

## Analogización y Análogo: Fink y Husserl

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Doctora en Filosofía Universidad de Antioquia-Colombia

Integrante Grupo Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

### Resumen

En este artículo me concentro en los pasajes en los que tanto Husserl en la *Meditación quinta* como Fink en la *Meditación sexta* recurrieron a la analogía. De un lado, Husserl cuando emprendía la tarea de llevar a cabo una exposición fenomenológica con lo que se anunciaba como “*alter ego*”. Por su parte, Fink cuando esbozaba una teoría trascendental del método fenomenológico. Mi propósito es analizar los alcances de la analogía en cada una de sus indagaciones, con el objetivo de establecer que mientras Fink convierte la analogía en operatoria y, por tanto, la referencia con el término analogización; en contraste, para Husserl la analogía es lo análogo y es, por tanto, constitutiva.

**Palabras clave:** Husserl, Fink, analogía, análogo, analogización.

### Abstract

#### Analogization and analogue: Fink y Husserl

This article focuses on the sections where both Husserl in the *Fifth Meditation* and Fink in the *Sixth Meditation* had recourse to analogy. On the one side, Husserl in his endeavor to carry out a phenomenological exposition with what he announced to be the “*alter ego*”. On the other side, Fink in his depiction of a transcendental theory of the phenomenological method. All this with the aim of putting under scrutiny the scope of analogy in each of these enquiries. I establish that whereas in Fink analogy turns operational –hence the term analogization; in Husserl, in contrast, analogy is the analogue, therefore, constitutive.

**Key words:** Husserl, Fink, analogy, analogue, analogization.

eikasía

## Analogización y Análogo: Fink y Husserl

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Doctora en Filosofía Universidad de Antioquia-Colombia

Integrante Grupo Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Llama la atención que tanto Husserl en la *Meditación quinta* como Fink en la *Meditación sexta* recurran a la analogía para atender a dos inquietudes diversas. El primero, para responder a la objeción de solipsismo y el segundo, para dar cuenta del método fenomenológico. Mi indagación se concentra en señalar los pasajes en los que este recurso aparece en cada una de estas meditaciones, con el propósito de hacer algunas observaciones sobre los alcances que ésta tiene en cada una de ellas.

### La analogización en la *Meditación sexta* de Fink

El esbozo de la teoría trascendental del método de Fink en la *Meditación sexta cartesiana* presenta un llamativo y constante recurso a la analogización para responder a las cuestiones referentes al método de la fenomenología. En este sentido, Vincent Grondin en *Le langage de la phénoménologie: analogie ou citation* (Grondin, 2010) se muestra en desacuerdo con la distinción que Fink establece entre el lenguaje ordinario y el lenguaje fenomenológico. Para Grondin, esto llevaría a cerrar las posibilidades de diálogo filosófico, pues al operar la reducción fenomenológica y con ello construir un lenguaje fenomenológico solo ellos podrían comunicarse. Según Grondin, esto no corresponde a lo que Husserl pretendía establecer, pues, más bien, él trataba de enriquecer el lenguaje ordinario a través de la reducción fenomenológica “al exhibir el contenido fenomenológico implícito en el lenguaje ordinario” (Grondin, 2010, p. 218).

La anterior aseveración nos hace preguntarnos si efectivamente Fink al describir lo que él denomina el método fenomenológico exhibe realmente lo que Husserl propone. La hipótesis de lectura que considero en mi exposición es que Fink parece entender que con la fenomenología se produce una metamorfosis, la cual conlleva la

del lenguaje. Fink recurre a la analogización para dar cuenta de ella, primero, para poder describir las diferencias que aparecen cuando se pasa de la actitud natural a la actitud fenomenológica, puesto que esta última solo es posible mediante la reducción fenomenológica y, segundo, para esclarecer la 'dialéctica' que, a su juicio, se da entre lo mundano y lo trascendental en la fenomenología husserliana. Voy a precisar lo anterior a partir de algunas referencias puntuales a los párrafos 8, 9 y 10, pues es allí donde se encuentran los usos más llamativos de la analogización, con el propósito de mostrar la validez de mi hipótesis.

Fink en el párrafo 8 de la *VI Meditación* se dedica, específicamente, a las cuestiones fundamentales de la teoría trascendental del método, correspondientes a la actividad fenomenologizante en general. La primera cuestión que examina es el sentido que tiene la actividad fenomenológica como experiencia teórica (Hua Dok II/1, p.74), con el fin de mostrar sus diferencias con respecto a la de la actitud natural. Para ello recurre, como ya se dijo, a un operar que él denomina la analogización. La experiencia teórica que se da en la actitud natural permanece, según Fink, anclada en una metafísica que subyace a la distinción entre ser y conocimiento, pues en la ciencia positiva la verdad es la correspondencia entre cada uno de los dos miembros de dicha relación (ser-conocimiento), cada uno de ellos es un ente (Hua Dok II/1, p.79). En contraste, en la experiencia teórica de la actitud fenomenológica la constitución del mundo –tema del espectador fenomenologizante– no es un ente. (Hua Dok II/1, p.80). En la actitud natural, afirma Fink, “disponemos de la razón formada y desarrollada, de las miradas intuitivas categoriales más elementales, de la lógica, de los conceptos y de la lengua” (Hua Dok II/1, p.76); mientras que en la actitud fenomenológica dicha disposición teórica de la ciencia positiva entra por la reducción fenomenológica en el paréntesis junto con la actitud natural (Hua Dok II/1, p.77). Pero, a la vez, esta actitud natural junto a la experiencia teórica de la ciencia positiva, se conserva en la actitud fenomenológica como encadenamiento de la vida que hace experiencia del mundo, y, así, con la disposición alcanzada mediante esta última actitud es posible su explicitación trascendental. Lo concebido como tal desde la esfera trascendental, no es, para esta actitud, un ente como tal; sino es un resultado constituido, al que nos referimos analógicamente como a un ente. Fink especifica la metamorfosis operada en la experiencia teórica de la actividad fenomenologizante,

en los siguientes términos:

En la experiencia teorizante del conocimiento fenomenológico no nos referimos ciertamente *al ente* (en la medida que el ente es originalmente el ente *en el mundo*, cuya dignidad trascendental es un resultado constituido), nos referimos a la *constitución trascendental del mundo analógicamente, como a un ente*. La «analogía *entis*» entre el ser mundano y el ser trascendental no es una “analogía *attributionis*”, sino una «analogía *propositionalis*» (Hua Dok II/1, p.82)<sup>1</sup>.

Nathalie Depraz, traductora al francés de la *Sexta meditación* en una nota al pie de página a este pasaje, asegura que el término que aparece en el original es ‘*proporsitionalis*’ con una letra *r* adicional y no *propositionalis*. Ella manifiesta sus dudas sobre el término que aparece en la versión original, pues dice que puede tratarse de un error de transcripción, una inadvertencia del autor o a una demarcación consciente. A lo que añade que, si se tratara de esta última opción, con esta modificación del término Fink introduce una forma inédita de analogía que surge gracias al estatus inusual del espectador fenomenologizante (Fink, 1994a, p.129). Depraz parece dejar de lado esta advertencia y se queda con el término *propositionalis* cuya significación atribuye a los medievales y, específicamente, a Cayetano. Este autor en 1498, tal como lo indica Juan Antonio Hevia Echavarría en la introducción que hace al *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente* de Cayetano afirma que éste sistematiza lo que desde Aristóteles hasta ese momento se ha establecido sobre el tema de la analogía y distingue sus distintos usos así: (1) de desigualdad (p. ej. cuerpo, del cual participan, con respecto a sus grados de perfección, los corruptibles e incorruptibles) (2) de atribución (p. ej. sano que se puede predicar a la vez del cuerpo, la medicina, etc.) y (3) de proporcionalidad (p.ej. Ver respecto a la visión corporal y a la intelectual), ésta última, dice, es para Cayetano propiamente la única analogía en sentido estricto (Echavarría, 2005).

---

<sup>1</sup> Para la traducción de las citas al español de Hua Dok II/1 se toma como referencia la realizada por Natalie Depraz al francés.

Considero viable examinar la posibilidad de una demarcación consciente que abre Depraz con su comentario para profundizar en el uso que hace Fink en la *Sexta meditación* de lo que él denomina analogización, pues ésta no parece corresponder al sentido que le da Cayetano al término proporcional, pues, como bien lo dice Hevia Echavarría, esta es una distinción que se dan a nivel de los nombres y me parece que este no es el uso que Fink le da a la analogía al convertirla en operacional cuando la denomina analogización. Es cierto que este autor se refiere a la distinción que hace Cayetano entre «analogía *attributionis*» y «analogía *propositionalis*», pero me parece que se puede regresar a Aristóteles, a quien también alude Fink al diferenciar los dos modos del ser: trascendental y mundano. Esto me permite, en contravía de la interpretación medieval de la analogía, recuperar las que se hacen desde una mirada más contemporánea sobre la analogía de Aristóteles y así poder precisar su uso operacional.

En 1862 Franz Brentano, maestro de Husserl, introduce en *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (Brentano, 2007) nuevas precisiones, que a su juicio, hace Aristóteles cuando se refiere al ente, pues éste se dice homónima y no sinónimamente e, igualmente, describe las múltiples significaciones que se refieren al ser y que pueden reducirse a cuatro: según el accidente, según lo verdadero y lo falso, según las categorías, según la potencia y el acto (Brentano, 2007, p. 4). Aubenque, lector de Brentano, en *El problema del ser en Aristóteles* precisa, a su vez, el sentido que tiene este término homónimo para el Estagirita, con una cita de las *Categorías*: “Se llama homónimas las cosas en las que solo el nombre es común, mientras que la esencia conforme a ese nombre es diferente (*Cat.* 1 a 1); así un hombre real y un hombre en una pintura son homónimos en cuanto ellos tienen en común el nombre” (Aubenque, 1962, p. 173)<sup>2</sup>. Para poder comprender cómo está

---

<sup>2</sup> En Gredos, este mismo pasaje es traducido al español así: “Se llama *homónimas* las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.g.: vivo dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, ambos tienen solo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de estas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada una” (*Cat.* 1 a ) (La traducción es de Miguel Candel Sanmartín) La traducción, a mi manera de ver, se torna difícil de comprender. Este es el pasaje en griego: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν

primera distinción entre homónimos y sinónimos permite pensar la relación entre el ser y sus múltiples significaciones se requiere, según Ricoeur en la *Metáfora Viva*, explicitar el trabajo de pensamiento que se encuentra a la base de la propuesta de Aristóteles:

Me propongo mostrar que, contrariamente a las apariencias, el trabajo de pensamiento –cristalizado luego en el concepto de analogía del ser– procede de una desviación inicial entre discurso especulativo y discurso poético (...) la que creó Aristóteles en el *Tratado de las Categorías* y en la *Metafísica* (libros III, V, VI y IX) (Ricoeur, 1980, p. 348).

Este trabajo de pensamiento, según Ricoeur, se da mediante una desviación que supone, al menos, reconocer dos esferas previas de las que deriva esta construcción de la analogía: la lógica y la poesía. La primera, como ya se enunció procede de las *Categorías*. La segunda de la *Poética* en la que Aristóteles define la metáfora como “la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía” (*Po.* 1457 b 6-9)<sup>3</sup>. La analogía es concebida, así, como una de sus especies y precisada en los siguientes términos:

Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido. Así, por ejemplo, (...) la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde «vejez del día», o como Empédocles, a la vejez: «tarde de la vida» u «ocaso de la vida» (*Po.* 1457 b 16-25).

En el ejemplo propuesto la analogía es construida a partir de la semejanza percibida entre la vida, una de sus etapas (vejez) y el día, una de sus partes (tarde). Ésta surge al sustituir uno de los términos de cada relación por el de la otra, con lo que hace posible ver la vejez como la tarde del día y así producir una nueva significación. Cuando Aristóteles se enfrenta al esfuerzo por construir una ciencia del ser en cuanto ser le surge el reto, dice Ricoeur, de pensar una relación insólita que se

---

<sup>3</sup> Para la *Poética* se sigue la traducción de Valentín García Yerba

manifiesta solo a partir de sus múltiples significados, la cual nombra *prós hén* (relación a uno). Ésta solo puede pensarse y nombrarse, según Ricoeur, gracias a la desviación que va de lo lógico-semántico a lo ontológico, pues solo así adquiere su calificación trascendental. Advertido lo anterior, Ricoeur indaga por las condiciones que hacen posible dicha relación y para ello se remonta hasta la noción matemática de proporción (Ricoeur, 1980, p. 362) que procede -según lo advierte citando a Julies Vuilemin- de un trabajo de pensamiento que busco dominar las 'relaciones imposibles' (Ricoeur, 1980, p. 363). Lo cual, como bien lo precisa Luis Alberto Fallas en *La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento* (Fallas, 1992, pág. 297) son elaboradas por los pitagóricos quienes llegan a diferenciar sus distintos tipos: aritmética ( $(a+b)/2$ ), geométrica (raíz cuadrada  $ab$ ) y armónica ( $2/(1/a + 1/b)$ ). Este trabajo de pensamiento pitagórico y luego platónico, sobre las relaciones, irrigan el pensamiento aristotélico y determinan, a su vez, las nuevas especificaciones elaboradas por este filósofo en los distintos campos en los que incursiona: lógico, poético, biológico y especulativo.

A la luz de las indicaciones anteriores se puede defender la idea de que Fink usa la analogía en un sentido distinto al establecido por Cayetano. Considero que esta idea puede justificarse, pues el mismo Fink hace una distinción en *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl* (Fink, 1994b) entre los conceptos temáticos y los operatorios. Allí él precisa que con la fenomenología se da un viraje con respecto al pensamiento anterior, pues cuando se ponen entre paréntesis junto con la actitud natural la ciencia positiva y la filosofía anclada en una metafísica del ser y el conocimiento, "el comienzo de la filosofía es puesto como una neutralización crítica de la *creencia en el mundo*" (Fink, 1994b, p. 161), pues solo así puede aparecer el fenómeno como sentido, el 'mundo'.

Fink asume, en este texto, incluso una posición crítica respecto a la fenomenología de Husserl, al afirmar: "que la tensión entre el sentido hasta ahora «natural» de la epojé y el nuevo sentido «trascendental» de una neutralización de la creencia no es suficientemente reconocido como problema por Husserl" (Fink, 1994b, p. 163), pues, dice, permanece en una sombra operatoria. Se puede decir que es esta sombra operatoria, a mi manera de ver, la que lleva a Fink a elaborar su teoría trascendental del método y que, precisamente, uno de estos conceptos operatorios es



el de la analogización. Con este se puede entender cómo opera la metamorfosis que, según Fink, se da con el cambio de la actitud natural a la fenomenológica. En este sentido no se puede comprender la analogía como una analogía *propositionalis*, pues con ella solo se nombra un tipo de relación y lo que busca Fink es, ante todo, comprender el trabajo de pensamiento que está a la base del viraje que se da con la fenomenología. Es por eso que las precisiones alcanzadas por Brentano, Aubenque y Ricoeur sobre el proceso de pensamiento que tuvo que realizar Aristóteles al enfrentarse a la específica relación que se da entre el ser y sus significaciones *prós hén* puede ser tomada como una guía para comprender cómo opera, según Fink, la analogización en la fenomenología, la cual nombra '*proporsitionalis*', con *r*, con la que, a mi manera de ver, expresa que con ella es posible mostrar lo que se da con el cambio de actitud, en la que aparece el 'mundo', lo trascendental y con ello la fenomenología.

Fink recurre, también, a este operar en el párrafo 9 de la *VI Meditación* al describir los modos de función de la actividad fenomenologizante, de los cuales, dice, se derivan problemas especiales. Para hacerlo específica, aún más, los cambios que se dan al pasar de la actividad natural a la fenomenológica. A la experiencia teórica de la primera le corresponde sus momentos estructurales logificantes; a la segunda, la fenomenologizante le es dada su logificación especial, la llamada *método eidético* (Hua Dok II/1, p. 86). Más adelante dice, a la expresión 'eidética trascendental' le corresponden dos formas de significar. La primera se refiere a un conjunto de elucidaciones trascendentales sobre las regiones de esencialidades de naturaleza formal y material. Así, desde las unidades de esencia o de sus encadenamientos se va hacia las presuposiciones y las condicionalidades trascendentales de la esencia, con las que se abren las visiones intuitivas últimas; desde éstas se remonta hasta su origen en las constituciones invariantes de la vida trascendental. La segunda se refiere a su relación con el ser trascendental, de lo que deviene "la teoría de esencias de posibilidades invariantes de ser, de todo ente, que no llegan siempre a su realización efectiva fáctica" (Hua Dok II/1, p.88). Esta última, dice, posee el modo del pre-ser que solo puede describirse de manera paradójica, lo que impide su desarrollo en extenso. Ella *ontifica* las "puras posibilidades" del pre-ente en configuraciones de validez de una eidética trascendental (Hua Dok II/1, p.93).

Fink en el párrafo 10 acude de nuevo a la analogización al detenerse en la predicación de la actividad fenomenologizante mediante la cual la ciencia fenomenológica es expresada: “toda predicación, en cuanto ella explicita los conocimientos de manera articulada por el logos, se cumple en el seno de un lenguaje” (Hua Dok II/1, p.94). Con la reducción fenomenológica se descubre el locutor propiamente dicho para el cual la predicación es un modo propio de su actividad constituyente. El espectador fenomenológico metamorfosea su significado natural, el cual es solo un índice para su significado trascendental, “es una significación trascendental (una significación referida al pre-ente) que es más bien expresado por una significación referida al ente, en una *afinidad analogizante vivida*” (Hua Dok II/1, p.97). De ningún modo, esta metamorfosis puede confundirse con el lenguaje simbólico que es utilizado al interior del discurso natural, pues el trascendental sólo es posible en virtud de la reducción y, como tal, por una “*analogización trascendental*” (Hua Dok II/1, p.100). Toda proposición trascendental debe ser controlada una y otra vez mediante la ilustración intuitiva viviente a partir de las cosas mismas (Hua Dok II/1, p.101), esto garantiza su cientificidad y su referencia al mundo.

18

Por su parte, en el párrafo 11, Fink aborda una serie de problemas que se dan con la determinación de la cientificidad de la actividad fenomenologizante. Así, quien realiza la reducción es el sujeto trascendental que se despierta en el hombre y con ella se da un alargamiento de sus potencialidades (Hua Dok II/1, p.133). Esto implica que solo acceden a la actividad fenomenologizante y, por ende, a las verdades trascendentales, quienes realizan tal reducción, lo que implica una serie de problemas que tiene que ver con la comunicación de tales conocimientos:

Así mismo como la experiencia fenomenológica hace su objeto temático de una manera que debe ser determinada *analógicamente* respecto a la experiencia del hacer del ente, así mismo la objetividad intersubjetiva de los conocimientos y de las verdades que se hacen, solo son, igualmente, determinables de manera analógica a la objetividad mundana del objeto y el conocimiento y a la verdad intersubjetiva que le corresponde (Hua Dok II/1, p.137).

El primer problema se presenta con la comunicación intermonádica, el segundo con la expresión de lo trascendental que entra en la situación de mundanización “*la*

*actividad fenomenologizante se objetiva en la «fenomenología» que se expresa en su situación mundana de aparición” (Hua Dok II/1, p.189). Estos problemas de comunicación derivados de la actividad fenomenologizante son las que, al parecer, conducen a la crítica de Grondin sobre la incomunicabilidad que se produce entre los fenomenólogos y los que no pertenecen a este campo de estudio, pues solo los que realizan la reducción acceden al fenomenologizar y con ello a lo trascendental.*

Considero que Fink, al recurrir al concepto de absoluto, trata de indicar cómo si es posible la comunicación, pues a la distinción entre trascendental y mundano le subyace, sin dejar de lado las diferencias, una unidad que hace posible, a la vez, la comunicación mediante la analogización “Apuntamos a un concepto *trascendental* que solo podemos designar por una «*analogización*» determinada que hace uso de un concepto mundano” (Hua Dok II/1, p.155). En la actividad fenomenologizante:

lo absoluto es la unidad entera que recubre la vida trascendental en general, la que es en ella misma estructurada por la oposición. Esta división entre vida constituyente y vida fenomenológica determina el concepto de absoluto: él es ahora la unidad sintética de momentos antitéticos (Hua Dok II/1, p.157).

Esta síntesis de estos dos momentos es “La unidad comprensiva del ente en general y del pre-ente (del ser mundano y el ser «trascendental»). Del mundo y del origen del mundo” (Hua Dok II/1, p.157). Grondin considera que está propuesta de síntesis de Fink es una clara alusión a la dialéctica de Hegel. Sin embargo, para Fink no se trata de una dialéctica en el sentido hegeliano sino, igualmente, de un operar analogizante mediante el cual se aprehende el concepto de absoluto de manera apropiada, pues “el absoluto no es una unidad de ser y una totalidad de momentos de ente, sino el concepto intrínseco del devenir «pre-ente» del ser (constitución) y del ser (mundo) (...) *la unidad infinita del paso constante de uno de los «momentos» (constitución) en el otro (mundo)*” (Hua Dok II/1, p.161). Es una vez más el operar analogizante el que permite mostrar la unidad que subyace entre el ser mundano y el ser trascendental, la cual es dinámica y requiere un proceso continuo e inacabado del fenomenologizar. De ahí se derivan, quizás, las dificultades para comunicar lo hallado mediante la reducción fenomenológica y su explicitación trascendental, pues se requiere con el cambio una metamorfosis del lenguaje que exige analogización que

va de la actitud natural a la fenomenológica con la que se abre lo trascendental y de lo trascendental a lo mundano, de las verdades trascendentales a las de aparición. En lo que sigue nos detendremos en la *Quinta meditación* de Husserl, pues en ella aparece, más bien, el término análogo, que cómo mostraremos tiene un uso diferente al de Fink de analogización.

### Lo análogo en la *Quinta meditación* de Husserl

Husserl en la *Quinta meditación* se consagra, según sus palabras, a una objeción que podría parecer grave: “Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la ἐποχή fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*?” (Hua I, § 42, pág. 121)<sup>4</sup>. Necesariamente, de la anterior inquietud surge la siguiente pregunta “¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido precisamente otros? (Hua I, § 42, pág. 121). Husserl emprende entonces la tarea de llevar a cabo una exposición fenomenológica con lo que se anuncia como “*alter ego*”. No voy a seguir paso a paso su exposición, sino sólo me concentraré en su recurso a lo análogo, pues quisiera explicitar el valor que pueda tener en dicha exposición. A continuación, citaré en extenso el pasaje en la que aparece:

Lo específico mío propio como *ego*, mi ser concreto como “mónada” puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, solo que, en un principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí. En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi “mónada”. Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta

<sup>4</sup> Las citas en español de *Hua I* corresponden a la versión al español de J. Gaos, & M. García-Baro.

expresión (“*alter ego*”) soy yo mismo en lo mío propio. El otro remite, por su sentido constituido, a mí mismo, el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual” (Hua I, § 44, pág. 125).

¿Qué significa, para Husserl, que lo análogo no sea tomado en su sentido habitual? Me propongo, en lo que sigue, adelantar algunas indicaciones sobre lo que podría ser este sentido de lo análogo. Para ello me serviré de algunas sugerencias que resultan de los análisis e interpretaciones de algunos pensadores y comentaristas de esta *Meditación*.

Paul Ricoeur, en el tercer apartado de *Edmund Husserl La cinquième méditation cartésienne* (Ricoeur, Edmund Husserl. *La cinquième méditation cartésienne*, 2004) afirma que el problema del otro planteado por Husserl, en esta meditación, desborda la cuestión puramente psicológica sobre la manera cómo conocemos al otro, pues de ello depende la objetividad del mundo y la realidad de las comunidades históricas. Husserl, continua Ricoeur, al dar cuenta de la existencia del ‘otro’ se ve enfrentado a dos exigencias: la de describir correctamente las experiencias originales y la de constituir el sentido de toda trascendencia en la inmanencia del *ego*. Es precisamente allí donde aparece, según Ricoeur, el tema decisivo de la aprehensión analogizante del ‘otro’ como ‘otro’, mediante la cual logra equilibrar las dos anteriores exigencias, gracias a que en “ella el solipsismo puede vencerse sin que la egología sea sacrificada” (Ricoeur, Edmund Husserl. *La cinquième méditation cartésienne*, 2004, pág. 246). El ‘otro’, continúa Ricoeur, “no es presentado, sino “apresentado” por su cuerpo, este último sí es presentado, puesto que aparece como los otros cuerpos en mi esfera primordial” (Ricoeur, Edmund Husserl. *La cinquième méditation cartésienne*, 2004, pág. 246). El ‘otro me es dado, dándose el ‘otro’. Mediante la percepción el mundo se presenta en espectáculo y con mi cuerpo me identifico con las cosas de la naturaleza, me encarno. Mi cuerpo físico (*Körper*) deviene mi cuerpo propio (*Leib*) y así me percibo como realidad mundana. El problema al que se enfrenta Husserl, dice Ricoeur, es el de “¿cómo poner en relación esta presentación o captación mediata del ‘otro’ en su cuerpo y la apercepción o conciencia reificada de mí mismo?” (Ricoeur, Edmund Husserl. *La cinquième méditation cartésienne*, 2004, pág. 247).

Según Ricoeur, Husserl solo logra articular su reflexión al explicitarla en tres grados: en el primero, la significación del ego pasa desde mi cuerpo percibido en el mundo, al cuerpo del otro que presenta otra vida, gracias a una especie de analogía que opera de cuerpo a cuerpo, de carne a carne. La cual, precisa, no es una analogía que corresponda al orden del razonamiento, sino una que funciona en el marco de las génesis pasivas, que opera cuando se comprende algo nuevo a partir de lo ya conocido, a partir de una experiencia originaria. Ésta, continúa Ricoeur, requiere lo que Husserl denomina la “aparificación”<sup>5</sup> (*Paarung*), pues no es una analogía que solo va de lo conocido a lo desconocido, sino, además, de lo propio a lo extraño; pero, a partir de la cual, según Ricoeur, a Husserl le surge la siguiente objeción, ¿esa carne extranjera no es tan solo un segundo ejemplar de la mía? A lo que responde, la analogía, es la configuración en forma de par, es una estructura universal, el principio de una multiplicidad, de un conjunto, la forma originaria de toda síntesis pasiva (p.249).

A este primer grado, dice Ricoeur, Husserl debe añadir uno segundo, pues la anterior forma de analogía solo es la anticipación vacía de una vida extranjera que requiere de su confirmación mediante signos concordantes que le confieran plenitud óptica (p.250), expresiones, gestos, y comportamientos. Ricoeur va a la primera de las *Investigaciones lógicas*, en la que Husserl distingue entre los signos que indican y los que significan. Aquí se trata de los primeros, pues, dice Ricoeur, solo mediante ellos se puede atestiguar que el otro es también un yo, es decir un semejante a mí. Esta exigencia de concordancia permite llenar mis anticipaciones y, así al idealismo de la analogía se le da un tono más realista.

Un tercer grado en la exposición es requerido, según Ricoeur, pues falta aún el progreso hacia la liberación del ‘otro’ de mi esfera primordial. El cual solo puede darse mediante el recurso a la imaginación, pues con ella es posible moverse en el ámbito de las variaciones libres en la localización, pues yo estoy aquí el ‘otro’ está allá. “Con la imaginación yo puedo entonces coordinar los otros lugares, las otras perspectivas respecto a mi lugar y a mi perspectiva. “Allá” es adonde yo puedo ir, es

---

<sup>5</sup> Traducimos el término “*appariement*” usado por Ricoeur por aparificación y no solo parificación como lo hacen los traductores al español de la *Meditaciones cartesianas*, pues creo que es importante marca la diferencia que el mismo Husserl hace entre presentación y apresentation.



mi “aquí” potencial” (p.252). Al imaginar lo que veré allá yo penetro aún más en la existencia analógica del otro. La imaginación sirve, entonces, para “ilustrar” para “presentificar” el lazo asociativo. No doy solo la imagen, sino que, mediante la localización, le doy su independencia con respecto a mi perspectiva actual. Ricoeur concluye: “Hasta el final, el genio de la descripción y la exigencia de la constitución intentan confluír y distanciarse al fundarse uno en la otra: según la exigencia idealista de la constitución, el ‘otro’ debe ser una modificación de mi mismo, según el genio realista de la descripción, el ‘otro’ no deja de excluirse de la esfera de “mi monada” (p.254). Para Ricoeur a pesar del esfuerzo de Husserl por superar el solipsismo, pasando por los tres grados descritos, lo único que logra es poner de manifiesto la dificultad de derivar al otro desde el yo. A nosotros, lo que nos interesa de esta interpretación de Ricoeur es precisamente que en ella se pone de manifiesto cómo opera Husserl con lo análogo, cuando pasa primero de lo conocido a lo desconocido (de carne a carne), segundo de lo propio a lo extraño (de mí al otro), hasta, tercero, la liberación del otro (su independencia).

Con el propósito de comprender aún más el sentido que Husserl le da a lo análogo tomaremos otras precisiones que hace Reiko Kobayashi en *Totalité et infini et la cinquième “Meditation cartésienne”*. Este autor menciona, también, a Aristóteles y utiliza dos términos para referirse a la analogía, el de proporción y el de razonamiento. Me parece importante establecer la posible distinción que puede existir entre estos dos términos, para ello utilizaré la referencia que hace este autor al Libro V de la *Ética nicomáquea* para marcar la posible distinción que parece existir entre ellos. Allí, Aristóteles afirma: “La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos cuatro términos (...) también lo justo requiere, por lo menos cuatro términos y la razón es la misma, pues son divididos de la misma manera, como personas y como cosas (...) y la distribución combina, y si la disposición es ésta, la combinación es justa” (EN., 5, 1131 a 31-1131 b 5). Como se observa el razonamiento supone una proporción, una analogía, entre dos proposiciones que son cada una de ellas relaciones entre un sujeto y un predicado que comparten una razón, un término, una propiedad, en virtud de lo cual se sigue necesariamente algo distinto de lo establecido (una conclusión). Husserl, como lo sabemos, se distancia, entonces, de esta forma de entender la analogía como razonamiento. Avancemos un

poco más, Kobayashi señala otra manera de entender la analogía la cual aparece con Plotino para expresar la relación entre lo sensible y lo inteligible (*Eneada VI, 1,1*), ésta es la manera en que es comprendida por los medievales como *analogía entis*. Luego, Kobayashi, alude al tratamiento de la noción de analogía por parte de Hume de la que dice es semejanza perfecta y a la de Kant como imperfecta. (Kobayashi, 2002, pág. 165). Finalmente, este autor, precisa que para Husserl no es “*analogía entis* sino la *analogía carnis*, pues ella no se juega solamente entre dos cuerpos, sino entre dos consciencias” (Kobayashi, 2002, pág. 167), con lo que explícitamente se distancia, según este autor, del uso que hacen los anteriores filósofos mencionados.

Con el propósito de comprender mejor lo que sería este nuevo uso propuesto por Husserl me remitiré a las indicaciones que hace Marie-José Durand Richard, desde el campo de la filosofía de las matemáticas, en su introducción a *Le statut de l’analogie dans la démarche scientifique, perspective historique* (Durand-Richard, 2008). Ella precisa que Leibniz “sitúa la analogía en el corazón de este *Ars Inveniendi* que es el análisis algebraico” (Durand-Richard, 2008, pág. 19). Este filósofo, afirma, pasa de una analogía proporcional a una operatoria, que es precisamente, como vimos, el sentido que le adjudica Fink a la analogización. Este cambio, explica Durand Richard “va desde el punto de vista metafísico a uno constructivo, co-extensivo del algebra. A la posibilidad de extender propiedades a nuevas entidades, en virtud de un principio organizador de nuevas estructuras” (Durand-Richard, 2008, pág. 20). Esta indicación permite entender que es viable, como lo propone Husserl, trasladar mis propiedades al ‘otro’, pero solo a partir de un principio organizador, que, según la interpretación de Ricoeur, es la forma de analogía que está a la base de las síntesis pasivas. Lo cual, llevaría a establecer que lo análogo para Husserl no es de carácter puramente operatorio, sino que al depender de las síntesis pasivas es constitutivo, se halla encarnado.

Así lo advierte Paula Lorelle en *L’intercorporéité au-delà du “je peux”*: Husserl, Merleau-Ponty et Levinas cuando precisa que con lo posible Husserl se remite a la imaginación y con ella a la posibilidad de las variaciones y añade “La apercepción por analogía no es un “razonamiento”, afirma Husserl, sino una “posibilidad corporal”” (Lorelle, 2015, pág. 250). Pero, además, su realización efectiva requiere, como también lo indica esta autora, en una clara referencia a Leibniz, que lo posible



sea composable con lo demás. Husserl con esta noción de composable puede ir desde el otro a las comunidades intermónadicas, tal como lo muestra Lorrelle al citar el párrafo § 56 de las *Meditaciones cartesianas*: “Percibir el otro como *alter ego* remite, entonces en última instancia, a percibir sus propias posibilidades, índices de un modo intersubjetivo de “composibilidad”, donde otro “puede” él también. Y, avanzando así, yo reconozco que *cada monada* posee el valor *de una posibilidad concreta que determina desde el comienzo un universo composable*” (Lorrelle, 2015, pág. 251). Lo cual, como anotamos, es para Ricoeur la apuesta de Husserl en esta meditación.

Al final de este recorrido podemos establecer que tanto Fink como Husserl recurren a la analogía en sus indagaciones. El primero convierte la analogía en operatoria la cual denomina analogización. En el segundo la analogía es lo análogo y es, a diferencia, del anterior, constitutiva. Para Fink, como lo hemos mostrado, la analogización explicita la metamorfosis que, según él, se da cuando se pasa del mundo natural al fenomenológico y de éste al mundano y con ello la necesaria metamorfosis del lenguaje. Para Husserl lo análogo es constitutivo del otro de la objetividad del mundo y de las comunidades históricas. La distinción entre los usos operatorio y constitutivo de la analogía permiten entender el uso que cada uno de estos filósofos hacen de ella y también permite establecer una distancia entre lo que uno y otro realiza. Fink usa el término analogización operatoriamente para describir el método. Husserl constitutivamente el término análogo para realizar una exposición fenomenológica de lo “otro” que se da.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones Sofísticas*. Miguel Candel Sanmartín (tr.). Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1992). *Poética*. García Yebra (tr.). Madrid, España: Gredos.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. (M. Abella, Trad.) Madrid: Encuentro.
- Durand-Richard, M.-J. (2008). Introduction. En *Le statut de l'analogie dans la démarche scientifique. Perspective historique*. Paris: L'Harmattan.
- Fallas, L. A. (Diciembre de 1992). La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX(73), 241-336.
- Fink, E., In Ebeling, H., In Holl, J., & In Van, K. G. (1988). VI. *Cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks, 1932, mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls, 1933-34*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1994). *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. (N. Depraz, Trad.) Grenoble: Jérôme Milton.
- Fink, E. (1994). Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl. En E. Fink, *Proximité et distance* (J. Kessler, Trad., págs. 147-168). Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Grondin, V. (2010/2). Le langage de la phénoménologie: analogie ou citation. *Revue de métaphysique et de morale*(66), 249-264.
- Hevia Echavarría, Juan Antonio. (2005). El tratado de la analogía de los nombres de Cayetano. *El Catoplas* (29) 1, Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2005/n039p01.htm> Acceso octubre 5 del 2018.
- Husserl, E., & In Strasser, S. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. (J. Gaos, & M. García-Baro, Trads.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Kobayashi, R. (2002). "Totalité et infini" et la cinquième "Méditation cartésienne". *Revue Philosophique de Louvain*(1-2), 149-185.
- Lorelle, P. (2015). L'intercorporéité au-delà du "je peux": Husserl, Merleau Ponty et Levinas. *Alter. Revue de Phénoménologies*, 245-260.
- Ricoeur, P. (1980). *La métáfora viva*. (A. Neira, Trad.) Madrid: Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2004). Edmund Husserl. La cinquième méditation cartésienne. En P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie* (págs. 233-272). Paris: J. Vrin.