

TRES CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD DE EDMUND HUSSERL: LENGUAJE, MUNDO Y CULTURA¹

CRISTÓBAL BALBONTIN-GALLO
Universidad Austral de Chile

RESUMEN: La conocida teoría de la intersubjetividad, desarrollada por Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, ha sido objeto de innumerables críticas. La virtud de estas críticas es que son precisamente ellas las que han ofrecido la posibilidad de renovar la fenomenología como teoría social. Nuestro propósito es confrontar la *Quinta meditación cartesiana* con otros textos del *corpus* husserliano para proponer tres nuevas entradas críticas a su teoría de la intersubjetividad en relación a la cuestión del lenguaje, el mundo y la cultura, y las insuficiencias que la *Quinta meditación cartesiana* encierra frente a esos presupuestos².

PALABRAS CLAVE: intersubjetividad; otro; ontología social; fenomenología; filosofía social.

Three Critique of Edmund Husserl's Theory of Intersubjectivity: Language, World and Culture

ABSTRACT: The well-known theory of intersubjectivity, developed by Husserl in his *Cartesian Meditations*, has been the object of innumerable critique. The virtue of these critiques is that they are precisely those ones that have offered the possibility of renewing phenomenology as social theory. Our aim is to confront the *Fifth Cartesian Meditation* with other texts of the Husserlian corpus in order to propose three new critical entrances to his theory of intersubjectivity in relation to the question of language, the world and culture, and the insufficiencies that the *Fifth Cartesian Meditation* contains in the face of these presuppositions

KEY WORDS: Intersubjectivity; Other; Social Ontology; Phenomenology; Social Philosophy.

¹ El presente texto se basa en un extracto sometido a revisión crítica de mi tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política por la Universidad de Chile titulada: «El Otro: problemas sobre su constitución en el pensamiento de Edmund Husserl». Ver asimismo: *Husserl y la aporía de la constitución de lo social*. Santiago de Chile: Libros del amanecer, 2014. El presente artículo se enmarca en la ejecución de los proyectos de investigación Fondecyt Iniciación N°11190725, ECOS N° 210041 y el proyecto: “*Rethinking Recognition through Environmental Conflicts. The Rights of Indigenous People and Ecosystems: the case of the Mapuche in Chile*” en el marco del Research Partnership Grant de la Leading House for Latin America de la Universität Saint Gallen.

² Desde un punto de vista formal la intersubjetividad es tratada expresamente por Husserl en la *Quinta Meditación cartesiana* y en el capítulo IV de las *Ideas directrices para una fenomenología y una fenomenología pura*, Libro II, bajo el título *Constitución de la realidad anímica en la empatía*. Del mismo modo el parágrafo 96 de *Lógica formal y lógica trascendental* bosqueja el tema bajo el título *Problemáticas trascendentales de la intersubjetividad y el modo intersubjetivo*, donde Husserl resume los puntos de referencia del tratamiento del problema de la intersubjetividad. No obstante, por su profundidad y desarrollo sistemático, es en la *Quinta meditación Cartesiana* donde el problema recibe su elaboración más profunda. Será entonces este texto el que nos servirá de objeto de estudio. Dejamos al margen así no sólo los otros dos textos, sino también los manuscritos tardíos referidos al tema contenidos en los tomos XIV y XV de la *Husserliana*.

INTRODUCCIÓN

Bajo el título de ciencia filosófica y con el propósito de rehabilitar la filosofía del estado de dispersión que se encontraba frente a la ciencia, Husserl se plantea la pregunta fundamental: ¿Qué se puede conocer?, a partir de una segunda pregunta que le subyace: ¿Cómo puedo conocer? Para ello Husserl elabora una metodología descriptiva que, abriendo una brecha entre el idealismo y el positivismo, lo hará conocido y le dará nombre a su filosofía: la fenomenología. Para ello recurre a la radicalidad del *ego cogito* como punto de partida, y a la *epokhḗ* (ἐποχή), como resorte metodológico que permite poner en suspenso la efectividad del ser del mundo y de los objetos a fin de descubrir el fundamento trascendental de las distintas estructuras puestas en juego por la conciencia en el conocimiento de la realidad. Sin embargo, es precisamente este asidero trascendental lo que permite a sus detractores acusarlo de solipsismo trascendental. Será precisamente esta acusación, y la necesidad de sobreponerse a ella, que Husserl abordará fenomenológicamente la constitución de la intersubjetividad y la trascendencia del solipsismo de un ego absoluto en sus *Meditaciones cartesianas*. Esta teoría de la intersubjetividad ha sido objeto de innumerables críticas que a su vez han permitido asentar bases para nuevas teorías sociales, como lo es el caso de por ejemplo de Alfred Schütz, Emmanuel Levinas o incluso el mismo Jürgen Habermas. Nuestro propósito es desarrollar tres críticas inéditas vinculadas al estatuto del lenguaje, el mundo y la cultura en la teoría de la intersubjetividad husserliana que podrían servir de base al desarrollo futuro de la teoría social.

1. EXPOSICIÓN DE LA TEORÍA TRASCENDENTAL DE LA CONSTITUCIÓN DE LA INTERSUBJETIVIDAD DE HUSSERL³

La teoría de la intersubjetividad o de la empatía, como lo señala el mismo Husserl, está contenida en la sección correspondiente a la «*Quinta meditación cartesiana*» de las *Meditaciones Cartesianas*, texto basado en las conferencias realizadas por Husserl en el anfiteatro Descartes, en la Sorbona, París, los días 23 y 25 de febrero de 1929. Dichas conferencias fueron editadas por el asistente de Husserl, Eugene Fink durante los dos años siguientes, y luego serían traducido al francés por Emmanuel Levinas junto a Gabrielle Pfeiffer, con el consentimiento expreso de Husserl a sugerencia de Jean Héring⁴.

Husserl aborda la exposición del problema de la intersubjetividad en un contexto determinado: la acusación de solipsismo que recae sobre su pensamiento. Es decir, la objeción de que el método fenomenológico con su recurso a la *epokhḗ* o reducción

³ Este capítulo se basa en una revisión del primer capítulo de nuestro artículo: BALBONTÍN, C. «El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl» en: *Revista Alpha* (Nº 41, 2015), pp. 251-268.

⁴ Comentario de Jean-François Courtine contenido en la sección *Avant propos* de la edición publicada por la casa editorial Vrin, en París, basada en la traducción de Emmanuel Levinas y Gabrielle Pfeiffer. Cfr. HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Traducción de Emmanuel Levinas y Gabrielle Pfeiffer. París: Vrin, 1986.

trascendental, solo liga la consciencia a una corriente pura de vivencias, como vivencias de un *ego* trascendental. Como consecuencia de ello surge la pregunta: ¿Cómo es posible la experiencia de otros *egos* que trascienden las *cogitaciones* puras de un *ego* solipsista? A fin de resolver dicha cuestión, Husserl decide recurrir a una *epokhē* de segundo grado por medio de la cual se hace abstracción de todas las efectuaciones constituidas por la intencionalidad que estén referidas a una subjetividad extraña. Dado que la intencionalidad de la consciencia ocurre en la exclusiva propiedad de un *ego* —mi *ego* para ser bien precisos—, entonces es en dicha esfera exclusiva donde deben quedar develados los resortes sintéticos que hacen posible la constitución del Otro. Así, la constitución del Otro pasa por un emplazamiento de la subjetividad trascendental como «faro» dador de sentido de la alteridad en tanto *alter ego*. Truismo donde resalta el diálogo de la «interioridad» de la consciencia con la «exterioridad» del Otro que trasciende la esfera de la consciencia propia. Por de pronto, el primer resorte constitutivo de la alteridad será el cuerpo y el protagonismo que cobra su función constitutiva del sentido del mundo.

En efecto es a través del cuerpo, y más concretamente de «mi» cuerpo, que yo me hallo inserto en el mundo y que esté mundo se me puede ofrecer como espectáculo. Como señala Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception* es a partir del cuerpo que obtengo una *perception mondánisante*⁵. Husserl se ajusta asimismo a este precepto en la *Quinta meditación*. El cuerpo propio opera como nexo con la naturaleza, y el mundo se constituye entonces para mí a partir del «punto cero» de mis percepciones en el espacio y el tiempo que es «mi» cuerpo. Dicho de otro modo, por medio de este cuerpo —mi cuerpo— mi *ego* padece la acción del mundo. ¿Cuál es la relevancia de ello para la constitución de la intersubjetividad? Pues bien, la relevancia radica en que el *alter-ego* no se constituye a partir de la experiencia directa de un psiquismo ajeno, sino primeramente a partir de una experiencia física, la de un cuerpo otro. Cuerpo que permite emplazar el problema que nos convoca en este artículo adecuadamente: es a partir de la condición trascendental del *ego* propio que es posible hablar de un «*alter*» *ego* y, enseguida, del correlato que implica la presencia del Otro a partir de su cuerpo como presencia del Otro en el mundo. Es decir, en el trasfondo de un mundo en común junto a todas las cosas del mundo, se encuentra el cuerpo del Otro. Y, primeramente, como cuerpo físico (*Körper*) en tanto cosa —entre las cosas— que pueblan el mundo.

El Otro no nos viene dado para Husserl originalmente con sus vivencias, constituciones de mundo, síntesis judicativas, etc. Si así fuera, el Otro sería accesible inmediatamente —me sería accesible— como a mí mismo. Ello no sólo es impensable, sino que resulta incompatible con su alteridad. Es en este punto donde cobra importancia la mediación de la alteridad del cuerpo ajeno en la constitución del sentido del Otro. La presencia del cuerpo del Otro en el mundo se articula con la trascendencia fundamental del *alter ego* a partir de su cuerpo. Así el cuerpo del Otro, primeramente como cuerpo físico (*Körper*), se ofrece como una experiencia dotada de una vida «egoíca» explicitable que no pertenece inmediatamente a mi esfera de *yoicidad*. Vida «egoíca» otra que a partir de mi subjetividad constituyente

⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2005, p. 114.

puede cobrar sentido y ser verificable. Dicho de otro modo, sólo a partir de mí y mi cuerpo viviente propio es posible dar cuenta de ese cuerpo precisamente como un cuerpo viviente otro (*Lieb*). Es decir, no se trata tan sólo de un cuerpo vivo, sino que en tanto viviente es un cuerpo que experimenta la vida propia. El uno y el otro cuerpo vivo, «en carne y hueso» (*chair et os*) como señala Ricœur⁶. A mi cuerpo dado originalmente comparece un segundo cuerpo en la esfera de percepción que se le refleja. Un cuerpo análogo. El cuerpo original, mi cuerpo en Husserl, se ve enfrentado a su semejante.

Es entonces a partir de mi cuerpo, en la unidad de lo diverso, que opera un irreflexivo y espontáneo deslizamiento de sentido: el otro cuerpo también es cuerpo vivo como el mío y no objeto. Se trata de un pasaje desde la esfera representacional (*Vorstellung*) de un cuerpo físico (*Körper*) a la presentación de un cuerpo vivo (*Lieb*) en el mundo. El cuerpo opera así en esta instancia como fundamento motivante para una exégesis espontánea e inevitable del cual el Otro obtiene sentido en tanto Otro. La presentación no es un acto de juicio predicativo ni una síntesis superior de la conciencia. Es una síntesis pasiva espontánea de la conciencia en la cual opera la transferencia de sentido desde el cuerpo físico como cosidad (*Körper*) al cuerpo vivo otro mencionado (*Lieb*), que encuentra por base una similitud que opera a partir de «mi cuerpo» como fundamento para una motivación analogizante denominada como apareamiento (*Paarung*) por Husserl⁷. Esta forma originaria de síntesis pasiva de identificación también es denominada por Husserl en algunos pasajes como asociación (*Assoziation*). Así los cuerpos llegan a ser conscientes en un vivo evocarse el uno al otro, donde mi cuerpo presente en mi esfera de pertenencia de forma original opera como fundamento para realizar el deslizamiento de sentido al cuerpo otro. Es decir, un cuerpo otro «como el mío». De esta manera queda radicada una trascendencia intencional donde dos objetos distintos, mi cuerpo y el cuerpo otro, se evocan el uno al otro en coincidencias.

¿Qué ocurre con la psiquis del otro? La presentación de la psiquis del Otro se produce a partir del otro cuerpo orgánico. «Es el comportamiento del cuerpo ajeno, el proceder bajo gobierno, las conductas corporales indicativas de sensaciones y de estados anímicos como, por ejemplo, el estar colérico, triste, alegre, nostálgico, ensimismado, pensativo, todos los cuales van mentando la existencia de un ego “Otro” que es comprensible a partir de mis propias *cogitaciones*»⁸. A partir de la experiencia del cuerpo otro «como el mío», que no es otra cosa que una *Sinngebung*⁹, una dación de sentido a partir del cual se considera el otro cuerpo *en tanto* análogo al cuerpo propio, es que se produce el deslizamiento de sentido de un cuerpo «como el mío» que revela en su comportamiento señales indicativas de sucesos anímicos. Son precisamente estos sucesos anímicos del Otro los que son

⁶ RICŒUR, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1998, p. 242.

⁷ HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Ediciones paulinas, 1986, p. 95.

⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁹ Levinas lo traduce en su texto *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1949, p. 32), por «*donation de sens*», es decir donación de sentido. Cfr. HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Nachwort (1930). Gesammelte Schriften Band 5*. Hamburg: Meiner, (1913) 1992.

objeto de presentación (*Appräsentation*) y que se podrían traducir en un sistema de signos y expresiones. Se trata pues de una verdadera gramática corporal la que es objeto de presentación¹⁰. Así el cuerpo orgánico indicaría la vida psíquica presentándola a partir de una experiencia concordante con el comportamiento del cuerpo orgánico del Otro. De lo contrario no sería posible la presentación o, en su defecto, en caso de ausencia de concordancia e identidad en la experiencia del cuerpo orgánico del Otro, se podría advertir su carácter pseudo psíquico. En esta accesibilidad verificable a lo que es originalmente inaccesible (la vida psíquica del Otro) se funda el carácter del extraño (*Das Fremde*), en tanto experiencia que no es *plenificante* (*erfüllen*) inmediatamente, y donde la «cosa misma» no me es dada originariamente, por lo que resulta concebible como análogo a mí y a partir de mí. En síntesis, la presentación del Otro presupone su origen en la presencia y percepción del cuerpo.

Sin embargo, la presentación suministra una anticipación vacía de la vida psíquica extraña. Es necesario que esta dación espontánea de sentido se confirme por los signos concordantes que le confieren plenitud y status ontológico. Para ello Husserl remite a la correspondencia de expresiones, gestos y comportamientos concomitantes como confirmación de esta anticipación de la vida psíquica del extraño. A este resorte Husserl lo denomina *concordancia* (*Konkordanz*). Dicho de otro modo, a la anticipación de la vida psíquica del Otro le es concordante un comportamiento. Se trata pues de una forma de verificación de la presentación de la vida psíquica del otro ego. «El otro ego, advertido como “gobernado psíquicamente” a partir de sus procesos sensibles, toma como base mi propio gobernar psíquico sobre mi cuerpo orgánico»¹¹. Como ya lo señalamos, ello confirma la importancia del cuerpo como sistema de signos. En este sentido el lenguaje, como señala Marie Andréé Ricard, no debe ser restringido al sentido lingüístico, sino ampliado a las formas de comunicación comprometidas con el cuerpo¹². En resumen, la concordancia como resorte constitutivo le sigue a la presentación, confirmando el comportamiento concordante del cuerpo físico extraño que indica y confirma lo psíquico.

A los resortes mencionados le sigue un tercer resorte constitutivo del sentido del Otro. A través de la *imaginación* Husserl le da cabida a la reflexión. En efecto, este elemento opera a través de variaciones libres de la conciencia por medio de las cuales se pueden concebir otros lugares y otras perspectivas *como sí fueran mis lugares y mis percepciones*. Señala Husserl:

Mi cuerpo físico orgánico, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del aquí central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del otro, tiene el modo del allí. En virtud de mis cinestésias, esta orientación, el allí puede ser libremente cambiado. (...) Esto implica que yo, percibiendo a partir de allí, vería las mismas cosas, sólo que en los modos de aparición distintos, que pertenecen al « ser yo mismo allí ». Es decir, que a toda cosa pertenecen constitutivamente no sólo los sistemas de aparición de mi momentáneo *a partir de aquí*,

¹⁰ HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Ediciones paulinas, 1986, p. 151.

¹¹ BALBONTÍN, *op.cit.*, p. 254.

¹² RICARD, Marie-Andrée. «L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl» en: *Recherches Qualitatives* (vol. 25, 2005), p. 89.

sino también sistemas enteramente determinados correspondientes al de posición que me coloca en ese allí. Y así para cada *allí*¹³.

Así con la ficción se libera la facticidad de mi perspectiva y la transfiero a otra perspectiva, sin que por ello la vida del Otro sea mí vida fáctica; que es la única vida que puedo experimentar originalmente. La *imaginación* es tributaria del mecanismo de la presentación que se nutre no solo de mi experiencia efectiva sino también de mi experiencia potencial.

Así se verifica una progresión que va del sentido vacío a la plenificación de sentido, cuando a partir del recurso analogizante, vía presentación, pasando por la concordancia, llegamos hasta el concurso de la imaginación. Con ello se subraya nuevamente la posición de indubitabilidad de mi ego constituyente como fundamento y medida para la constitución del Otro. Pero, por otra parte, Husserl intenta respetar la originalidad de la experiencia del Otro en tanto otro, que exige trascender la esfera monádica del *ego cogito* y refutar consecuentemente el solipsismo existencial. Para ello, mi cuerpo vivo desempeña un papel decisivo en la forma que aprehendo al Otro, no como cosa sino como subjetividad semejante¹⁴. A diferencia de la sociología que asume la sociedad como un hecho dado; Husserl realiza una progresión metódica que va desde el *solus ipse* a la comunidad con el objeto de identificar los hitos fundamentales que constituyen lo social.

Esto último es relevante para la constitución de la intersubjetividad en Husserl, pues el mundo aparece como horizonte en cual el *alter ego* me comprende y obra sobre mí. Y yo a su vez sobre él. Ello implica se trata de un mundo compartido con otros o *comunizado* como señala Husserl (*Vergemeinschaftung*). La percepción y la constitución del mundo con todo lo que a él corresponde en mi conciencia, queda sujeto a un diferendo ante el Otro. Las monadas están separadas y sus vivencias no conducen originalmente a las mías, ni las mías a las suyas. Así lo extraño en sí primero es el otro-yo a partir del cual se hace posible la constitución de un ámbito infinito de extrañeza y que desfonda al mundo al transferirle a aquel su misma extrañeza (*Fremdheit*). El mundo pasa a ofrecer una resistencia, un «pliegue» primitivamente inadvertido para mi explicitación solipsista del mundo. Se trata, de cierta forma, de una crisis de sentido. El mundo ya no es un mero correlato de la conciencia, sino que el mundo es un correlato que pasa a ofrecer una resistencia a su aprehensión que se juega ante otros y que puede ser controvertida por ellos.

Por cuanto la subjetividad extraña surge por presentación (dentro de la esencialidad propia exclusiva de mi subjetividad) con el sentido y la validez de otra subjetividad, con su esencia propia, se estaría inclinando a ver aquí, en un primer momento, un oscuro problema, a saber, ¿Cómo puede realizarse una comunización, aunque sea en esta en esta primera forma de un mundo común? El cuerpo orgánico extraño, en cuanto aparece en mi esfera primordial, es mi unidad

¹³ HUSSERL, op.cit., p. 154.

¹⁴ «Es a través del cuerpo del otro que establezco un vínculo con ese otro primero como organismo semejante al mío, pero también percibido como presencia encarnada, lugar y medio de un campo experiencial. Esta doble dimensión del cuerpo (organismo/vivido; *Körper/Leib*) es un aspecto esencial de la empatía, camino real para acceder a la vida social consciente más allá de la interacción como intersubjetividad fundamental». VARELA, F. *El fenómeno de la Vida*. Santiago de Chile: Dolmen, 2000, pp. 251-252.

sintética y, en consecuencia, en cuanto parte y determinación de mi esencia propia, inseparable de mí mismo. (...) Pero ¿cómo sucede que yo pueda hablar en general del mismo cuerpo, que aparece en mi esfera primordial en el modo del «allí» y en la suya y para él en el modo del «aquí»? Ambas esferas primordiales, la mía, que para mí como ego es la original, y la suya, que para mí es presentada, ¿No están separadas por un abismo que yo realmente no puedo franquear, pues hacerlo significaría tener una experiencia original y no representativa del otro?¹⁵.

Pero el Otro también presenta todo aquello que pertenece a la concreción de mi mundo primordial y mis percepciones. Con ello el otro viene a ser una modificación de mí mismo. El otro no me deja indiferente, me pone a mí, sujeto tematizante en «entredicho». De este modo entre el ego constituyente y el otro ego, habría un hiato, una asimetría fundamental. Consecuentemente dicha asimetría se transmite a la constitución de mundos relativos a mi ego y al Otro, que no son necesariamente coincidentes. ¿Cómo es posible resolver esta distancia? La experiencia mundana del cuerpo del Otro y la identidad entre cuerpo presentado y psiquis presentada, entre significante y significado, proporciona la solución. Cuerpo «allí» para mí y «aquí» para el Otro no son solo dos cuerpos. Son dos cuerpos dados en un mundo del que participan ambos. El uno y el otro ego, aquí y allá, están *dados* fácticamente como puntos geográficos distintos en un mismo espacio y tiempo. Cada cual descubre el mismo mundo como un mismo horizonte. A través de ella co-hago la posición de los otros, me pongo en la posición de los otros al hacer una apreciación en abstracto de mi cuerpo que está «aquí» como un «allí» y re-ejecutar las vivencias posibles de los otros. En síntesis, habría entonces un solo horizonte para una pluralidad de perspectivas, pero que a la vez ofrece una nueva posibilidad de sentido en *empatía*.

Así, el momento de la unidad entre presentación y representación del Otro también es el momento para una unidad posible de perspectivas con la posibilidad de un mundo en común. Con la pérdida de la hegemonía constitutiva de la conciencia en primera personal singular ante el Otro, el «yo», surge la necesidad de conquistar una nueva posición discursiva en primera persona plural como un *nosotros*, que arbitre la posibilidad de reconciliar las distintas perspectivas sobre el mundo. Entre mi naturaleza dada primordialmente, como mundo particular, y aquella del Otro presentada se instaura entonces una coexistencia y una coincidencia posible que habilita un consenso implícito entre distintos mundos particulares. Se abre la posibilidad de un mundo común consensuado entre sujetos o *intersubjetivo* a partir de nuestra corporeidad mundana compartida. Es justamente a partir de esta naturaleza primordial que la experiencia del Otro, y su mundo relativo como «lo extraño», cede lugar a una familiaridad en común. Con ello se sella ante los otros la condición de objetividad del mundo en tanto mundo intersubjetivo.

2. EL OTRO COMO SIGNO. LA INTERSUBJETIVIDAD Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Uno de los primeros textos husserlianos es *Investigaciones lógicas*, en el cual el pensador de Gotinga se dedica a examinar la lógica en su relación a la

¹⁵ HUSSERL, *op.cit.*, pp. 159-160.

estructura intencional de los significados presentes en el lenguaje. A diferencia de las *Meditaciones cartesianas*, las *Investigaciones lógicas* caracterizan a un primer Husserl que aún no introduce el método descriptivo fenomenológico ni el resorte de la *epokhē*. En lo que se refiere concretamente a la cuestión de la intersubjetividad, Husserl desarrolla una teoría sobre la constitución del Otro —que no está explicitada temáticamente como tal— a partir de la alteridad del cuerpo ajeno como significante de un estrato psíquico. Esta aproximación, como veremos se distancia con lo expuesto más tarde por Husserl en su *Quinta meditación cartesiana*, lo que desde ya opera como un contrasentido al interior de su obra y de la función que cumple la *Quinta meditación* en la filosofía husserliana.

En concreto, Husserl comienza explicando en la *Primera investigación lógica*¹⁶ que todo signo es signo de algo, lo que no implica que todo signo tenga una significación. Para Husserl «designar» no vale siempre lo mismo que aquel «significar» que caracteriza las expresiones. En efecto, los signos —en el sentido de indicaciones (*index*)— no expresan en si mismo nada, a no ser que además de la función indicativa cumplan una función significativa¹⁷. Por otra parte, tenemos la relación entre indicación y señal. La primera tiene la mera función de «mostrar», mientras que la segunda además tiene la función de «demostrar». En la señal una situación objetiva indica otra situación, de tal forma que abrigamos la expectativa de encontrar realmente la otra. Ahora bien, los hechos psíquicos, en que tienen su origen el concepto de «señal», pertenecen a un grupo más amplio de hechos que se pueden reunir bajo el título histórico de «asociación de ideas». Este título contiene, en efecto, no solo lo que expresan las leyes de asociación, sino también los demás hechos en que la asociación se revela como un poder creador, al producir caracteres y formas de unidades peculiares en un sentido descriptivo. La asociación no solo evoca los contenidos de conciencia dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, sino además la asociación crea nuevos caracteres y unidades fenomenológicas, cuyo momento abstracto y fundamento normativo no se encuentra en los contenidos mismos vividos.

En lo que importa, a continuación de los signos indicativos, Husserl distingue los signos significantes y las expresiones. Todo discurso y toda parte de un discurso es esencialmente expresión, sin que importe en lo más mínimo que el discurso sea verdaderamente hablado o no. Esas expresiones significan «algo» tanto para quien las pronuncia como para quien las percibe, son significaciones en el sentido preciso de signos verbales, por ejemplo, en el caso del discurso hablado¹⁸.

Luego Husserl distingue entre expresiones en su parte física (por ejemplo, el signo sensible, el complejo verbal, entre otros) y cierto conjunto de vivencias

¹⁶ HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas* (I). Barcelona: Altaya, (1929) 1997.

¹⁷ «Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un “sentido”, que esté “expresado” por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo “designa” aquello de lo cual es llamado signo... los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.) *no expresan nada*, a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa...el significar —en el discurso comunicativo— va siempre unido con cierta cantidad o proporción de señal, es decir, que en el discurso comunicativo, la expresión, además de significar es, más o menos, una señal, la cual funda por su parte un concepto más amplio, porque justamente puede presentarse separada». *Ibid.*, p. 233.

¹⁸ *Ibid.*, § 7

psíquicas que, enlazado por asociación a la expresión física, convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de sentido o significación de la expresión. Asimismo, el signo gráfico se torna palabra hablada, discurso comunicativo merced a aquel que habla con el propósito de manifestarse «acerca de algo». Ahora bien, esta comunicación se hace posible porque el que escucha *comprende* la intención del que habla. Y la comprende en cuanto concibe al que habla no como un locutor, es decir un sujeto que emite meros sonidos, sino como una persona que produce enunciados dotados de significado, que ejecuta, pues, actos dotados de sentido (*sinnvoll*). Actos que ese sujeto quiere notificarle, cuyo sentido quiere comunicarle. Ello hace posible ante todo el comercio espiritual y caracteriza como «discurso» la palabra que enlaza a dos personas. Es esta correlación, establecida por la parte física del discurso entre la vivencia física y psíquica mutuamente implicada, la que experimenta la persona en el «comercio» respectivo de significación. Hablar y oír, relatar vivencias psíquicas por las palabra o la correspondencia mutua de gestos. De este modo las expresiones en el discurso comunicativo funcionan como signos. Son para el que escucha señales del «pensamiento» de aquel que habla.

Esta función de las expresiones la llama Husserl *función notificativa*¹⁹. El contenido que se notifica es el de una vivencia psíquica. El sentido del predicado notificado puede tomarse, en consecuencia, en un sentido estricto u amplio. En el sentido estricto lo limitamos al acto gramatical de dar sentido; en cambio, en el sentido amplio, ello comprende los gestos que, basándose en un discurso, pueden servir de base en el oyente para *inferir en el que le habla*. Luego la comprensión de la notificación no es sólo saber conceptual de la notificación, no es un juzgar de la misma especie que el enunciar, sino que consiste en que el oyente aprehende o simplemente percibe al que habla y lo percibe intuitivamente como una persona que expresa esto o aquello²⁰. Actos físicos que remiten a un horizonte psíquico. O, a la inversa, vivencias psíquicas vestidas de palabras. El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y participa incluso de esas vivencias, aun cuando no las vive en primera persona pues solo tiene de ellas una percepción «externa» y no «interna». Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos una vivencia original, en el segundo caso tenemos un supuesto. Una comprensión adecuada implica, consecuentemente, una necesaria correlación entre lo uno y lo otro.

Ahora bien, gracias a esto último, la expresión es algo más que una mera «voz». La expresión mienta (*meinen*) algo y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente o al menos estar representado. De este

¹⁹ «el pensamiento no ha de ser sólo expresado en el modo de una significación, sino también comunicado por medio de la notificación, cosa que sólo es posible en el verdadero hablar y oír... en el discurso solitario no hablamos en el sentido propio, en el sentido comunicativo, no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y comunican... los actos son vividos en el mismo momento». *Ibid.*, p. 242.

²⁰ «(...) el oyente aprehende o simplemente percibe al que habla y lo percibe intuitivamente como una persona que habla». *Ibid.*, p. 240.

modo, el nombre nombra en todo caso su objeto en cuanto lo mienta²¹. Pero no pasa de la mera mención cuando el objeto no existe intuitivamente.

En lo que importa, los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión, por una parte, y la intención significativa con el cumplimiento significativo, por la otra, no forman en la conciencia una simple conjunción como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar. La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva consiste desde luego en estimular en *nosotros* el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de este, empujando nuestro *interés* exclusivamente en esa dirección. En lo que se refiere a la diferencia descriptiva entre el fenómeno físico del signo y su intención significativa (que le da el «sello» a la expresión) aparece claramente dicha diferencia cuando enderezamos nuestro *interés* primero al signo en sí, por ejemplo, a la palabra impresa como tal. Cuando hacemos esto, tenemos una percepción externa como cualquier otra, y su objeto pierde entonces el carácter de palabra. Cuando más tarde vuelve a funcionar como palabra, el carácter de su representación está completamente cambiado. La palabra sigue siéndonos dada intuitivamente, sigue apareciéndonos pero ya no nos dirigimos a ella. Nuestro *interés*²², nuestra intención, se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de «dar sentido».

Como consecuencia de ello, una función de conocimiento opera al corresponder la intención significativa con la intuición. De esta manera la representación conceptual adquiere claridad y distinción, y se confirma como exacta. Así, por ejemplo, toda expresión que contenga un pronombre personal carece en sí de sentido objetivo. La palabra «yo» o «tú» nombra en cada caso una persona distinta y lo hace mediante una significación siempre nueva. Solo el discurso vivo y su condición intuitiva pueden dar a entender, cual es en cada caso, la significación «yo». Si leemos esta palabra sin saber quien la haya escrito tenemos una mera palabra

²¹ «La aprehensión comprensiva, en la cual se realiza el hecho de ser significativo un signo, mantiene relación de afinidad con las aprehensiones objetivadoras (que se verifican en distintas formas), en cuanto que todo aprehender es, en cierto sentido, un comprender o interpretar, ...[donde se constituye para nosotros la representación intuitiva de un objeto]... Sólo en la reflexión psicológica se hacen las sensaciones objetos de representación. La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado por cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el objeto percibido aparece, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto es percibido se constituye como tal». *Ibid.*, p. 269.

²² No hay que perder de vista la enorme importancia que tiene la noción de interés y que se desliza a lo largo de la fenomenología husserliana. «Imaginemos —señala Husserl— que ciertos arabescos hayan empezado por ejercer en nosotros un valor puramente estético y, de pronto, comprendamos que pueden ser símbolos o signos verbales ¿En qué radica la diferencia entre una intuición concreta de A y una a-presentación como representante de una A cualquiera? Es el carácter del acto que anima la sensación y que, por esencia, se perciba este o aquel objeto; sensaciones y actos que aperecen son vividos, pero no aparecen objetivamente ni son percibidos». Luego agrega: «La expresión es percibida, pero nuestro interés no vive en esta percepción, a menos que se nos obligue, no atendemos a los signos sino a lo designado. La actividad predominante corresponde a los actos de dar sentido. En cuanto a los actos de intuición que dan la evidencia, ilustran o funcionan como quiera que sea, acompañados eventualmente los primeros e insertándose también en la unidad del acto total, sus actos atraen en distinta medida el interés predominante». HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas* (II). Madrid: Alianza, pp. 482, 512.

que, aunque no carece de sentido, está desposeída de su significación normal que se relaciona concretamente con la particularidad del «yo» que se proyecta a sí mismo, en cada caso, en dicha palabra.

Así, en la *Investigación primera* de las *Investigaciones lógicas* ha quedado revelada una vía de acceso al Otro a través del lenguaje, por la vía de actos físicos que remiten a un horizonte psíquico. De esta forma vuelve a recuperar importancia el cuerpo, pero desde una perspectiva totalmente distinta que aquella desarrollada por la *Quinta meditación*. En efecto, el cuerpo es desarrollado acá como medio de expresión espiritualmente significativa y que nos transporta (y nos lleva a mentarlo) desde una posición de objetividad a una corporeidad significativa. El cuerpo opera como motivante de una actitud, de una intencionalidad, que opera una exégesis de sentido que es espontánea o prerreflexiva. Como señala Marie-Andrée Ricard: «Las palabras, los cuerpos son expresiones de un ser-ahí de los *otros*. La expresión *Wortausdruck* implica poner a los hombres en tanto destinatarios y no actores del habla. Entonces yo comprendo y me comprendo en tanto ser humano a partir de la relación pasiva con *otros*»²³. Es decir, el cuerpo del Otro es un puente que revela su interioridad operando como una forma de lenguaje distinto del lenguaje gramatical.

Por ejemplo, en el caso de la cólera asistimos a una cautivación del sistema simpático. El ritmo cardíaco se acelera, la presión cardíaca aumenta, la respiración se hace más rápida y más profunda, la tensión vascular crece y, cuando esta activación es particularmente marcada, los vasos sanguíneos periféricos se contraen. Así alguien puede llegar a estar rojo de cólera. La cólera de Juan se manifiesta igualmente por sus expresiones faciales que, si no las controla, pueden llevarlo incluso a la agresión física. Y todo lo anterior, a su vez, va acompañado de una tonalidad emocional específica. Todo ello nos indica la ira que vivencia psíquicamente el Otro. La ira en sí no se nos presenta originalmente. Más bien se nos expresa corporalmente un repertorio completo de signos coherentes que apuntan en ese sentido y que, como destinatarios de esos signos, a través de un giro de nuestra actitud, mentamos de forma espontánea y prerreflexiva con lo cual el Otro nos es dado como unidad físico-psíquica. La percepción del cuerpo del Otro nos lleva a a-presentar, en unidad y coherencia, la psique del Otro.

En este contexto, de un punto de vista comparativo, el recurso a la concordancia en la *Quinta meditación* por parte de Husserl no es en sí incorrecto sino más bien es desarrollado metodológicamente en un contexto inadecuado. En efecto, el cuerpo desde esta perspectiva, tiene una importancia fundamental para fundar una correlación entre símbolo y simbolizado, signo y significado, que Husserl abandonó en las *Meditaciones cartesianas*. De ahí que Merleau-Ponty en su texto *Le visible et l'invisible* insista sobre el hecho de que el Otro no nos es dado inmediatamente como espíritu sino como sensibilidad; que no es lo mismo que el uso que Husserl hace de la concordancia como «verificación», en un esquema demasiado cientificista e idealista. Así «volver a las cosas mismas» —este exhorto de la filosofía fenomenológica—, en este caso corresponde a un volver al Otro antes del conocimiento que tenemos de él, que no acontece en palabras o en definiciones abstractas, sino en la experiencia intuitiva de su cuerpo expresivo que ya es lenguaje.

²³ RICARD, *op. cit.*, p. 98.

Este Husserl, en su aproximación más realista, emplaza de una forma adecuada al Otro que inexplicablemente el Husserl idealista de las *Meditaciones cartesianas* desestima. Como lo expresa de forma pertinente Alfred Schütz:

Hay una sola excepción donde no se puede sustituir la constitución de sentido por la constitución de ser, o sea que no se puede afirmar que el ser-ente desaparezca detrás del ser objeto. Esta excepción es el otro. En el problema de la conciencia del otro no se puede proceder de esta manera y transformar la constitución del sentido del otro en una constitución de ser²⁴.

Dicho en otros términos, el problema correctamente abordado no es la cuestión de la constitución del Otro en la conciencia (premisa condenada al fracaso en su misma formulación), sino el sentido del Otro.

Sin embargo, hay una serie de dificultades adicionales que es posible advertir relacionadas a la cuestión del lenguaje y que no están resueltas aquí por Husserl. Dichas dificultades no solo comprometen el recurso a la *concordancia*, sino a la *Quinta meditación* en su conjunto, ya que son elementos determinantes para la constitución del Otro, no obstante que no están incorporadas a dicha elaboración teórica.

La primera de tales críticas se refiere al origen del lenguaje. El lenguaje remite al problema de la comunicación que hace posible el entendimiento recíproco sobre la base del mundo en común. Como señala Alfred Schütz: «La comunicación ya presupone un mundo ambiente común. Hay entonces una *petitio principii*: ¿cómo se puede recurrir a la comunicación para dar cuenta del otro si dicha comunicación ya presupone la constitución de un mundo ambiente en común con los otros?²⁵». Y este «en común» está dado antes que nada por el mundo. Sin embargo, la noción de mundo como *a priori* no es incorporado por Husserl. Esto se hace extensivo a las *Meditaciones cartesianas* que, recordemos, han puesto entre paréntesis el ser del mundo como horizonte dado de estas relaciones de alteridad. Sin mundo *a priori* la comunicación y el lenguaje, en consecuencia, no resultan concebibles.

La segunda dificultad puede ser abordada desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje ordinario y la obra de Wittgenstein. En efecto, éste señalaría que contra la teoría de la empatía surgen objeciones específicas que se refieren al ámbito cultural y social en que un agente se desenvuelve y que juegan un rol central en la constitución de la conciencia ajena. Un «juego de lenguaje» (*Sprachspiel*) diría Wittgenstein en su segunda gran obra *Philosophische Untersuchungen*. Desde esta perspectiva el ejercicio husserliano es visto como parte de una concepción cartesiana que no reconoce suficientemente la constitución social de la conciencia y que compromete una evidente ingenuidad al pensar que la *epokhē* nos abstraiga de nuestros hábitos de pensamientos en un intento de simular la constitución originaria del Otro en la conciencia. Los símbolos y significados están cotidianamente envueltos en el contexto de una cultura y sus circunstancias, por lo tanto una experiencia original del lenguaje del Otro no resulta comprensible.

Por último, la tercera dificultad se refiere a la forma en que la socialidad se constituye por actos específicos de comunicación. Ya vimos como el destinatario

²⁴ SCHÜTZ, A. «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl» en: *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Traducción de A. Podetti., Buenos aires: Paidós, 1968, p. 237.

²⁵ *Ibid.*, p. 315.

de la palabra sufre un giro espontáneo y pre reflexivo hacia una actitud que se refiere específicamente al horizonte simbólico de lo representado. Sin embargo, la connivencia con otras actitudes intencionales como la teórica, la estética o la práctica no es suficientemente analizada a propósito del problema de la intersubjetividad y la actitud específica que ella impone. En su lugar el problema del Otro en la *Quinta meditación* es abordado a partir de una actitud preferentemente teórica, lo que no va de suyo, frustrando la aproximación a la cuestión de la intersubjetividad desde su punto de partida.

3. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD Y EL MUNDO DE LA VIDA (*LEBENSWELT*)

En 1929, como señala Ricœur²⁶, Husserl comienza una profunda revisión del idealismo trascendental. El mundo comienza a aparecer como la totalidad inaccesible a la duda introducida por la *epokhé*. Sorpresivamente Husserl cambia nuevamente el rumbo de la fenomenología husserliana con la necesidad de recuperar el ser del mundo como mundo dotado de un sentido pre-dado y con el cual la conciencia tiene *a priori* una correlación fundamental, lo que desplaza la primera forma de correlación de la conciencia como relación sujeto-objeto en beneficio de una forma de relación más originaria entre conciencia y mundo²⁷; transcendencia intramundana al cual Husserl denomina *Lebenswelt* (mundo de vida).

Al desplazar de este modo el punto de partida, Husserl abre nuevas vías de investigaciones que constituyen el ciclo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que terminará siendo uno de los libros mayores de la fenomenología husserliana. En efecto, el texto de la *La crisis* se aboca a analizar el punto de partida de la modernidad que Husserl ubica en Galileo y como este, al realizar en sus investigaciones una abstracción del mundo sensible camino a un mundo matemático, iluminó un terreno nuevo cimentado en idealidades como el único mundo real para el pensamiento. No obstante, hundió en el ocultamiento el terreno de la cotidianidad como terreno anterior a la ciencias, hecho que Husserl consideró como funesto. Ello implicó, en el devenir del tiempo, el desbordamiento de las ciencias y su consecuente crisis al ocultar ese terreno fundamental a partir del cual las mismas ciencias se nutren, afectando al mundo del pensamiento en su conjunto con su cientificismo excedido. Así lo expresa el mismo Husserl: «A través de todos los cambios de las concepciones subjetivas, y por encima de ellos, se despliega inquebrantable la certeza que nos vincula a todos a un único y mismo mundo»²⁸. Este mundo efectivamente experimentado, en el que discurre toda

²⁶ RICŒUR, *op. cit.*, p. 18.

²⁷ Heidegger le entregó el primer ejemplar de *Ser y tiempo* a Husserl en Todtnauberg el año 1926. Husserl leyó con vivo interés su obra cuando revisaba la tercera edición de sus *Ideas* (1928). El vivo impacto que causó la obra de Heidegger en Husserl está referido en la carta enviada el 2 de diciembre de 1929 a Ingarden. Hay buenas razones para estimar que el pensamiento del primer Heidegger influyó la revisión y giro a los que sometió Husserl su propia obra. Cuestión que de todas formas requiere un examen mayor.

²⁸ HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990, p. 33.

nuestra vida, permanece invariable tal como es, en su propia estructura esencial. A él nos ajustamos en la matematización geométrica y científico natural, en la abierta infinitud de experiencias posibles, un ajustado ropaje de ideas: el de las llamadas verdades eidético-objetivas. Las cosas «vistas» son siempre más de lo que nosotros vemos de ellas «real y verdaderamente». Ver, percibir, es esencialmente un tener en persona que es a la vez un «pre-ver»²⁹.

En la dirección de la mirada desde la geometría dirigida al mundo, a partir de lo que aparece sensiblemente y es matematizable, Galileo hace abstracción de los sujetos (...) de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas en la *praxis* humana. De esta abstracción resultan cosas puramente corporales que son, sin embargo, tomadas como realidades concretas y tematizadas (...) produce esto, como consecuencia, una causalidad natural cerrada en sí, en la cual todo acontecer viene determinado unívocamente y de antemano³⁰.

Frente a ello opone Husserl el mundo de la vida señalando:

El mundo de la vida es el mundo presupuesto circundante cotidiano, mundo este en el que todos nosotros tenemos existencia de un modo conforme a la conciencia y no menos las ciencias, en tanto que hechos culturales en este mundo con sus científicos y sus teorías. Nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del mundo de la vida, esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos en una lisa y llana certeza experiencial, previamente a toda constatación científica, sea esta fisiológica, psicológica sociológica, etcétera³¹.

A partir de ello, y a propósito de la cuestión del Otro, surge la pregunta inevitable: ¿Cómo es posible la constitución de Otro que no se lleve a cabo en el contexto de un mundo predado? Resulta inconcebible. Todo nuestro aparataje afectivo, estético, judicativo, nuestros pensamientos y consideraciones están arraigados en esta correlación fundamental entre conciencia y mundo. Esto se hace extensivo a la cuestión del lenguaje, como hemos visto, en tanto vía para dar cuenta del Otro. El lenguaje como modo de expresión está subordinado en este sentido a la comunicación. Y la misma noción de comunicación, a su vez, presupone un mundo en común del cual se pueda hablar. En su defecto la comunicación, y con ello el lenguaje, se hace incomprensible e inviable. La trascendencia intramundana de la conciencia³², la mundaneidad, habilita un sentido primigenio de comunidad que funda y hace la palabra. Dicho de otro modo, hablar de humanidad presupone la pertenencia original y en común al mundo.

No obstante lo anterior, la *Quinta meditación* no incorpora estas nociones desarrolladas más tarde por Husserl en *La crisis*, sino que hace más bien el gesto contrario al poner en suspenso el ser del mundo a través de la *epokhē* y fundar, de este modo, el ser del mundo en la conciencia. Aún más, en las *Meditaciones Cartesianas* la noción de mundo en común solo se obtiene con posterioridad a la constitución del Otro a partir de la a-presentación del mundo particular del Otro y la habilitación de

²⁹ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ *Ibid.*, p. 109.

³² «Vivir en vela, es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente conscientes del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo en el mundo, es vivenciarlo realmente, con su ser realmente *la certeza de ser del mundo*». *Ibid.*, p. 150.

un posible mundo en común donde el mundo particular del *ego cogito* y del *alter ego* se encuentren. Ello implica un completo contrasentido, ya que para que un *alter ego* sea pensable y comprensible se requiere previamente la facticidad de un mundo en común que habilite dicha posibilidad. En el razonamiento de la *Quinta meditación* se pone, en otras palabras, «la carreta por delante de los bueyes». Eugen Fink se refiere a esto a propósito del problema de la intersubjetividad: «¿No se desconoce en cierto modo la situación intramundana del hombre cuando se deja considerar determinaciones tan importantes del hombre como su finitud y mortalidad?»³³. A esta misma imposibilidad alude incluso el mismo Husserl tardío:

Así pues, sea como sea consciente el mundo en tanto horizonte universal, en tanto que universo unitario de los objetos que son, nosotros, cada yo, cada hombre y nosotros los unos con los otros en tanto que vivimos los unos con los otros en el mundo, pertenecemos al mundo que en este «vivir los unos con los otros» es nuestro mundo (...) Estamos afectados por los objetos dados previamente en el mundo³⁴.

Y luego señala en relación a los otros:

Evidentemente esto no rige solo para mí, el yo en cada caso individual, sino que en el vivir los unos con los otros y lo tenemos dado en tanto que ya es válido para nosotros; mundo éste al que pertenecemos en la intercomunicación mutua los unos con los otros, al que pertenecemos en tanto que mundo para cada uno y dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando [...] los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de los objetos comunales dados con anterioridad [...]»³⁵.

Naturalmente este último nos está dado a todos nosotros en tanto que personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, así pues cualquier conexión actual con los otros y, de este modo, nos está dado como «el mundo», el mundo de todos en común³⁶.

Ello implica a su vez un severo cuestionamiento al recurso de la empatía como mecanismo de constitución del Otro en la conciencia. La introducción de la noción de mundo de la vida, como mundo fácticamente predado en que los hombres desarrollamos nuestra existencia, implica un deslizamiento de la introyección empática a la forma más fundamental del *Mit-fühlen*, el sentir con otros que suele ser traducido malamente por simpatía.

El *Mit-fühlen* del mundo, el padecimiento compartido del mundo, en virtud del cual nos hacemos comprensibles entre nosotros como seres nostálgicos, tristes, eufóricos o perplejos, haciéndonos accesibles los unos a los otros. En el libro *El último encuentro*, de Sándor Márai, la traición inexplicable de su amigo íntimo obliga al protagonista a esperar largos cuarenta y un años para obtener una respuesta que el amigo íntimo no pretende proporcionar. Sorprendentemente, el protagonista revela que no quiere una confesión. La única pregunta de la que espera verdadera respuesta es si él también padece: «Pero en el fondo, quizás el último significado de nuestra vida haya sido esto:

³³ FINK, E. *Coloquio de Royaumont*, discusión posterior a la ponencia *El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl*, en: *Husserl. Cahiers de Royaumont, op.cit.*, p. 322.

³⁴ HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, op.cit.*, p. 113.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 128.

el lazo o padecimiento, llámalo como quieras. ¿Es esta la pregunta? Sí, esta es. Quisiera saber qué piensas de esto ¿Crees tú también que el sentido de la vida no es otro que el del padecimiento, que un día colma nuestro corazón, nuestra alma y nuestro cuerpo y que después arde para siempre, hasta la muerte, pase lo que pase?»³⁷. La aquiescencia de su némesis en su condición mundana implica una condición trágica compartida, que libera y le devuelve la paz después de largos cuarenta y un años de soledad al protagonista. Finalmente ambos padecen. Es esta forma de padecimiento, que revela una forma de complicidad, la que llevó a Max Scheler acertadamente a afirmar en su libro *Esencias y formas de la simpatía*, que ella tenía un rol primero y fundamental frente a la empatía como resorte para la constitución de la intersubjetividad. El mismo Husserl desliza una insinuación en este sentido: «Entre los objetos mundano vitales encontramos los hombres, con todo su humano hacer y ejercer, actuar y *padecer*, viviendo en común en el horizonte del mundo»³⁸.

No obstante lo anterior, en páginas sucesivas de *La crisis* Husserl hará una defensa formal de la compenetración empática como mecanismo de constitución de los otros³⁹. La introducción de la noción del mundo de la vida por parte de Husserl, en consecuencia, no es pacífica. Ricœur reivindicará el gesto al señalar que «al desplazar el punto de partida en la dirección del sujeto singular al recurso intersubjetivo, Husserl abre la vía para nuevas investigaciones»⁴⁰. Mientras que para Heidegger ello mismo es una razón de crítica: «Husserl trata de integrar el mundo de la vida a través de la *Lebenswelt* pero tiene el problema de que queda subordinado a una reflexión trascendental. La vida aparece como un fenómeno paralelo desgajado del sujeto»⁴¹. Frente a ello, Shinji Hamazu sopesa: «Hay que reflexionar en qué medida se pensó en términos de confrontación el mundo de la vida y la fenomenología trascendental. Hay que advertir que la ontología del mundo de la vida debe llevar al terreno apodíctico de la subjetividad trascendental. Mundo de la vida sería un camino, una vía de acceso a la vida trascendental»⁴².

4. EL PROBLEMA DEL INTERSUBJETIVIDAD Y LA CUESTIÓN DE LA CULTURA

Con posterioridad a las *Meditaciones cartesianas* Husserl no solo se aboca a la constitución de lo anímico en la conciencia, sino también a la constitución del mundo espiritual circundante que le sirve de correlato. En la sección tercera de *Ideas II, La constitución del mundo espiritual*, el maestro de Gotinga se concentra precisamente en la descripción del estrato específico de lo espiritual trazando su distinción con

³⁷ MÁRAI, S. *El último encuentro*. Traducción del húngaro por Judit Xantus Szarvas. Barcelona: Salamandra, 2006, p. 184.

³⁸ HUSSERL, *op.cit.*, p. 172.

³⁹ *Ibid.*, pp. 219 y 263.

⁴⁰ RICŒUR, *op.cit.*, p. 222.

⁴¹ DE LA CRUZ VALLE, A. «El giro hermenéutico de la fenomenología: De Husserl a Heidegger» en: *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, disponible en [www. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>](http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html), p. 4.

⁴² HAMAZU, S. «Identity and Alterity, Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity» disponible en: <http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs/PEACE/papers/ShinjiHAMAUZU.pdf>, p. 8.

lo anímico y lo natural. Cuestión especialmente relevante pues de ello depende la correcta distinción y fundación de las ciencias del espíritu como contrapartida a las ciencias de la naturaleza. Ya con anterioridad al desarrollo de *Ideas II*, Husserl había manifestado sus reparos y fuertes críticas al estado de desarrollo del positivismo y de las ciencias de la naturaleza que pretendían, a través de su método, abordar la descripción de los fenómenos espirituales por extensión y analogía a las ciencias puramente empíricas. Siguiendo a Dilthey⁴³, quien fue el primero en percatarse de las diferencias esenciales que depara el problema del conocimiento de los fenómenos naturales de los espirituales, Husserl procurará corregir dichas confusiones abriendo la posibilidad de una autonomía de las ciencias del espíritu (*Geistwissenschaft*). Para ello es esencial emplazar propiamente el problema de la constitución del mundo espiritual en la conciencia con sus especificidades. Solamente una investigación radical dirigida a las fuentes fenomenológicas de la constitución de las ideas de naturaleza, cuerpo, alma, espíritu, e incluso de la persona, puede brindar aquí elucidaciones decisivas. «Nuestra cosmovisión —dirá Husserl— está determinada esencial y fundamentalmente por la aclaración de estas distinciones»⁴⁴.

Ahora bien, Husserl no abandona su premisa trascendental de que el hombre tiene conciencia de sí, de sus congéneres y de toda otra realidad que le rodea. Los ve ante sí, toma conocimiento de ellos en el pensar ordinario o elevado, y también está referido a ellos en la manera del afecto y la voluntad. Pero también actúa como hombre de acción en la vida práctica, hace uso de las cosas de su mundo circundante, los moldea de acuerdo a sus fines y a la vez los valora de acuerdo con distintos puntos de vista estéticos, éticos, utilitarios o a través de aquellos actos en los cuales se pone en relación comunicativa con sus congéneres: habitar con ellos, escribir cartas, comentar el periódico, etcétera. Se incluye así un sin número de relaciones entre el sujeto y su mundo circundante, todos ellos fundados en el hecho de que el hombre sabe de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante en común. «Hay un mundo circundante que se constituye en el experimentar a otros en el recíproco entendimiento y en la intracompreensión, lo designamos como comunicativo. Es *relativo* a personas que se hallan ellas mismas en él y lo hallan como su enfrente»⁴⁵.

Ahora bien, el saber del Otro da origen a toda una trama posible de relaciones propiamente humanas. Ello no sólo tiene origen en el evento de un conocer, sino también en la conciencia de un mundo en común a los que están referidos y donde el Otro comparece. En dicho contexto, Husserl avanza en *Ideas II* en una caracterización del mundo circundante como aquel que no contiene meras cosas (*Sachen*), sino que estas adquieren distintas significancias y posibilidades, sea como objetos de uso (vestidos, lápices, armas herramientas, etcétera), como obras de arte, como utensilios para las ceremonias religiosas, como dotados de

⁴³ Fue Dilthey quien criticó la pretensión naturalista de la psicología moderna de hacer una descripción de la psique como fenómeno psicofísico. Husserl recoge esa crítica a su manera y fija como proyecto de la fenomenología superar dicha carencia al realizar una descripción *a priori* o pura de la psiquis que hiciera comprensible sus verdaderas posibilidades.

⁴⁴ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziri6n. Mexico D.F.: Instituto de investigaciones filos6ficas-FCE, 1997, p. 217.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 239.

significado cultural como un escudo de armas o una bandera. Es un mundo de significados y significantes porque el sujeto requiere de significados, de valores, de señas y de referencias; necesita, en una palabra, una traza que ilustre o dibuje un mundo conocido en el seno de un universo desconocido.

[...] una multitud enlazada de sujetos, de espíritus singulares y comunidades espirituales, referidos a un mundo de cosas, un mundo de «objetos», esto es, una *realidad* que no es espíritu sino realidad para el espíritu, y que, por otro lado, sin embargo, en cuanto realidad para el espíritu está siempre espiritualizada, es espiritualmente *significativa*, portadora en sí de sentido espiritual y siempre dispuesta a recibir nuevos sentidos espirituales⁴⁶. (...) Como legados de antiguo sirven, pues, en el trabajo metódico con las significaciones sedimentadas, por así decirlo, en las encarnaciones⁴⁷.

Este mundo circundante no contiene otros *ego cogito* singulares y separados unos de otros, como una dispersión infinita de fragmentos aislados, sino más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida como un todo dependiente y significado culturalmente por ello.

Tratar como meras cosas a los hombres y los animales tiene ciertamente un sentido diferente: un sentido jurídico y moral. Y, por otro lado, un sentido científico. Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como miembro en el conglomerado moral, entendido como sinónimo de miembro de la comunidad de significados en el que se constituye un mundo moral. Igualmente no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa tan sin derecho como mera cosa^{48 49}.

Así se hacen comprensibles simbólicamente, bajo estos conceptos, las instituciones: el matrimonio, la familia, el municipio, el Estado o la iglesia.

¿Qué efectos tiene en la constitución del Otro este estrato de significado de orden superior al cual se ha subordinado cada individuo en un sentido dador de significado, pero especialmente como objeto de significado? Parece ser claro que de ello se sigue una predisposición, una pre-unción del Otro en el contexto de ese mundo espiritual de orden superior que unge al Otro en un sentido particular (a la vez que lo oculta en otros sentidos). Es aquello nominado como «oficialidad» que es el relato de mundo legitimado en la comunidad. Es decir, el sentido del Otro viene resuelta aun antes de su propia comparecencia a la conciencia. En ese relato del mundo espiritual de la comunidad al Otro ya le aguarda un lugar predeterminado. Y en ello se juega una *historia* que registra el trato, el hacerse cargo de ese mundo circundante, como sus miembros, en un cierto relato u orden de sentido.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁷ HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op.cit., pp. 25 y 26.

⁴⁸ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Ziri6n. Mexico D.F.: Instituto de investigaciones filos6ficas-FCE, 1997, p. 236.

⁴⁹ Clara postura sobre los derechos subjetivos: No hay derechos naturales en ning6n caso. Los derechos se asignan de acuerdo a la administraci6n dispuesta por el estrato de significados y estatus significativos que es la cultura.

A partir de lo anterior, es posible igualmente criticar la teoría trascendental de la experiencia del extraño de la *Quinta meditación*, ya que esta opera como un contrasentido al no considerar el «venir interpretado» de la cultura que decide cotidianamente de antemano la constitución del Otro en un sentido u otro. No obstante que Husserl expresamente recurre al mecanismo de la *epokhé* para poner entre paréntesis la validez de toda subjetividad ajena, y a propósito de ella la cultura y los objetos culturales, no resulta concebible que después de la *epokhé* la determinación del Otro no siga anclada a la cultura que le subyace.

Asimismo, a propósito de cultura y lenguaje, la idea misma que nos formemos de una representación consciente de una situación, la precisión con la cual nosotros podamos cernir el objeto intencional, va a depender de la riqueza del repertorio del lenguaje del cual nosotros disponemos; riqueza que es tributaria igualmente de la cultura. El mismo Fink⁵⁰ hace suya de alguna manera esta crítica, al señalar que Husserl no se planteó un lenguaje trascendental después de la *epokhé*, lo que comporta una serie de dificultades al recurrir al lenguaje natural que se encuentra sedimentado por la cultura. Como bien lo indica Dilthey⁵¹, en su trabajo *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*⁵², si bien todo acceso introspectivo a una totalidad vivida de experiencia nos provee a nosotros con una unidad primaria de significancias, Dilthey considera a los individuos como teniendo acceso a los significados —religiosos, científicos, legales, morales— en virtud de una inserción en un contexto cultural y social específico que está estructurado normativamente. Usando la terminología hegeliana, Dilthey se refiere a esta estructura social normativa como «espíritu objetivo»⁵³.

Es precisamente en relación a lo anterior, que la filosofía de Heidegger plantea sus críticas señalando que la fenomenología trascendental de Husserl olvida el historicismo. Todo análisis de la vida fáctica se mueve a cada momento en un estado de interpretación (heredada, revisada o nuevamente elaborada) y esto afecta a todos los entes, incluyendo las relaciones de intersubjetividad⁵⁴. Crítica que también hace suya John Wild desde la perspectiva de la antropología filosófica al expresar que «el Otro ya viene significado como otro determinado. El mundo como estructura esencial de la existencia humana, como mundo originario, está vedado al tratarse de una estructura ya significada; que viene significada»⁵⁵. Esta cotidianidad de las relaciones de alteridad en la cultura, que no fue adecuadamente asumida en la *Quinta meditación*, lleva también a Theodor W. Adorno a criticar a

⁵⁰ FINK, E. «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en: *Husserl. Cahiers de Royaumont*, op.cit., p. 203.

⁵¹ DILTHEY, W. *El mundo histórico*. Traducción de Eugenio Imaz. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 160-161.

⁵² Esta es la traducción llevada a cabo por la versión del Fondo de Cultura Económica. Observable resulta su falta de exactitud literal que correspondería en su caso a «La constitución del mundo histórico en las ciencias del espíritu».

⁵³ Como consecuencia de ello, el argumento de Darwin, que veía en las expresiones faciales de las emociones vestigios de respuestas más primitivas y universales, ha sido fuertemente combatida a partir del relativismo cultural recepcionado a partir de Dilthey.

⁵⁴ DE LA CRUZ VALLE, op. cit., p. 5.

⁵⁵ WILD, J. «La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas» en: *Husserl. Cahiers de Royaumont*, op.cit., p. 252.

Husserl por las implicancias que supone una filosofía de la inmanencia que rechaza toda trascendencia de la cosa o del espíritu. En particular, el pensador de la Teoría crítica de Frankfurt reprocha al filósofo de *Ideas I* la pretensión de «fundar una jurisdicción de la razón y por ello presuponer un mundo de las cosas independiente de la conciencia y de su formación simbólica. Es decir, simplemente dado y por supuesto paralelamente un mundo de la conciencia pura con su legalidad *a priori* que se logra por la *epokhé*. A ese dualismo que se transporta en la oposición *noesis* y *noema*, le opone una teoría de las cosas como regulación (*a priori*) de los fenómenos y de las experiencias vividas». Pero, «no es la idea de la cosa la que prescribe reglas a la multiplicidad de fenómenos, sino es la cosa misma la regla ideal para las relaciones entre los fenómenos. Para Adorno no hay verdadero inmediato [como en Heidegger] ni una razón trascendental en cuya legislación y jurisdicción exista un recurso apodíctico e irrecusable [como en Kant o el Husserl de *Ideas I*], puesto que las reglas atribuibles a los fenómenos dependen de arreglos cambiantes en la experiencia. El dato inmediato [el positivismo] y el absolutismo lógico [la filosofía analítica], lo mismo que las divisiones entre el *ser* como realidad y el *ser* como conciencia son hipóstasis. Ello depende en verdad de las modalidades de la percepción y estructuración de la conciencia en función del campo práctico en que se encuentre»⁵⁶. Y, por extensión, de las relaciones de poder en que se encuentre.

La profundidad de la reflexión de Adorno atraviesa el problema del Otro y emplaza un problema que cruza la filosofía husserliana. Idealidad y realidad se mantienen en tensión y no en una separación estricta. Frente a ello no sorprende la referencia que Van Peursen hace de Husserl, señalando que en sus últimos días éste manifestaba la necesidad de «recomenzar la fenomenología. La realidad ya no podrá ser tomada solamente por aquello que ella “es”, es decir en el plano horizontal, sino que se presentará únicamente en una tercera dimensión, donde el mundo cultural precederá a la objetividad naturalista, donde el sentido de la realidad precederá a su existencia y donde el valor precederá al hecho»⁵⁷.

CONCLUSIÓN

A fin de enfrentar la acusación de solipsismo, Husserl aborda teóricamente el problema de la intersubjetividad a partir de operaciones constitutivas de la subjetividad trascendental. A pesar de que Husserl quiso expresamente evitar caer en una operación deductiva de la alteridad que considerará el *eco cogito* como una esfera de premisas apodícticas de la intersubjetividad, la teoría husserliana parece no lograr escapar de la insuficiencia teoría que implica el fundamento trascendental para abordar teóricamente la cuestión de la intersubjetividad. Para ello hemos recurrido a la texto de las *Investigaciones lógicas* del mismo Husserl a fin de argumentar cómo la *Quinta meditación cartesiana* no logra hacerse cargo

⁵⁶ VINCENT, J.-M. *Pensar en tiempos de barbarie. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Traducción de M. E. Tijoux. Santiago de Chile: Arcis, 2002, p. 80.

⁵⁷ VAN PEURSEN, K. «La noción de tiempo y ego trascendental en Husserl» en: *Husserl. Cahiers de Royaumont, op.cit.*, p. 183.

suficientemente de la importancia que tiene el lenguaje en la constitución de la alteridad. Enseguida la preocupación epistemológica de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* por la estructura interna del saber más que por sus límites, lo privan de practicar un cuestionamiento ontológico sobre el ser del mundo en común que es necesario para abordar la cuestión de la intersubjetividad. Ambas objeciones están a su vez conectadas con el estatuto previo de la cultura, y su dimensión agonística en las relaciones de poder que encierra, que opera como un presupuesto irrecusable que debe ser tomado en consideración para abordar teóricamente el problema de la intersubjetividad.

No obstante, lo relevante en esta crítica teórica de Husserl no consiste en desahuciar el edificio conceptual de la fenomenología husserliana al poner en cuestión la suficiencia apodíctica del *ego cogito*, sino más bien en avanzar críticamente en la explicitación de las posibilidades como de límites de la participación de la conciencia en la resolución del problema de la intersubjetividad y la importancia que ello tiene para la discusión contemporánea en teoría social.

Universidad Austral de Chile
cballbonting@gmail.com

CRISTÓBAL BALBONTIN-GALLO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]