien*, 46 (1954/55), pp. 44-67.
- . *Finitud y culpabilidad* (1960). Taurus, Madrid, 1986.
- . "Civilización universal y culturas nacionales" (1961), en *Historia y verdad* (1978). Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.
- . "El acto y el signo según Jean Nabert" (1962), en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1969), FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 195-204
- . "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II" (1962), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 287-304.
- . "Préface à *Éléments pour une éthique*" (1962), en *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1992, 21999, pp. 225-236.
- . "Estructura y hermenéutica" (1963), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 9-27.
- . *Freud. Una interpretación de la cultura* (1965). Siglo XXI, México, 1970.
- . "Existencia y hermenéutica" (1965), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 31-60.
- . "El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea" (1965), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 115-148.
- . "El problema del doble sentido como problema hermenéutico" (1966), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 61-74.
- . "Lo consciente y lo inconsciente" (1966), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 95-114.
- . "Una interpretación filosófica de Freud" (1966), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 149-164.

- . "Religión, ateísmo y fe" (1966). en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 397-420.
- . "La estructura, la palabra, el acontecimiento" (1967), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 75-91.
- . "Husserl and Wittgenstein on Language" (1967), en H. A. Durfee (editor). *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, pp. 87-95.
- . "Heidegger y la cuestión del sujeto" (1968), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 205-214.
- . "La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología" (1968), en *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 215-241.
- . "¿Qué es un texto?" (1970), en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002, pp. 127-147.
- . "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto" (1971), en *Del texto a la acción*, pp. 169-195.
- . "L'herméneutique de témoignage" (1972), en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil, Paris, 1994, pp. 107-139.
- . "Hermenéutica y crítica de las ideologías" (1973), en *Del texto a la acción*, pp. 307-347.
- . "Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo" (1973), en *Ética y cultura*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 19-36.
- . "Ciencia e ideología" (1974), en *Del texto a la acción*, pp. 279-305.
- . "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl" (1975), en *Del texto a la acción*, pp. 39-70.
- . "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey" (1975), en *Del texto a la acción*, pp. 71-94.
- . "La función hermenéutica del distanciamiento" (1975), en *Del texto a la acción*, pp. 95-110.
- . "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica" (1975), en *Del texto a la acción*, pp. 111-124.
- . "El problema del fundamento de la moral" (1975), en *Amor y justicia*. Caparrós, Madrid, 1993, pp. 67-94.
- . *La metáfora viva* (1975). Trotta, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- . "La imaginación en el discurso y en la acción" (1976), en *Del texto a la acción*, pp. 197-218.
- . "La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social" (1976), en *Del texto a la acción*, pp. 349-360.
- . "Ética y política" (1976), en *Del texto a la acción*, pp. 361-373.
- . *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (1976). Siglo XXI, México, 1995.
- . "Explicar y comprender" (1977), en *Del texto a la acción*, pp. 149-168.
- . "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad" (1977), en *Del texto a la acción*, pp. 259-278.
- . *El discurso de la acción* (1977). Cátedra, Madrid, 1988.
- . "Filosofía y lenguaje" (1978), en *Historia y narratividad*. Paidós, ICE/UAB, Barcelona, 1999, pp. 41-58.
- . "La razón práctica" (1979), en *Del texto a la acción*, pp. 219-240.
- . "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", en F. Laruelle (editor). *Textes pour Emmanuel Levinas*. J.-M. Place, Paris, 1980, pp. 167-177.
- . "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo" (1980), en *Historia y narratividad*, pp. 183-214.
- . "Appropriation", en *Hermeneutics and Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 182-196.
- . *Tiempo y narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico* (1983). Siglo XXI, México, 1995.

- "Muert le personnalisme, revient la personne..." (1983), en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 195-202.
- "Acerca de la interpretación" (1983), en *Del texto a la acción*, pp. 15-36.
- "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel" (1984), en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 49-67.
- "Poética y simbólica", en *Educación y política. De la historia personal a la comunidad de libertades*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 19-44.
- "La vida: un relato en busca de narrador", en *Educación y política*, pp. 45-58.
- "El yo, el tu y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética", en *educación y política*, pp. 73-86.
- *Tiempo y narración II. La configuración del tiempo en el relato de ficción* (1984). Siglo XXI, México, 1995.
- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (1985). Siglo XXI, México, 1996.
- "La iniciativa" (1986), en *Del texto a la acción*, pp. 241-256.
- "La Cinquième Méditation Cartésienne" (1986), en *À l'école de la phénoménologie*, pp. 197-225.
- "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique", en P. Amselek (editor). *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. PUF, Paris, 1986, p. 89-105.
- "Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie" (1986), en *Aux frontières de la philosophie*, pp. 211-233.
- "Individuo e identidad personal" (1987), en *Sobre el individuo*. Paidós, Buenos Aires, 1990, pp. 67-90.
- "The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?", en A. Phillips Griffiths (editor). *Contemporary French Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 99-111.
- "Le cercle de la démonstration" (1988), en *Lectures 1. Autour du politique*. Seuil, Paris, 1991, pp. 217-231.
- "La identidad narrativa" (1989), en *Historia y narratividad*, pp. 215-230.
- "Interpretation" (1989), en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 453-458.
- "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage" (1989), en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, pp. 83-105.
- "Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question" (1989), en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, pp. 273-279.
- "Approches de la personne" (1990), en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, pp. 203-221.
- "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", en Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz (editores). *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*. Cerf, Paris, 1990, pp. 17-36.
- "Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et récit*", en *Études phénoménologiques*. Núm: Paul Ricoeur: temporalité et narrativité, 6 (1990), pp. 29-40.
- *Si mismo como otro* (1990). Siglo XXI, Madrid, 1996.
- "Le juste entre le légal et le bon" (1990), en *Lectures 1. Autour du politique*, pp. 176-195.
- "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social" (1990), en *Lectures 1. Autour du politique*, pp. 196-216.
- "Éthique et morale" (1990), en *Lectures 1. Autour du politique*, pp. 241-257.
- "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", en J. Greisch y R. Kearney (directores). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Ceresy-La-Salle. 1-11 août 1988. Cerf, Paris, 1991, pp. 381-403.
- *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas* (1991). Anthropos, Barcelona, 1999.

- , “*Soi même comme autre*”. Entrevista con G. Jarczyk, en *Rue Descartes*, (1991), núms. 1-2, pp. 225-237.
- , “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de métaphysique et de morale*, (1993), núm. 4, pp. 455-477.
- , “Self as Ipse”, en B. Johnson (editora). *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures*. Basic Books, Nueva York, 1993, pp. 103-119.
- , “Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau” en *Bulletin de la Société française de philosophie*, núm. 4, 1994.
- , “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, en *Lo justo* (1995). Caparrós, Madrid, 1999, pp. 49-74.
- , “¿Es posible una teoría puramente procedimental de la justicia? A propósito de la *Teoría de la justicia* de John Rawls” en *Lo justo*, pp. 75-98.
- , “Después de *Teoría de la justicia* de John Rawls” (1995), en *Lo justo*, pp. 99-118.
- , “Ontología, dialéctica y narratividad”, en G. Aranzueque (editor). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, núm. 2, Madrid, 1997, pp. 423-435.
- , “La creatividad del lenguaje”. Entrevista con R. Kearney, en *La paradoja europea*. Tusquets, Barcelona, 1998, pp. 235-263.
- , *La memoria, la historia y el olvido* (2000). FCE, Buenos Aires, 2004.
- , *Le juste* 2. Éditions Esprit, Paris, 2001.
- , *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvi e M. de Launay, Hachette, Paris, 2002.
- , *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Éditions Stock, Paris, 2004.
- Rockmore, T. “Heidegger's Nazis and the French debate”, en Ch. Macann (editor). *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Volume IV. Reverberations. Routledge, Londres, Nueva York, 1992, pp. 33-77.
- , *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995.
- Rodis-Lewis, G. *L'anthropologie cartésienne*. PUF, Paris, 1990.
- Rodríguez Tirado, A. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. IIF, UNAM, México, 1987.
- Rodríguez, R. “La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl”, en *Pensamiento*, 52 (1996), núm. 202, pp. 43-44.
- , *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos Madrid, 1997.
- Rogozinski, J. “Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt”, en M. Frank, G. Raullet y W. van Reijen (directores). *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 192-229.
- Rojas, P. “Habermas y Levinas. La ética del lenguaje”, *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), XIII (2000), núm. 23, pp. 35-60.
- Römpf, G. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.
- Rorty, A. O. (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, 1976.
- , (editora). *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley, 1980.
- Rosales, A. *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz bei frühen Heidegger*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- Rosc, G. *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*. FCE, México, 1990.

- Rosenthal, D. M. "Unity of Consciousness and the Self", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103 (2003), núm. 3, pp. 325-352.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Sigueme, Salamanca, 1997.
- Ross Fryer, D. *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. Other Press, 2004.
- Roth, A. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanskripte*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1960.
- Roudinesco, E. *Histoire de la psychanalyse en France*, Fayard, Paris, 1994, 2 volúmenes.
- . *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. FCE, Bogotá, 2000.
- Rovatti, P. A. "Levinas interprete di Husserl e di Heidegger", en Id. *Intorno a Levinas*. Edizioni Unicopli, Milán, 1987, pp. 7-120.
- Rubial, A. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
- Rubio Ferredes, J. M. "Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur", en P. Gómez García (coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000, pp. 253-307.
- Sandel, M. (editor). *Liberalism and Its Critics*. Blackwell, Oxford, 1984.
- . *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa, Barcelona, 2000.
- San Martín, J. *La estructura del método fenomenológico*. UNED, Madrid, 1986.
- . *La fenomenología de Husserl como teoría de la racionalidad fuerte*. UNED, Madrid, 1996.
- Sartre, J.-P. "Conscience de soi et connaissance de soi", en M. Frank (editor). *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 367-411.
- . *La trascendencia del ego*. Calden, Buenos Aires, 1968.
- . *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza, Madrid, 1971.
- Saussure, F. de. *Curso de lingüística general*. Alianza, Madrid, 1995.
- Schaeffler, R. "Heidegger und die Theologie" en A. M. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (directores). *Heidegger und die praktischen philosophie*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989, pp. 286-312.
- Schafstedde, M. *Der Selbe und der Andere: zur Erkenntnistheorie und Ethik bei Husserl und Levinas*. Gesemthochsch, IAG, Philosophische Grundlagenprob, Kassel, 1993.
- Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, Buenos Aires, 1957.
- . *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1989.
- Schelling, F. W. J. *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*. Trotta, Madrid, 2004.
- Schrag, C. O. *The Self After Postmodernity*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1997.
- Schrift, A. D. "Nietzsche's French legacy", en B. Magnus y K. M. Higgins (editores). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 323-355.
- Schrift, A. D. *Nietzsche's French Legacy: a Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995.
- Schutz, A. "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royamont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316.
- Scholz, O. R. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999.
- Sebbah, F.-D. "Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Levinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*", en *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. PUF, Paris, 2001, pp. 93-108.
- Seeburguer, F. (1975). "Heidegger and the phenomenological Reduction", en *Philosophy and*



- Phenomenological Research*, XXXVI (1975), núm. 2, pp. 212-221.
- Segura Peraíta, C. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta, Madrid, 2002.
- Sheehan, Th. "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en Id. (editor). *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, pp.
- . "*Hermeneia* and *apophansis*: The early Heidegger on Aristotle", en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 67-80.
- Sibley, W. H. "The Rational versus Reasonable", en *The Philosophical Review*, 62 (1953), pp. 554-560.
- Sichère, B. *Éloge du sujet*. Grasset, Paris, 1990.
- Simón Lorda, A. *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Caparrós, Madrid, 2001.
- Sipos, J. *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*. PUF. Paris, 1994.
- Sitter, B. *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*. Karl Alber, Friburgo, 1975.
- Soffler, G. "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach", en *Husserl Studies*, 15 (1999), pp. 151-1999.
- Sokolowski, R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1964.
- Souche-Dagues, D. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972.
- Spiegelberg, H. "'Intention' and 'Intencionalidad' in the Scholastic, Brentano and Husserl", en *The Context of the Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1981, pp. 3-26.
- Spiegelberg, H., y K. Schuhmann. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1982.
- Spinoza, B. *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Texto latin-francés, Granier Frères, Paris, 1929.
- Srajek, M. C. *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Duquesne University Press, Pittsburg, 1998.
- Stein, E. "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", en *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle, 1929; reproducido en H. Noack (editor). *Husserl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, 1973, pp. 61-86.
- . *Ser finito y ser eterno. Ensayo de ascensión a un sentido del ser*. FCE, México, 1994.
- . *Sobre el problema de la empatía*. UIA, México, 1995.
- Stevens, B. *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- Strasser, S. "Buber und Levinas. Philosophische besinnung auf einen gegensatz", en *Revue Internationale de Philosophie*, (1976) núm. 126, pp. 512-525.
- . "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), núm. 25, pp. 101-125.
- . *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1978.
- Strawson, P. *Individuos*. Taurus, Madrid, 1989.
- Ströker, E. *Ich und die Anderen. Die Frage nach der Mit-Verantwortung*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1984.
- Suber, J.-P. "Kant, Levinas and the Thought of the Other", en *Philosophical Today*, 38 (1994), núms. 3-4.
- Taminiaux, J. "La herencia husserliana en la noción heideggeriana de *Selbst*", en R. Rizo-Patrón de Lerner (editora). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*.



- Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1993, pp. 201-227.
- , "La réappropriation de l'éthique à Nicomaque. *Poïésis et prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp. 156-162.
- Taylor, Ch. "Responsibility for Self", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. California University Press, Berkeley, 1976, pp. 281-300.
- , "Theories of Meaning", en *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 248-292.
- , *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- , "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (1996), núm. 7, pp. 10-19.
- Thayse, J.-L. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. L'Harmattan, Paris, 1998.
- Thuenissen, M. *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. MIT Press, Cambridge, 1986.
- Thomasset, A. *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. University Press of Leuven, Lovaina, 1996.
- Thompson, J. B. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Tietjen, H. *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1980.
- Todd, W. *Analytical Solipsism*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1968.
- Todorov, T. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, México, <sup>10</sup>1999.
- Toro, A., del. (editor), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Vervuert Iberoamericana, Frankfurt del Meno, 1997.
- Toulemont, R. *L'essence de la société selon Husserl*. PUF, Paris, 1962.
- Trey, G. "Communicative Ethics in the Face of Alterity: Habermas, Levinas and the Problem of Post-Conventional Universalism", en *Praxis International*, XI (1992) núm. 4, pp. 412-427.
- Tugendhat, E. "Phänomenologie und Sprachanalyse" en R. Bubner (editor). *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, C. B. Mohr, Tübinga, 1970, tomo I, pp. 3-23.
- , *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.
- , *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1976.
- , *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*. FCE, Madrid, 1993.
- Vail, L. M. *Heidegger and the Ontological Difference*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1972.
- Van den Hengel, J. *The Home of Meaning: The Hermeneutics of Subject of Paul Ricoeur*. University Press of America, Washington, 1982.
- Van Leeuwen, T. M. *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy Paul Ricoeur*. Rodopi, Amsterdam, 1981.
- Vanhoozer, K. J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Vasey, C. M. "Le corps et l'autre", en F. Wybrans (editor) *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*. Núm. 1: Levinas. Obsidiane, Paris, 1980, pp. 33-41.
- , "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas", en *Revue de*

- métaphysique et de morale*, (1980), núm. 2, pp. 224-239.
- Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1990.
- Velasco, A. "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, 41 (1995), núm. 41, pp. 53-64.
- . "Sujeto, mundo v tradición", en M. Aguilar Rivero (coordinadora). *Limites de la subjetividad*. Fontamara, UNAM, México, 1999, pp. 155-165.
- . *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM, México, 2000.
- . "El humanismo multiculturalista de Fray Alonso de la Veracruz", en M. Peña y A. Velasco (coordinadores). *Maestros, caballeros y señores. Humanistas en la Universidad: siglos XVI-XX*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2003, pp. 55-64.
- Venema, H. I. *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. State University Press of New York, Albany, 2000.
- Vernart, J.-P. "El individuo en la ciudad", en *Sobre el individuo*. Paidós, Barcelona, 1990, pp. 25-46.
- Villoro, I.. *Estudios sobre Husserl*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1975.
- Vio, T. de. (Cayetano). *The Analogy of Names and the Concept of Being*. Duquesne University Press, Pittsburg, 1973.
- Vitoria, F., de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- Volpi, F. *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 1976.
- . "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp.
- . "*Being and Time*: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?", en Th. Kisiel y J. Van Buren (editores). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-211.
- . "La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote", en J.-F. Courtine (editor). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, Paris, 1996, pp. 33-65.
- . "Heidegger et la romanité philosophique", en *Revue de métaphysique et de morale* (2001), núm. 3, pp. 5-18.
- Wach, J. *Das Verstehen: grundzüge einer geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. I. *Das grosse systeme*, 1926. II. *Die theologische hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*, 1929. III. *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum positivismus*, 1933, C. B. Mohr, Tübinga.
- Waldenfels, B. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen un Anschluss an Edmund Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.
- . *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983.
- . *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990.
- . "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl", en *Escritos de Filosofía*, (1992), núms. 21-22, pp. 3-20.
- . "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", en R. A. Mall y D. Lohmar (editores). *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Rodolpi, Amsterdam, 1993.
- . "Lo propio y lo extraño", en *Escritos de Filosofía*, (1995), núms. 27-28.
- . *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997.
- . *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Suhrkamp,

- Fráncfort del Meno, 1998.
- . "La pregunta por lo extraño", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (1998), núm. 1, pp. 85-98.
- Wallace, M. I. "The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas", en W. D. Hall, W. Schweiker y J. Wall. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Routledge, Londres, Nueva York, 2002, pp. 80-96.
- Wallerstein, I. "The West, Capitalism and the World-System", en *Review*, 14 (1992), núm. 4, pp. 561-620.
- Walsh, R. D. "Husserl and Levinas: Transformations of the *Epojë*", en *Analecta Husserliana*, 36 (1991), pp. 283-296.
- Walton, R. *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- . "Fenomenalidad. si mismo, Dios", en *Escritos de Filosofía* (1996) núms. 29-30, pp. 273-296.
- Weber, M. *Economía y sociedad*. FCE, México, 1986.
- Weber, E. *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Passagen Verlag, Viena, 1990.
- Wellmer, A. "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en N. Casullo (comp.) *El debate modernidad-postmodernidad*. Puntosur, Buenos Aires, 1989, pp. 319-356.
- Welsen, P. "Die Ort der Ethik in Ricoeurs praktischer Philosophie", en B. Waldenfels e I. Därmann (directores). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 111-120.
- . "Téléologie et déontologie: à propos du projet systématique de l'éthique chez Paul Ricoeur", en J. A. Barash y M. Delbraccio (editores). *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*. CNDF, Académie d'Amiens, Amiens, 1998 pp. 97-107.
- Welton, D. (editor). *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 2003.
- Wiggins. *Sameness and Substance*. Blackwell, Oxford, 1980.
- . "Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Mens as Natural Kind", en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, pp. 139-173.
- Williams, B. "Persons, Character and Morality" en. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, pp. 197-216.
- . *Problemas del yo*. IIF, UNAM, México, 1986.
- Williams, R. R. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press, Albany, 1992.
- Winterhager, E. *Selbstbewusstsein: eine Theorie zwischen Kant und Hegel*. Bouvier, Bonn, 1979.
- Wittgenstein, L. *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982.
- . *Zettel*. IIF, UNAM, México, 1985.
- . *Investigaciones filosóficas*. IIF, UNAM, Critica, Barcelona, 1988.
- Wood, D. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Routledge, Londres, Nueva York, 1991.
- Yamaguchi, I. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1982.
- Zahavi, D. "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, XXVII (1996), núm. 3, pp. 228-245.
- . *Husserl und Transzendente Intersubjektivität: eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.
- . "Brentano and Husserl on Self-awareness", en *Études Phénoménologiques*, 27-28 (1998),

pp. 127-168.

—. D. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999.

Ziarek, K. "Semantics of Proximity: Language and the Other in the Philosophy of Emmanuel Levinas", en *Research in Phenomenology*, 19 (1989), pp. 213-247.

Zielinski, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. PUF, Paris, 2002.

Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 1992.