

## El otro imposible. Un diálogo entre la justificación aristotélica de la esclavitud y la fenomenología husserliana de la intersubjetividad.

The impossible other one. A dialogue between Aristotelian justification of slavery and Husserl's phenomenology of intersubjectivity.

Elena Mancinelli \*

*Fecha de Recepción: 30 de marzo de 2014*

*Fecha de Aceptación: 27 de mayo de 2014*

**Resumen:** *A partir de plantear una comparación entre la justificación que Aristóteles realiza de la esclavitud en el libro I de su Política y el tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad llevado a cabo por Husserl en la quinta Meditación de las Meditaciones Cartesianas, el presente artículo se propone reflexionar acerca de los supuestos y mecanismos que llevan a que perspectivas y paradigmas tan diferentes tengan la misma consecuencia: El hecho de que el desigual o el oprimido sean confinados a permanecer en dichas situaciones.*

### **Palabras**

**clave:** *Aristóteles; Husserl; Alteridad.*

**Abstract:** *These article aims at reflecting on the assumptions and mechanisms, that make such different paradigms have the same consequence: That the different or the oppressed is bound to be as such. The mentioned aim will be dealt with by comparing the phenomenological treatment of intersubjectivity (Husserl, "Fifth Meditation", Cartesians Meditations) and Aristotle's justification of slavery in the book I of his Politic.*

**Keywords:** *Aristóteles; Husserl; Otherness.*

---

\* Doctoranda en Ciencias Sociales. Docente-investigadora de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y de la Licenciatura en Crítica de Artes del Instituto Universitario Nacional de Artes. Integrante del grupo de estudios de Teoría Política Clásica y Moderna del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Correo electrónico: elenamancinelli@gmail.com

## 1. Introducción

A primera vista podría pensarse que señalar el riesgo de solipsismo equivale a mostrar el principal problema de la perspectiva y metodología empleada por Husserl en su examen y justificación fenomenológica de la intersubjetividad. Cabe, no obstante, la reflexión acerca de otras posibles consecuencias, de no menor problematicidad que la señalada, aunque no tan inmediatamente visibles.

Comenzar a divisar la espesura y la profundidad de estos problemas requiere previamente la formulación de una cuestión. ¿Qué chances tiene de ser reconocido un cuerpo que no porta las marcas que posibilitan un procedimiento tal como el de la apercepción analógica? ¿Puede el esclavo, el siervo, el indígena, el cuerpo portador de la semejanza ser asumido como un igual? Si bien este interrogante interpela especialmente a la fenomenología de Husserl, no lo hace exclusivamente. Como buscaremos mostrar en las siguientes páginas, este problema es constitutivo de otras perspectivas filosóficas; incluso de alguna de aquellas que no tienen una comprensión semejante del vínculo entre conocimiento y realidad.

Un caso en el que ejemplarmente se hace patente nuestra tesis es la caracterización aristotélica de las diferentes especies de relación humana. En ésta se parte de una visión opuesta a la que tiene Husserl (y la modernidad en general) de la diáda realidad-razón. Así, en su *Política*, Aristóteles examina las prácticas e instituciones históricas en las que aquéllas se expresan, a fin de que la razón dictamine lo que pertenece al registro de lo convencional (legal) y lo que es propio del registro natural (legítimo) o, dicho en términos modales, busca determinar qué tipos de vínculos corresponden al registro ontológico de lo fáctico y cuáles al de lo necesario. Husserl, en cambio -y aquí se halla el *quid* de la diferencia- asume como punto de partida la problematización absoluta de aquello que las relaciones subjetivas muestran ser en su facticidad.

Pese a las significativas diferencias que existen entre ambas perspectivas filosóficas, nuestro artículo parte de la hipótesis de que ellas tienen en común la imposibilidad de

brindar un camino para asumir al otro, al diferente, como un semejante. Consideramos, pues, que una explicitación y comparación de ambos modos de caracterización de las relaciones humanas puede permitirnos develar los supuestos y mecanismos que llevan a que perspectivas y paradigmas históricos tan abismalmente distantes tengan la misma consecuencia: el hecho de que el desigual o el oprimido estén confinados a la exclusión y la opresión.

## 2- Iguales y desiguales en el pensamiento político aristotélico.

La caracterización aristotélica de las diversas formas de las relaciones humanas está signada por el siguiente principio: La igualdad de los iguales y la desigualdad de los desiguales. Éste, lejos de ser asumido por Aristóteles como un rasgo particular de la configuración económico-política de su época, es presentado como inherente a la *physis*. Así, pues, la diferencia entre los vínculos se cimienta en el señalamiento de una distinción ontológica al interior del género de los seres humanos.

Mientras la relación entre los iguales está caracterizada por una constelación semántica en la que nos encontramos con los significantes de razón, libertad, ciudadanía, gobierno, política y amistad, la de los desiguales, en cambio, se define como dominio, servicio e incapacidad de autogobierno por parte de aquellos a los que les cabe portar el estigma de la esclavitud.

En el contexto de una indagación acerca de qué es lo que hace a un hombre libre ser un buen ciudadano, Aristóteles dice que: "...el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista"<sup>2</sup>Es decir, se gobierna bien, si y sólo si previamente se ha sido gobernado.<sup>3</sup>

Interesa notar que en dicha trama argumentativa el esclavo -el que por naturaleza lleva el mote de la desigualdad-lejos de estar ausente, juega un papel relevante, ya que la relación del amo y el esclavo opera como delimitación de la forma específica del

<sup>2</sup>Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, Trad. de Julian Marías y María Araujo Madrid: Estudios Constitucionales, 1989. 1277 b 20-30

<sup>3</sup>La ausencia de diferenciación ontológica entre los iguales es resuelta como una diferencia del orden del acto y la potencia. El gobernante es ciudadano en acto, mientras que el gobernado lo es en potencia. Para una exposición exhaustiva de la semántica del acto y la potencia, véase: Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

gobierno político. Mientras el hombre libre actúa en los dos polos de la relación política, el hacer del esclavo y el amo se distinguen absolutamente. Dice Aristóteles: “Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados; de no ser así, dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo”<sup>4</sup>

Así como la relación entre los desiguales está determinada absolutamente de un modo, vemos, por el contrario, que la relación entre los iguales no. Es justamente esa amplitud o esa indeterminación la que permite pensar la relación política entre los ciudadanos como un plus de la *physis*, en el que la lógica de la relación sustituye a la lógica del atributo<sup>5</sup>. Este sentido de plus o de fuga de la *physis* es lo que se manifiesta en el hecho de que para Aristóteles sólo es ciudadano el que participa activamente de las magistraturas de la ciudad, mientras que la ciudad, por su parte, no es otra cosa que la forma que le imprime el régimen político: “...Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría en las oligarquías, y así decimos también que su régimen es distinto, y lo mismo argumentaremos respecto de los demás”<sup>6</sup>. Las diferencias que hay entre las formas posibles de régimen político y, por ende, las distintas amplitudes de la ciudadanía denotan que Aristóteles asume a la contingencia como el horizonte de la política.

El hecho de que pueda sostenerse que la comprensión aristotélica de la relación política entre los iguales se caracteriza por ser un *plus* o más allá de la naturaleza no supone, claro está, afirmar un quiebre entre política y naturaleza, sino que, por el contrario, enuncia que la relación entre ambas dimensiones está clara y previamente determinada. En las páginas siguientes nos adentraremos en el papel que juega la naturaleza como dispositivo central de la caracterización de las relaciones humanas de

---

<sup>4</sup> *cit. POL.* 1277 b 20-25.

<sup>5</sup> Si bien se ha tendido hegemónicamente a mostrar las diferencias que hay entre la perspectiva sofística y la aristotélica, lo cierto es que las mismas consisten en una diversa comprensión de la relación entre naturaleza y política. Si, en cambio, atendemos a la especulación aristotélica acerca de las posibles formas de la *polis*, la acción y las relaciones que se dan en ella, tal como aparece en el libro III de la *Política*, veremos que las divergencias entre ambos enfoques se vuelven mucho más sutiles.

<sup>6</sup> *cit. POL.* L. III, 1278 b, 10-15.

dominio y buscaremos mostrar como el intento de anudar la naturaleza, la razón y la desigualdad se resuelve en un ineludible fracaso.

El análisis de la *polis* desde el paradigma natural encuentra su epicentro en el libro I de la *Política*. Es allí donde Aristóteles justifica porqué la *polis* es una comunidad natural. El camino que sigue para mostrar la imbricación entre política y naturaleza es el de apelar al mismo esquema de género y especie que aplica en el análisis de la región óptica de los seres vivos.

Veamos esto más de cerca, Aristóteles se refiere tanto en *De Anima* como en la *Ética a Nicómaco* a las distintas partes del alma (nutritiva, sensitiva y racional) y expone la diversidad de formas específicas que anida en el género de los entes vivos. Dicha diversidad no resulta, sin embargo, en mera pluralidad, sino que, por el contrario, expresa un orden progresivo de la naturaleza de lo animado. Cuando Aristóteles dice que: “Las facultades del alma (...) pertenecen todas a ciertos seres, como lo hemos dicho; otros poseen algunas, y otros, en fin sólo, una”<sup>7</sup>, no sólo enuncia la discontinuidad entre los seres que poseen una, algunas o todas las facultades, sino que muestra como cada una de éstas constituye un eslabón de la naturaleza que se caracteriza por ser múltiple, sin por ello dejar de ser parte de un todo organizado. Dicho de otro modo, la naturaleza puede mostrar continuidad en su propia discontinuidad gracias a que cada forma específica se relaciona con las especies de su mismo género, ya sea contenida en ellas o conteniéndolas. Para explicar qué es lo que hace que la especie de los hombres sea específicamente tal, sin por ello perder una determinada y necesaria relación con las diferentes especies del mismo género, Aristóteles apela al concepto de función, y dice lo siguiente:

¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie –y, en general, de cada una de las partes –así también, al lado de todas éstas, podría suponerse una función propia del «hombre»? ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva,

<sup>7</sup> Aristóteles, *De Anima*, Trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Leviatan, 1983. 414 a 28-30

más parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón* (...)

Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón<sup>8</sup>.

Los dos conceptos complementarios citados, “común” y “continuación”, ponen en evidencia que Aristóteles concibe a la naturaleza como un orden que excluye absolutamente al hiato, o a la ruptura abismal entre las distintas especies de entidades.

En primer lugar, la condición de posibilidad e inteligibilidad de las diversas especies naturales consiste en su “común” referencia y pertenencia a un mismo género de entes. En segundo lugar, Aristóteles logra limitar las fuerzas disolventes de la diferencia a partir de introducir el término “continuación”. Así, las vidas vegetal, animal y humana son concebidas como un momento que o continúa en otra especie o es continuado por otra<sup>9</sup>.

Con el objetivo de dar curso a una reflexión acerca de las chances que tiene la naturaleza para erigirse en dispositivo de justificación de la esclavitud, tomamos como punto de partida a la determinación que Aristóteles hace de la especie de los hombres en términos de *zoon politikón*, dotándolo de una diferencia respecto de la especie de los animales:

“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el único animal que tiene palabra es el humano. La voz es signo del dolor y el placer y por eso, la tienen los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer (...) pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales”<sup>10</sup>

<sup>8</sup>Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. y comentarios José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza, 2005. LI 1097 37-40, 1098 a 1-7.

<sup>9</sup> El término alma tiene que ser remitido, para no caer en una interpretación errónea, al significado que tiene el término *psiché* para Aristóteles. Según él, la *psiché* equivale a lo que da vida o anima a un ser viviente. Véase: *cit.*, *DE AN*, L. II, 2, 413 a 20-23.

<sup>10</sup>*cit. POL*. 1253 a 15-20.

La palabra es, pues, una de las formas del *logos*, o sea, de la racionalidad humana. Ella es testimonio inocultable de la politicidad, porque su existencia equivale a decir que el hombre es un ser con-otros, con los que busca definir qué es lo bueno, lo justo y lo conveniente para la comunidad. Vemos, por ende, que la palabra es el centro de gravitación del argumento antropológico por el cual la comunidad política adquiere estatus natural. Sin embargo, lejos de agotar con ello su sentido, la racionalidad -tanto en su faceta deliberativa como directiva- resulta el epicentro de la operación por la cual Aristóteles divide a la especie humana en amos y los esclavos.

La postulación de una justificación de corte natural acerca de la esclavitud pone a Aristóteles ante un desafío difícil de sortear. Aristóteles dice:

Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos<sup>11</sup>

Surge aquí inmediata y evidentemente una extensa y acuciante lista de interrogantes, ¿cómo pueden los esclavos reconocer la razón sin poseerla? Si los esclavos no tienen la capacidad racional de los hombres, pero tampoco carecen absolutamente de ella y, por ende, no pueden, ser de la especie inmediatamente anterior a los hombres, es decir, la animal ¿A qué especie pertenecen, entonces, los esclavos? ¿Cuál es su materia? ¿Cuál su forma? El camino que delineamos para dar respuesta a estos interrogantes consiste en tomar como eje a los distintos modos en los que Aristóteles caracteriza la relación entre amo y esclavo. Esta decisión expositiva obedece a la consideración de que es en la relación misma dónde emergen con mayor claridad las *aporías* en las que cae irremediabilmente la justificación aristotélica de la esclavitud al pretender evitar asumir su convencionalidad inscripta, por tanto, en un horizonte epocal determinado.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *cit. POL.* 1254 b20-25.

<sup>12</sup> Para una resección de las opiniones y un análisis del tema, véase: N. Smith, "Aristotle's Theory of Natural Slavery" in D. Keyt and F. Miller JR (eds), *A companion to Aristotle's Politics*: Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell. pp 142-155.

Los tres argumentos que Aristóteles da a favor de la esclavitud son de carácter analógico. La diferencia más notable que hay entre ellos consiste en que cada uno otorga un distinto grado de potencialidad al esclavo. Además, dos de ellos son extraídos de la naturaleza. La relación amo-esclavo es analoga: 1) al vínculo que hay entre el alma y el cuerpo y 2) al que hay entre la racionalidad y la emocionalidad. Dice Aristóteles: “Regir y ser regido no sólo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir”<sup>13</sup> y párrafos después agrega: “Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito”<sup>14</sup> A diferencia de estos dos argumentos, el tercero encuentra como analogía al vínculo entre el hombre y el objeto útil:

Los instrumentos pueden ser animados o inanimados, por ejemplo, el timón del piloto es inanimado, el vigía animado (...) Así también los bienes que se poseen son instrumento para la vida, la propiedad en general, el esclavo una posesión animal y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos<sup>15</sup>

Como podemos notar en cada una de las analogías, el vínculo entre el amo y el esclavo es caracterizado de acuerdo a distintas formas de dominación: mientras el primero (alma, cuerpo) es despótico, el segundo es un término medio entre el político y el despótico (razón-emocionalidad) y el tercero es un vínculo de uso o, mejor dicho, de explotación (el amo usa un objeto útil). Dice Aristóteles:

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es

---

<sup>13</sup> *cit.POL.* 1254 a 30-32.

<sup>14</sup> *cit.POL.* 1254 b 5-8.

<sup>15</sup> *cit.POL.* 1253 b 25-30.

la naturaleza y facultad del esclavo: el que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, éste es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente<sup>16</sup>

Lo que cambia, además, en cada modo de caracterizar la esclavitud es el fin que se puede asignar a tal vínculo; más precisamente, la posibilidad de hablar de cierto grado de amistad entre amo y esclavo tiene asidero sólo a condición de que el esclavo lleve como mote la incapacidad para gobernarse a sí mismo (esto vale tanto para el caso del cuerpo, como para el caso de la pasión o emoción) y, entonces, el sometimiento al amo, tiene por finalidad garantizar su seguridad. Acorde a esto, afirma Aristóteles: “El que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses”<sup>17</sup> Por el contrario, cuando la esclavitud es vista por Aristóteles a partir de la analogía entre el esclavo y el objeto útil, se niega absolutamente toda posibilidad de que haya alguna otra finalidad que no sea el exclusivo beneficio del amo y, con ello, se obtura cualquier posibilidad de vínculo amistoso entre ambos.

Por último, resta reflexionar acerca de lo que sucede cuando intentamos encuadrar cada uno de los tres argumentos analizados con el esquema lógico-ontológico de las causas material y formal. Ya sea que el esclavo sea analogado al cuerpo y el amo al alma, o que el esclavo se lo identifique como un instrumento u objeto útil, vemos que resulta imposible aplicar las causas de materia y forma, debido a que existe entre ambos un hiato ontológico originado en la pertenencia respectiva a distintos géneros entitativos. El único argumento que permite probar la adecuación de las causas es el que identifica al esclavo con la irracionalidad y al amo con la racionalidad. Sin embargo, la irracionalidad de la sensación y el apetito es propia de la forma específica del animal. Con lo cual, el esclavo comparte la misma forma y pierde, necesariamente, su especificidad. La división que hace Aristóteles en la *Ética*

<sup>16</sup> *cit. POL.* 1254 a 10-15.

<sup>17</sup> *cit. POL.* L I, 2 1252 a 32-35.

a *Nicómaco* de la parte irracional puede ser un indicio de la forma específica del esclavo que estamos buscando. Veamos, entonces, qué dice Aristóteles:

Sobre el alma se han expuesto suficientemente algunos puntos, incluso en los tratados para el público: por ejemplo, que una parte de ella es irracional y la otra racional (...) De la parte irracional, una parte común y vegetativa –me refiero a la causante del alimentarse y del crecer (...) más parece que hay otra naturaleza del alma irracional, pero que, con todo, participa de alguna manera de la razón (...) <sup>18</sup>

Del contenido de la cita, no obstante, no nos es posible encontrar una vía para dar con un límite claro entre la diferencia específica del animal y el esclavo. De este modo, la difusa diferencia entre ambos inhabilita la posibilidad de que el esclavo encuentre su sitio en el eslabonamiento de las especies que forman el género de lo animado. Una vez más, la esclavitud muestra su irremediable enraizamiento en la historicidad y refuta cualquier pretensión de fundar sus cimientos en la naturaleza.

Si bien Aristóteles justifica de tres modos (analogías) a la esclavitud natural, resta indagar acerca de cómo saber quiénes son pasibles de portar dicha marca de la desigualdad. ¿Cómo saber si un esclavo es legítimo o meramente legal? Como veremos en el próximo apartado, la respuesta a estas preguntas supone adoptar un punto de vista similar al de la percepción o verificación husserliana. Aristóteles lo deja claro al decir que:

La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política. <sup>19</sup>

El cuerpo o, mejor dicho, el parecido o no del cuerpo del otro resulta, entonces, el momento decisivo para determinar quiénes son para Aristóteles esclavos por naturaleza y quienes son libres. Es decir, cada una de las analogías que usa tienen

---

<sup>18</sup> *cit. EN.* 1102 b 10-15.

<sup>19</sup> *cit. POL.* 1254 b.

como momento de cumplimentación la percepción del cuerpo. Como veremos, esto mismo se repite en Husserl.

3- Trascendentes y desemejantes en la justificación husserliana de la intersubjetividad.

La escenificación husserliana en las *Meditaciones cartesianas* se compone de dos actos. El primero es el de la conciencia natural que acriticamente asume un determinado universo de entes como trascendentes-emejantes. Es el momento de las prácticas e instituciones en las que fácticamente la conciencia natural se desenvuelve con otros. La pregunta que irrumpe, paraliza la acción y sitúa a la conciencia natural en una escena inversa, de inacción y soledad, es ¿Qué nos permite estar ciertos del carácter trascendente de los otros? Esta cuestión es señalada por Husserl al decir que:

El sentido óntico del «mundo objetivo» se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como primera de ellas la etapa de constitución del «otro» o de «otros en general», o sea de «egos» excluidos de mi ser concreto propio<sup>20</sup>

El mundo de los otros deja de ser, así, del orden de la efectividad para pasar a ser el centro de la interrogación. Sin embargo, una vez que Husserl encuentra el modo de resolver este primer estrato del problema -es decir, la trascendencia del «otro»- surge inmediatamente una segunda cuestión: la de que el «otro» pueda acceder al sentido de «hombre».

Si reflexionamos acerca de cuál es el vínculo entre los dos problemas mencionados, notaremos que lo que hay entre ellos es una relación de cara y seca, o -dicho en terminología husserliana- la presentación de uno equivale a la *a*presentación del otro. El motivo de esto se halla en los mismos términos del planteo fenomenológico. Si el primer problema es que el otro pase de ser un sentido de mi conciencia para ganar estatus ontológico de trascendente, la conquista de tal status vuelve imposible para la conciencia el acceso a los contenidos inmanentes de ese otro

---

<sup>20</sup>Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 1986 (Husserliana 1, *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*), §49, p. 169.

trascendente. Dos son, entonces, las variantes en las que se expresa concretamente el problema del solipsismo<sup>21</sup> que Husserl pretende subsanar: el otro como fantasía y el otro como otredad radical.<sup>22</sup>

Para resolver ambos, Husserl halla un tipo específico de *apresentación*: la *aprehensión* analogizante. Ella es, según Husserl: “Por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo”<sup>23</sup> La peculiaridad de esta *apresentación* se ve claramente cuando se atiende al momento de su verificación. Mientras que la presentación de un objeto externo cualesquiera supone para el *ego* la *apresentación* de una cara posterior y la posibilidad de verificación de la cara *apresentada* a partir de rotar y volver lo presentado, *apresentado* y viceversa; cuando se trata del otro, por el contrario, se cae necesariamente en la imposibilidad de dicha verificación, ya que lo que el *ego* *apresenta* como algo originario e interno del otro, es decir, su *ego*, nunca adviene a nuestra presencia y, por tanto, pareciera no poder ser verificado perceptivamente.

Debido a que la exigencia que pretende cumplimentar el método fenomenológico es la de hallar una justificación o verificación prejudicativa, la cuestión de la intersubjetividad se muestra como la cuesta más empinada del camino seguido por Husserl. Al no haber modo de verificar perceptivamente el *ego* del otro y al no ser válida la vía *judicativa* para justificar su semejanza, el planteo fenomenológico se encamina hacia una justificación *apriorística* de la intersubjetividad. Esto se expresa de modo patente en la siguiente expresión de Husserl: “...el que el *ego* y el *alter ego* están dados siempre y necesariamente en «parificación» originaria”<sup>24</sup>

<sup>21</sup>Para una profundización del problema del solipsismo en la constitución de la intersubjetividad, como un aspecto central del proyecto husserliano, véase: San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987. pp. 82-106.

<sup>22</sup>Un modo resolver el aporía en la que se ve apresado el planteo de Husserl consiste en determinar al sujeto como falta. Esto ha sido lo que ha hecho Lacan, en línea con la perspectiva hegeliana, quien, tal como dice Stavrakakis, sostiene que: “El sujeto es equivalente a la falta que está en la raíz de la condición humana (...) Si lo subjetivo ya no es más “subjetivo”, lo objetivo tampoco es más “objetivo” en el sentido de una estructura cerrada, o una entidad capaz, bajo ciertas circunstancias, de recubrir la falta del sujeto” Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 67.

<sup>23</sup>*cit. MCp.175.*

<sup>24</sup>*cit. MCp.175.*

Sin embargo, si nos hallamos aquí tentados a concluir que el camino que sigue Husserl -al desestimar la posibilidad de verificación perceptiva de la *apresentación* del *ego* del *alter* para el *ego* y decir que entre ellos hay una parificación originaria *a priori*- excluye como un momento a la percepción, vemos que dicho impulso es anulado inmediatamente. Husserl dice, unas páginas después, que la parificación sobreviene (se cumplimenta) si:

En mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es «parecido» al mío –o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío- parece ahora cosa naturalmente clara que en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío.<sup>25</sup>

El sentido que tiene poner como condición la percepción de un cuerpo (*Körper*) al que el *ego* le transfiere el sentido de semejanza (por parificación fenoménica) es el de eludir cualquier posibilidad de que el *alter ego* pierda su inherente carácter de trascendente. Lo que le permite a Husserl concluir el círculo por el cuál justifica fenomenológicamente la semejanza del otro es la conducta. La conducta del otro es el índice *apresentativo* de lo psíquico, es decir, el que permite verificar la semejanza del *alter*, ya que al no poder darse originariamente sólo puede ser analogado al *ego* primordial.

Sin embargo, aceptando que el procedimiento seguido por Husserl resulte exitoso, la pregunta que se abre es: ¿Qué papel jugó el *alter ego* en la justificación fenomenológica de su doble carácter de trascendente y semejante? Claramente ninguno. Esta es la manifestación de lo que consideramos como la principal debilidad del método propuesto por Husserl para justificar la constitución de la intersubjetividad. Cuando la relación con el otro es recobrada en base a un procedimiento que acciona tan sólo uno de los dos polos de la relación intersubjetiva, la primera consecuencia que se obtiene es que el otro termina siendo más similar a un objeto que a un sujeto. Constituido, pero que no se constituye ni constituye al *ego*. La

---

<sup>25</sup>*cit.CM*, p. 177.

segunda consecuencia es que el resultado del examen fenomenológico de la intersubjetividad da por resultado lo mismo que había antes de comenzar: los que pueden ser asemejados al *ego* primordial son los mismos que eran semejantes antes de la reducción trascendental del *ego*, sólo que ahora dicha semejanza no es efectiva sino que tiene carácter necesario<sup>26</sup> El que no lo era, es decir, el que cuando aparece en el campo perceptivo del *ego* es radicalmente otro, no tiene modo de ser incluido en el universo de sus semejantes. Esta última consecuencia, lejos de ser una al lado de las anteriores, es la síntesis de aquellas. La misma se evidencia con toda su fuerza en la apreciación de Husserl respecto de aquellos seres humanos que no son ni blancos ni occidentales. En este sentido, resulta por demás ilustrativo lo que dice, en *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, sobre el “papú”:

El término razón es un título muy amplio. Según la buena y vieja definición, el hombre es un ser racional, y en este sentido también el papú es un hombre y no un animal [...] Pero así como el hombre, comprendido el papú, representa respecto del animal un nuevo grado de animalidad, la razón filosófica representa un nuevo grado de la humanidad y de la razón<sup>27</sup>

Vemos, aquí, el reverso de la intersubjetividad. Más bien, vemos el lado oscuro de la justificación fenomenológica de la intersubjetividad. Al situar como momento decisivo de cumplimentación de la parificación a la percepción del *alter* como “cuerpo parecido” al *ego primordial*, Husserl excluye la posibilidad de que ciertos “cuerpos no parecidos” al blanco-occidental puedan ser apercibidos como semejantes. Lo que es igual a imposibilitar que sean parte constitutiva de la comunidad intersubjetiva. Esto, a su vez, hace retornar –como si recorriéramos el problema

<sup>26</sup>En su ya clásica obra *Sí mismo como otro*, Ricoeur señala la circularidad en la que se ve irremediabilmente apresado el argumento fenomenológico al pretender constituir al “otro” desde lo propio: “Que el otro se presuponga desde el principio, lo prueba por vez primera que la *epoché* por la que se comienza el análisis: de una manera o de otra, siempre he sabido que el otro no es un objeto de pensamiento, sino, como yo un sujeto de pensamiento (...) Este tenor precede a la reducción de lo propio” Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996. p. 369.

<sup>27</sup>Husserl, Edmund, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, en Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, comp. Por W. Biemel, La Haya, 1954 (Husserliana vol. 6), p. 314.

invirtiendo el sentido- a las otras dos consecuencias señaladas: ¿Si los no “parecidos” no pueden ser asemejados como *alter egos*, pueden ser otra cosa que objetos? ¿Husserl delinea alguna vía para que los excluidos advengan a la semejanza?

Liotard sostiene que en la pregunta acerca del otro, Husserl parte de la diferencia entre sujeto y cosa. Dice:

La alteridad del otro se distingue de la trascendencia simple de la cosa por el hecho de que el otro es un ser para sí y que su unidad no está en mi percepción, sino en sí mismo; en otros términos, el otro es un yo puro que no necesita de nada para existir, es una existencia y un punto de partida radical para sí mismo, tal como yo lo soy para mí<sup>28</sup>

El problema que plantea esta peculiar relación es la de que en sus dos polos hay un solo sujeto constituyente. Por eso Lyotard inmediatamente enuncia el inquietante interrogante: “¿cómo puede haber un sujeto constituyente (otro) *para* un sujeto constituyente (yo)?”<sup>29</sup> Esta pregunta, sin embargo, no parece encontrar sitio en las páginas de las *Meditaciones Cartesianas* en las que Husserl trata acerca de la constitución del otro. Esto sucede en virtud de que el punto de vista adoptado (exceptuando el momento en el que utiliza los deícticos) es siempre el de una conciencia constituyente. Justamente una carencia insalvable del análisis husserliano reside en que en ningún momento el *alter ego* es presentado como constituyente del *ego*. Si así fuera, Husserl y Hegel podrían estar más cerca el uno del otro en relación a la comprensión de la constitución de la intersubjetividad.<sup>30</sup> De todas formas, Lyotard no se desembaraza de las debilidades del planteo husserliano, cuando un párrafo más adelante menciona que:

Esta exigencia propia de la explicitación del otro no es verdaderamente satisfecha en las *Meditaciones cartesianas* (...) En efecto, después de haber descrito “ la apercepción asimiladora” por la cual el cuerpo del otro me es

<sup>28</sup>Liotard, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963, p. 20.

<sup>29</sup>Liotard, *op. cit.*, p.20.

<sup>30</sup>En el caso de Hegel, vemos que la constitución de la intersubjetividad es posible por la acción del desigual, del sometido o siervo, que se enfrenta a una lucha a muerte por el reconocimiento del señor. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000, pp. 113-120.

dado como el cuerpo propio de otro yo, sugiriendo lo psíquico como su propio índice, y después de haber hecho de su “accesibilidad indirecta” el fundamento para nosotros de la existencia del otro, Husserl declara que desde el punto de vista fenomenológico el otro es una *modificación* de mi yo (*Meditaciones Cartesianas*, p. 97 de la edición francesa), lo que defrauda nuestra expectativa”<sup>31</sup>

Lo que está señalando Lyotard va dirigido al centro del planteo fenomenológico en el que la imposibilidad de asumir al otro, al mismo tiempo, como un real absoluto y un correlato intencional de la conciencia hace recaer a Husserl, una y otra vez, en tensiones que no puede resolver. Así, pues, si el sujeto trascendental es constituido, deja de ser radical y constituyente y se abre paso a un historicismo relativista respecto a la conformación de dicho sujeto. En cambio, si se asume la radicalidad trascendental, se deriva no sólo el riesgo de solipsismo, sino uno mayor consistente en impregnar al otro del modo cósmico de ser propio del conjunto de los entes, que presentan como su determinación específica el no ser sujeto.

La peculiar e inquietante característica de la dimensión intersubjetiva -es decir, que en ella los polos de la relación coinciden en su más íntima cualidad: ambos son un yo absoluto, polo único, idéntico y universal- es asumida por Husserl como un problema que la perspectiva trascendental radical no puede resolver y es lo que lo lleva en el último período a adoptar una nueva perspectiva, en la que el yo es envuelto por la historia, por el mundo de la vida. ¿Pero, qué ha pasado, entonces, con la radicalidad del sujeto trascendental? ¿Cuál es la vía que permite salvarlo cuando se asume que es constituido por la historia, o sea, por la *Lebenswelt*? Lyotard lo expresa claramente: “sabíamos ya que en el fondo no existe diferencia entre el *ego* concreto y el sujeto trascendental, pero esta identificación está subrayada aquí, al punto de que el último Husserl ha podido ser calificado de empirismo”<sup>32</sup>

La observación que hace Lyotard tiene una gran repercusión sobre nuestro tema. Debido a que en ella se explicita una cuestión que estuvo presente solapadamente en

---

<sup>31</sup>Lyotard, *op. cit.*, p. 20.

<sup>32</sup>Lyotard, *op. cit.*, p.22.

toda la indagación acerca de los alcances y problemas que conlleva la perspectiva fenomenológica husserliana sobre la intersubjetividad. Así como la opción por el sujeto trascendental y la adopción de una posición unilateral son concomitantes, enunciar a la *Lebenswelt* como principio constitutivo conlleva una comprensión positiva de la intersubjetividad. Una forma se troca en la otra, pero la fenomenología husserliana culmina en una justificación de lo existente.

Vemos, por tanto, que la percepción tallada por la cultura de cada época es la que define en última instancia, tanto en la perspectiva husserliana de la intersubjetividad como en la justificación aristotélica de la esclavitud, quienes son los iguales- semejantes y quienes los desiguales-desemejantes. Es decir, “papú” o bárbaro son, en épocas tan diferentes de la historia del pensamiento occidental, dos nombres que portan los cuerpos que “no son parecidos” al blanco-occidental- racional y, por ende, a los que no se les atribuye la potencialidad de constituir una comunidad de iguales o una comunidad armónica de mónadas.

## Bibliografía

- Aristóteles, *De Anima*, Trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires: Leviatan, 1983
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. y comentarios José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza, 2005
- Aristóteles, *Metafísica*, libro IX, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Política*, Edición bilingüe, Trad. de Julian Marías y María Araujo Madrid: Estudios Constitucionales, 1989.
- Barnes, J, *Aristóteles*, Madrid: Cátedra, 1999
- Berti, E. *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Oinos, 2008.
- Buck Morss, Susan, *Hegel y Haití*, Buenos Aires: Norma, 2005.
- Butler, Judith, *Sujetos del deseo*, Madrid: Amorrortu, 2012.

- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000.
- Honneth Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.
- Husserl, Edmund, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, en Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, comp. Por W. Biemel, La Haya, 1954 (Husserliana vol. 6).
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, 1986 (Husserliana 1, *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*)
- D. Keyt and F. Miller JR (1991) (eds): *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1991.
- Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid: Alianza, 1997.
- Liotard, Jean-François, *La Fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Patocka, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Madrid: Herder, 2005.
- Riedel, M., *Metafísica y Política*, Argentina: Alfa, 1976.
- San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- Smith, N, “Aristotle's Theory of Natural Slavery” in D. Keyt and F. Miller JR(eds): *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1991.
- Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Tzvetan, Todorov. *Los otros y nosotros*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Wolff, F., *Aristóteles e a Política*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.