

Intersubjetividad transcendental y mundo social

M^a Carmen López Sáenz

Universidad de la Rioja

Resumen

El tema de la intersubjetividad pone de relieve que las ciencias sociales necesitan a la filosofía, explica el origen de las relaciones sociales y ofrece una base para toda concepción de la subjetividad.

La fenomenología ha planteado esta cuestión desde sus raíces; el solipsismo que se le atribuye es incompatible con el intento de Husserl de explicar la constitución del mundo por medio de la subjetividad transcendental.

Husserl entendió la subjetividad transcendental como esencial a toda posible comunidad humana. Es decir, atribuyó a lo transcendental más importancia que a lo intersubjetivo.

En este artículo examinamos la denominada egología husserliana y afirmamos que ésta puede ser evitada si se aplica la dialéctica a la relación Yo-Otro, si la fenomenología deviene dialéctica.

En sus últimos escritos Husserl habla de una comunidad monadológica y pasa a desarrollar una ontología social en la cual la intersubjetividad —como razón constituyente— es una empresa sin fin. Su nuevo interés por la historia hace de su teoría de la intersubjetividad la clave de una sociedad utópica cuyo horizonte es la *Lebenswelt*.

Merleau-Ponty desarrolló estos puntos que Husserl había solo esbozado, y sin prestar atención al tema de la intersubjetividad, revalorizó el mundo social que el existencialismo había negligido.

A. Schütz aplicó estas ideas e inauguró el pensamiento sociofenomenológico al precio de un abandono casi completo de la transcendentalidad, que se limitó a analizar desde el punto de vista de sus efectos. De este modo privó a la *Lebenswelt* de una dimensión fundamental, e hizo de la intersubjetividad la base de la realidad de sentido común, así como de las ciencias sociales.

Los seguidores de Husserl contribuyeron a desarrollar la intersubjetividad de modo interpersonal y mundano. Husserl afirma que, además de todo esto, es necesario recuperar la dimensión transcendental como una estructura a priori de la sociedad y de las categorías que contribuyen a comprender al ser humano. (Autor)

Palabras clave: Husserl, fenomenología, sujeto, relaciones humanas.

Abstract. *Transcendental subjectivity and social world*

The issue of intersubjectivity exposes that the social sciences stand in need of philosophy, explains the origin of social relations and provides a basis for any conception of subjectivity.

Phenomenology has posed this question from its very roots and the Solipsism usually attributed to it, is incompatible with Husserl's attempt at explaining the constitution of the world by means of transcendental intersubjectivity.

Husserl understood transcendental intersubjectivity as essential to any possible human community, that is, he granted the transcendental more importance than the intersubjective.

In the present article we consider the so considered Husserlian egology and affirm that the latter can only be avoided if dialectics is applied to the relation I-Other, if phenomenology becomes dialectic.

In his later writings, Husserl speak of a monadologic community and sets forth to develop a social ontology in which intersubjectivity —like constituent reason— is an infinite endeavor. His new interest in history renders his theory of intersubjectivity more realistic and makes it a central part of a racional-utopic society whose horizon is the «Lebenswelt».

Merleau-Ponty developed these points unthought of by Husserl and, by dissolving any questions regarding intersubjectivity, he revalued the social world that existentialism had neglected.

A. Schütz applied these ideas and inaugurated the sociophenomenology thought at the cost of a quasi-complete abandonment of transcendental, which he only analyzed from the point of view of its effects. Thus, he deprived the «Lebenswelt» of a fundamental dimension and made of intersubjectivity the basis of commonsense reality as well as of the social sciences.

Husserl's followers helped to develop intersubjectivity in an interpersonal and worldly guise. He affirms that, in addition to it all, it is necessary to recover its transcendental dimension as an a priori structure of society and all the categories that help to apprehend the human being (replexively)/(thought fully).

Key words: Husserl, Phenomenology, subject, Human relations.

Sumario

El sentido de la intersubjetividad.

Solipsismo e intersubjetividad transcendental.

La intersubjetividad encarnada.

La intersubjetividad y el estudio de la sociedad.

Algunas conclusiones.

El sentido de la intersubjetividad

El problema de la intersubjetividad se plantea en un nivel interdisciplinar y su comprensión es ineludible para las ciencias humanas y sociales.

Aunque no es estrictamente social, sino más bien presocial, la intersubjetividad posibilita cualquier relación social e incluso cualquier concepción de la subjetividad. Por tanto, es una categoría básica para desarrollar una sociología o una antropología conscientes de sus presupuestos y de sus conceptos.

Algunos de los temas filosóficos más importantes como la constitución del tú y del nosotros, la relación entre individuo y sociedad o el valor intersubjetivo de nuestra experiencia del mundo en general, se hallan conectados con

esta problemática, la cual no sólo es relevante para cualquier teoría sociológica que se precie, sino también para el esclarecimiento del sentido original de la propia fenomenología.

A pesar de la frecuente acusación de solipsismo, la fenomenología es una de las corrientes que más ha investigado esta cuestión. Es cierto que, en sus orígenes, se interesa ante todo por el papel de la subjetividad, pero ésta no es autosuficiente, sino que implica a los otros sujetos y, a la inversa, la teoría de la intersubjetividad carecería de sentido si no estuviera basada en una fuerte teoría de la subjetividad.

Al subrayar la importancia de la intencionalidad, del mundo de la vida y del cuerpo vivido, la fenomenología se evade del idealismo que generalmente se le atribuye y adopta la dialéctica circular entre sujeto y objeto como verdadero núcleo definitorio. Nosotros estamos convencidos de que sólo mediante esa dialéctica circular, inseparable de cualquier aproximación hermenéutica, puede comprenderse e interpretarse correctamente el sentido de los hechos humanos. Marx y Weber nos enseñaron que éstos no pueden explicarse recurriendo a un causalismo determinista, semejante al empleado por las ciencias naturales, sino mediante el análisis de las motivaciones individuales, de las intenciones colectivas y de sus múltiples formas.

Pensamos que la fenomenología no excluye, de entrada, ninguna de éstas y que el hecho de que conceda prioridad a unas, no significa que sea incompatible con el resto, sino todo lo contrario.

La fenomenología tiene como objeto fundamental el mundo, entendido como conjunto de fenómenos originarios que están en la base de todo lo que se nos manifiesta. En ese mundo se halla incluido, naturalmente, el sujeto humano. La fenomenología penetra en él buscando la esencia de los modos de conocer y analizando cómo se nos presentan las cosas, porque los hechos son inseparables de las esencias. Además, la *epojé* fenomenológica nos ayuda a comprender el problema de la intersubjetividad, ya que posibilita nuestras vivencias, nuestras experiencias reflexivas, poniendo entre paréntesis la problematicidad del otro en la vida cotidiana y nos reconduce sin prejuicios hacia su origen y su verdadero sentido. Esto es lo que, en rigor, significa la consigna husserliana de *ir a las cosas mismas*.

Es cierto que la fenomenología se ha autodefinido como ciencia de la conciencia, pero ésta siempre es *conciencia de* y está inexorablemente ligada a sus objetos intencionales; incluso la fenomenología transcendental, considerada frecuentemente como disciplina eminentemente egológica, se inaugura justo cuando el *ego* filosófico llega a la comprensión última y universal de sí mismo, es decir, cuando son descubiertos el plano de la intersubjetividad transcendental y la constitución del mundo.

Solipsismo e intersubjetividad transcendental

A lo largo de toda su producción, de forma más o menos latente, E. Husserl (1859-1938) tuvo presente el problema de la intersubjetividad.

Incluso si reflexionamos sobre su temprano interés por la lógica, descubrimos que ésta, en *Formale und transzendente Logik* no es pura o formal, sino la fenomenología trascendental misma, entendida como tematización de la racionalidad humana. La razón lógica es sólo uno de los aspectos de ésta¹. La lógica de Husserl no pretende sino llegar al nivel primitivo de la subjetividad intersubjetiva, que constituye todas las formas de racionalidad y científicidad.

No cabe duda de que el punto de partida de Husserl fue una verdad última, el ego transcendental, pero éste ego no estaba aislado, sino que formaba parte de una comunidad egológica que vivía en su mismo mundo y confería sentido universal (intersubjetivo) a la filosofía. El sujeto constituyente de Husserl no es un sujeto que crea el mundo de la nada, sino la conciencia donadora de sentido, o sea, la conciencia que pone en relación lo exterior con lo interior transformándolo en vivencia.

Así entendido el ego, es lógico que, sólo a partir de su autocomprensión, pueda desarrollarse la razón, sin olvidar que en ella están ya implicados los otros co-sujetos, ya que ego es también ser-para-sí, es decir, se refleja en los otros y toma conciencia de sí a través de ellos. Racionalidad e intersubjetividad son dos temas profundamente relacionados en la fenomenología husserliana.

Es cierto que ésta atendió excesivamente al yo puro a expensas del yo personal y que, al caracterizar la subjetividad, concedió más atención a la conciencia que al cuerpo; sin embargo, Husserl se refirió a éste en numerosos pasajes y supo distinguir acertadamente entre *Körper* y *Leib*. En definitiva, el yo puro no es un sujeto descarnado. En las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo, Husserl identifica al yo transcendental con el yo de la vida natural que se despierta y se interroga por sus propias modalidades, con el sujeto del *Lebenswelt*, que se convierte en espectador de sí mismo mientras continúa viviendo en el mundo. El yo transcendental es el yo empírico en la medida en que éste es consciente de ser para sí mismo el lugar último del ser y de la legitimación. La esfera transcendental remite, pues, al yo individual concreto.

Aunque Husserl parte del yo, éste está indisolublemente ligado al mundo. Por lo tanto, la subjetividad fenomenológica rebasa el marco de la conciencia solipsista.

El problema de la intersubjetividad se debe a que el ego transcendental no sólo constituye el mundo, sino también al otro, y no únicamente como un estado de su propia vida de conciencia, sino también como otro y justamente como siéndole extraño. Sin embargo, los otros tienen para el yo un sentido particular, distinto del que poseen los objetos: son co-sujetos que también constituyen el mundo².

1. Cfr. Husserl, E. (1984). *Logique Formelle et logique transcendente*. Paris: PUF, 1984³ p. 24.

2. Cfr. Husserl, E. *Ideas I*. México: FCE, 1985, p. 68.

Aun a pesar de ello, nos parece que el interés husserliano por la intersubjetividad es secundario o, al menos, derivado de su preocupación por la subjetividad constituyente.

La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente es idéntica a esta filosofía que abarca todo conocimiento genuino. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como filosofía primera y en la filosofía segunda, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad transcendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método para la segunda y en su fundamentación metódica está referida retrospectivamente a sí misma³.

Aquí se dice claramente que la ciencia de la intersubjetividad transcendental es una filosofía segunda, derivada; pero, también podemos interpretar esta afirmación pensando que la filosofía primera de la que nos habla Husserl es tan sólo la propedéutica para el conocimiento de la intersubjetividad. Si recordamos que el *eidos* sólo puede captarse, fenomenológicamente hablando, en la experiencia vivida, podemos afirmar que esta segunda lectura es la correcta y que la intersubjetividad transcendental tiene, en Husserl, el mismo rango que la fenomenología eidética.

Para llegar a la intersubjetividad transcendental, Husserl practica una doble reducción, cuyo objetivo es reconducirnos a la existencia de otras subjetividades constituyentes. Husserl considerará siempre que la intersubjetividad transcendental es la esencia de toda comunidad humana posible, la verdadera comunidad existente y la única capaz de constituir la objetividad.

Con frecuencia, la intersubjetividad transcendental se ha entendido como una simple subjetividad transcendental ampliada, y la objetividad como una mera yuxtaposición de experiencias individuales. Pero, ¿acaso se pueden pensar de otra manera? ¿Puede concebirse lo exterior al margen de lo interior, lo lejano sin partir de lo próximo?

Independientemente de nuestra respuesta, en Husserl la intersubjetividad no es un simple agregado de individualidades, sino un nuevo Sujeto que las recoge y supera, una intersección de intencionalidades que hace del mundo algo constituido como único, objetivo y comprensible a través de la infinidad de experiencias constitutivas concordantes.

En el primer tomo de *Ideas* (*Ideen I*, 1913), Husserl opone a la realidad objetiva de las ciencias naturales (mundo de las apariencias) un mundo de las proto-ciencias, la *Lebenswelt*, como correlato de la totalidad abierta de las experiencias posibles⁴, de una comunidad intersubjetiva⁵. Introduce el concepto de *intersubjetividad* con ocasión de su análisis de la actitud natural. No

3. Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Universidad Nacional Autónoma de México, p. 79.

4. Cfr. Husserl, E. *Ideen I*, p. 45-47.

5. Cfr. *Ibid.*, p. 48.

hay duda de que en ella el yo está en relación continua con los objetos y con los otros hombres. Sin embargo, lo que no me explica esa actitud es la otredad, aquello que me hace ver a los otros como semejantes, pero no idénticos a mi yo, es decir, aquello que me conduce a verlos como *otros*. Husserl se percata de los problemas que puede engendrar el solipsismo y aclara que, aunque la subjetividad del yo es aquella por la que todo existe, el hecho primero y fundamental, hay un mundo común, un *cogitatum* en el que toma parte la alteridad.

En *Experiencia y Juicio* (*Erfahrung und Urteil*, obra esbozada definitivamente en 1930, publicada póstumamente en 1939), Husserl se percata de que si comprendemos el mundo del otro, si nos ponemos en su situación, tomamos conciencia de la alteridad, porque no nos limitamos a introyectar una individualidad en otra, sino que la elevamos a una universalidad superior, que va más allá de nuestra particularidad y de la del otro.

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la intersubjetividad sigue jugando un papel secundario: es el horizonte sobre el que emerge la figura del yo y el complemento para justificar la objetividad de las cosas externas. Husserl todavía cree en la objetividad de la Verdad total y en su accesibilidad para la razón, la cual no existe en una conciencia solitaria, sino que es intencional y no puede desconectarse del mundo. La Racionalidad es la verdadera unidad en el seno de la dispersión, y Husserl alberga la esperanza de que habite en cada hombre, es decir, de que cada persona lleve en su interior un ego transcendental. Pero esto es sólo un deseo que no tiene por qué corresponder con la realidad. Mientras no se logre esa correspondencia, no se podrá hablar de una intersubjetividad auténtica. La utopía husserliana de una comunidad de egos transcendentales puede parecer excesivamente lejana, pero quizás sea la estructura básica que asegure un buen funcionamiento social.

En *Meditaciones cartesianas*, pronunciadas en París, en 1929, Husserl aborda el problema de cómo puede constituirse la transcendencia del otro en la inmanencia del yo. Confía en que la aplicación de su método se prolongará en una *fenomenología de la intersubjetividad trascendental*, que estaría por encima de la subjetividad transcendental, aunque implicaría el análisis de ese nivel inferior. No obstante, la meta última de Husserl es alcanzar una *filosofía trascendental en general*. Esto demuestra que la intersubjetividad transcendental acentúa lo transcendental y no lo intersubjetivo.

Husserl no aspiraba a dar cuenta de la relación Yo-tú espiritual o de la *relación cara-a-cara* en el mundo ético. Se centró, a diferencia de lo que hizo después Schütz, en la dimensión transcendental de la intersubjetividad, no en sus dimensiones natural, psicológica o sociológica. Lo que realmente le preocupaba era la relación intersubjetiva en torno a la objetividad de un mundo común, y no las formas específicas que esa relación podía adoptar en sus diferentes concreciones. Incluso parece resolver el problema de la intersubjetividad presuponiendo la existencia de ese mundo común, cuando, en realidad, si cada conciencia constituyente es autosuficiente, debería haber mundos plurales.

Husserl acuñó el término *intersubjetividad trascendental* para referirse, no a las interrelaciones humanas fácticas, sino a la esencia de toda comunidad humana real o posible. Nosotros pensamos que esta meta ideal, perfectamente acorde con sus primeras definiciones de la fenomenología como ciencia eidética, fue la que empujó al filósofo a interesarse por el tema del otro y no, única ni prioritariamente, la necesidad de demostrar la objetividad del mundo.

En la tercera de sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl afirma que la intersubjetividad trascendental surge *constitutivamente en mí*⁶; es decir, mi ego fáctico, la intersubjetividad y el mundo cobran sentido y validez en el ego trascendental. Pero el ego no es únicamente constituyente, sino también constituido. La autoconstitución del ego trascendental no es la constitución de un objeto, sino la constitución genética de un sujeto puro a través de referencias objetivas a un mundo progresivamente objetivado. El otro sujeto ha de cooperar en la constitución de un mundo común y ha de ser también constituido. Si bien desde el punto de vista trascendental, el yo precede a los otros, según la constitución empírica, los otros me anteceden.

Para comprender la objetividad del mundo, Husserl necesitaba ampliar la subjetividad trascendental de forma que en la conciencia propia se constituyera un *alter ego* como análogo al *ego* y, al mismo tiempo, como extraño. De ello se derivan dos consecuencias: 1) Siendo el ego subjetividad absoluta, el otro será visto también como subjetividad absoluta; por tanto, jamás se dará en persona, sino indirectamente (por presentación), ya que si se diera directamente no diferiría de la conciencia propia y se reduciría a un momento de mi ser. 2) Por otra parte, el descubrimiento analógico del otro es percibido y no deducido intelectualmente.

Esta constitución del otro como presente viviente pone de manifiesto la diferencia entre el otro y las cosas. Éstas nos son dadas en su presencia originaria, mientras que la subjetividad del otro se nos *apresenta* a través de su cuerpo. Pero incluso ese *alter ego* presentado siempre se nos da unido al ego. Cuando Husserl descubre que el ego experimenta su propio *Leib* y la inmanencia de su *cogito* en el *Leib*, está en condiciones de explicar la constitución intersubjetiva, y es ésta la que hace posible la ciencia. Con el otro *ego* se me *apresenta*, además, su visión del mundo en una modificación analógica.

En la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl nos dice que el otro es un ser constituido, porque, de lo contrario, carecería de sentido para mí. Constituir al otro es mostrar cómo el sentido yo, que nace con la toma de conciencia de mi existencia como núcleo de sentido, se comunica a los otros y me permite decir que ellos son también *egos*, aunque en un sentido derivado, segundo, porque el sentido *yo* se constituye primero en mí y para mí. No se trata, pues, de una filiación cronológica, sino de una filiación de sentido. Además, tanto la constitución del cuerpo ajeno, como la de su espíritu reenvía siempre al yo. Y, sin embargo, Husserl mantiene la transcendencia de los otros.

6. Cfr. Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, p. 112.

Está claro que, para él, éstos sólo son comprensibles como otros yoes. El reduccionismo al ego sólo podría evitarse si se consiguiera efectivamente mantener la tensión entre ambos elementos, es decir, si se lograra vivir esta relación como una verdadera dialéctica.

No conocemos el ser original del otro, sino tan sólo su ser-para-nosotros. Por eso, la fenomenología husserliana de la intersubjetividad parte de la alteridad egológica del otro al que ya encontramos en la actitud natural. Ese encuentro irreflexivo no basta, sino que ha de descubrirse y justificarse para que sea plenamente comprendido.

Experimento lo extraño gracias a una estructura que Husserl denomina *Paarung*⁷: la aprehensión de un elemento presentante de un par evoca siempre al elemento apresentado, y esto acontece en las síntesis pasivas de la conciencia que denominamos *asociación*. La analogía del otro no es, pues, del orden del razonamiento, no es la conclusión de la similitud de las experiencias vividas enraizadas en la semejanza de las expresiones corporales, sino que funciona en el plano de las génesis pasivas, esas por las que comprendemos una realidad nueva por su afinidad con una realidad ya conocida. Éste es el núcleo de la doctrina de la *Einfühlung* de Husserl y la base del autofantaseamiento ejercido por el yo para ocupar los *allís* de los otros. Un yo en condicional (y no en indicativo) es, de algún modo, otro yo sin serlo del todo. Sobre la base pasiva de la *Paarung* se eleva la *Fremderfahrung* activa. Ahora bien, si el otro no se nos da tras un *razonamiento* por analogía, tampoco se ofrece a nuestra intencionalidad, como hemos visto, de forma directa, sino indirecta o mediata. Esto se sigue del hecho —ya comentado— de que la intersubjetividad, para Husserl, no es algo originario, sino constituido. ¿Cómo evitar, entonces, todo rastro de solipsismo? A nuestro modo de ver, su eliminación completa resulta imposible. Husserl insiste en que el otro no es un fenómeno, sino que se me da de manera irreductiblemente mediata. Esto significa que la experiencia del otro es una indicación, un índice, pero no lo que indica. La verdadera realidad del otro siempre permanecerá oculta.

Por otro lado, Husserl introduce —en esta quinta *Meditación*— una nueva reducción al objeto de poner entre paréntesis todo sentido intersubjetivo: la de la experiencia transcendental a la esfera de propiedad (*Eigenheitssphäre*). Con ella mostrará que los otros se constituyen, en efecto, en la propia subjetividad transcendental. Esta reducción exige que consideremos nuestra experiencia independientemente del sentido intersubjetivo, cuando es justamente él quien constituye esa experiencia.

Una vez explicado que en mi yo se constituye apresentativamente el otro yo, Husserl afirma que la misma relación tiene lugar a la inversa. Además, no apercibo al otro como un simple duplicado de mí mismo, sino con los modos espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si ocupara su lugar. Incluso soy capaz de apercibir apresentativamente al otro como el yo de un mundo

7. Cfr. *Ibid.*, p. 148.

primordial, es decir, como el yo corporal que experimenta las cosas desde su *aquí* absoluto.

El conocimiento de los otros y de su vida interior no se pierde al efectuar la reducción fenomenológica, sino todo lo contrario: ahora cada uno de ellos se me revela como ego trascendental, capaz de practicar también la reducción y de mantener intacta la vida de su flujo de conciencia que está dirigido al mismo mundo de la vida. Pero, ¿el ego trascendental de Husserl no será un término incapaz de ponerse en plural? ¿La intersubjetividad tiene lugar entre egos transcendentales o entre personas? ¿La intersubjetividad y la socialidad no pertenecerán exclusivamente a la esfera mundana de nuestro mundo de la vida?

Husserl, desde luego, insiste en la trascendentalidad de la intersubjetividad. Desde ese punto de vista constituyente, el ego es la mónada primigenia. A partir de él, se constituyen los otros, no como simples seres enfrentados corporalmente a mí, sino como sujetos psicofísicos que forman conscientemente una comunidad humana. Esta comunidad es la *intersubjetividad trascendental*, porque se constituye puramente en mí, en el ego que reflexiona, a partir de las fuentes de mi intencionalidad, pero, a la vez, es construida como la misma en cada uno de los egos —constituídos a la vez en la modificación *otro*— sólo que con otro modo subjetivo de aparición y llevando en sí el mismo mundo objetivo.

Da la impresión de que en *Meditaciones cartesianas*, Husserl entienda la intersubjetividad básicamente como constitución de una pluralidad de conciencias monádicas en el seno de mi propia conciencia. Ésta posee absoluta prioridad. Por eso se produce la paradójica situación de que, desde el momento en que el otro es sujeto y constituye la síntesis de todo lo objetivo, su entidad se me escapa.

Esto es así porque sólo el ego trascendental tiene una existencia apodíctica; la existencia del mundo es presuntiva. ¿Qué tipo de existencia corresponde al otro? Únicamente si se revela como ego trascendental gozará de existencia apodíctica. Pero resulta que, en Husserl, el ego trascendental de los otros se constituye en el mío. El dilema al que se enfrenta es cómo hacer compatibles el respeto a la alteridad del otro y el enraizamiento de su transcendencia en la experiencia primordial del sujeto. Si ambas premisas fueran —como cree Husserl— compatibles, se superaría el solipsismo sin renunciar a la egología.

Y, en efecto, por un lado, la teoría de la intersubjetividad de Husserl refuta la acusación de solipsismo (ya que explicita el sentido del otro que se halla implícitamente contenido en el concepto mismo de objetividad, un sentido que exige que el otro sea un sujeto real); pero, por otro, la meta que se propone el filósofo en *Meditaciones cartesianas* sigue estando presa en las redes del solipsismo, porque pretende comprender la experiencia que el yo tiene del otro y no acceder al otro en sí mismo.

Si consideramos que el otro se constituye en el interior de mi conciencia en virtud de la percepción analógica, eliminamos su autonomía en la organización del sentido; si reducimos al otro a una entidad transcendente, su mis-

terio y su extrañeza persisten. Para resolver esta paradoja, Husserl debería haber desarrollado más conscientemente la dialéctica yo-otro, sujeto-mundo, conciencia-objetos intencionales.

Sin embargo, el filósofo hipostasió los aspectos transcendentales, y nunca habló de la intersubjetividad, sino siempre de la intersubjetividad transcendental.

Está fuera de duda la transcendencia del mundo y de los otros y la irreducibilidad de su objetividad a mis actos particulares. Lo que se proponía Husserl no era demostrar esto, sino comprender cómo existe el otro *para él mismo* y para el yo, cómo existe el mundo para mí y para los demás, cuál es el sentido fenomenológico de los *alter egos*, etc. Pero, ¿no queda, así, reducida la existencia de éstos a la fuente de la que emana su sentido? ¿No se concede, de este modo, una clara prioridad al conocimiento del otro a expensas de su existencia?

A pesar de nuestras dudas, tenemos que reconocer que la teoría husserliana de la intersubjetividad tiene el mérito de haber señalado claramente que el otro, a diferencia de los objetos, no es una parte del mundo, sino su correlato intencional que se nos da como *Gegen-Subjekt*, como otro *ego* transcendental y no simplemente como un fenómeno mundano. El otro se me ofrece como una mónada completa que tiene su propio mundo tal y como yo lo tengo. Pero, en definitiva, estos mundos propios son construidos en una experiencia intersubjetiva como modos diferentes de donación del mismo mundo.

Además, Husserl nos enseña que la fenomenología debe estudiar, no la comunidad concreta a la que el ego pertenece, sino la estructura *a priori* de toda comunidad real o posible.

Sin embargo, no creemos que el problema de la intersubjetividad se resuelva demostrando que cada *alter* efectúa la reducción de manera análoga al ego, y que por eso es posible el acuerdo y la objetividad del mundo. Esto nos conduciría a una concepción atomista de la humanidad. ¿Será necesario, entonces, afirmar un Yo, entendido intersubjetivamente como comunidad, o esto conllevaría una recaída en el idealismo?

¿Acaso sólo podemos comprender al otro haciéndolo nuestro? Esto es lo que parece reflejar la excesiva preocupación husserliana por el otro-para-mí. Es verdad que la fenomenología intersubjetiva se funda en la fenomenología ego-lógica y no supone una ruptura total con ella, pero esto no equivale a afirmar que aquélla derive de ésta, ya que la prioridad en el orden de la investigación no implica prioridad en el orden del ser.

De hecho, el ser y la objetividad del mundo quedan garantizados, en Husserl, gracias a la intersubjetividad transcendental.

Los análisis culminan en el propósito inconcluso de elaborar una monadología fenomenológica como ciencia universal. Llegamos a esta comunidad monadológica a través de la empatía. Tanto la teoría de ésta, como la concreción de la comunidad transcendental de mónadas no llegaron a alcanzar un desarrollo pleno y consecuente en Husserl.

En *Meditaciones cartesianas*, Husserl no desarrolló plenamente la fenomenología de la intersubjetividad como *Sozialontologie* o como monadología feno-

menológica. Ésta será la tarea que emprenderá en los inéditos recogidos con el título de *Fenomenología de la intersubjetividad* (1905-1935) en los volúmenes XIII, XIV y XV de *Husserliana*.

En ellos, Husserl afirma que gracias al comercio original entre las mónadas es posible la constitución de un mundo de sentido común y de una asociación personal comunicativa. Cada mónada implica a las demás y está implicada en cada una de ellas. La mónada coexiste, pues, con las otras, de forma que su existencia es una condición necesaria de la existencia de las demás. Si cada ego tiene su fenómeno del mundo primordial, la síntesis de la sociedad será la de las múltiples maneras de darse el mismo mundo intersubjetivo. Dicha síntesis se efectúa en la comunidad monadológica⁸. La intersubjetividad sigue constituyéndose en el ego meditante, aunque tiene un reflejo en la comunidad empírica. Esto significa, entre otras cosas, que el valor objetivo del mundo para mí está condicionado por el flujo intermonádico, por mis relaciones con los otros yoes. La forma ontológica del mundo como *mundo para todos* no es sólo una función de esta síntesis intersubjetiva, sino que además se estructura temporalmente. La intersubjetividad ha de entenderse, entonces, como el hecho absoluto de la síntesis histórica de la conciencia y del ser; ésta, al igual que la autoconstitución del comercio monádico, es una tarea infinita. Del mismo modo, la objetividad se entiende como la idea regulativa de la mayor síntesis posible y como crítica de la relatividad de todo lo dado.

Esta comunidad transcendental exige la mismidad del mundo, y ésta se fundamenta principalmente en la empatía connatural al hombre, una empatía sentimental, afectiva, pero también intelectual, que no requiere demostración. Husserl se refiere a la empatía transcendental, es decir, a esa estructura de la constitución, perteneciente a la génesis pasiva, que posibilita los actos personales y concretos de la empatía psicológica (esta última sería la experiencia directa del otro que se produce en la vida cotidiana).

Gracias a la empatía se produce el encuentro comunicativo, el intercambio de descripciones de los respectivos objetos, la ampliación de los puntos de vista y la búsqueda del consenso. Por consiguiente, la constitución del mundo Objetivo es un logro intersubjetivo y comunicativo.

Sin ánimo de menospreciar el valor de este encuentro comunicativo, creemos —como Husserl— que no es un hecho originario, sino fundado en un acontecimiento más radical: el reconocimiento del otro como sujeto que está intencionalmente relacionado con los objetos, y cuyo comportamiento indica y define los mismos objetos que experimentan los otros.

A nuestro modo de ver, éste es uno de los rasgos más interesantes de la teoría husserliana de la intersubjetividad: la comprensión de que toda comunicación y todo consenso han de asentarse en una base previa de racionalidad y transcendentalidad compartidas. La intersubjetividad se halla vinculada a la

8. Cfr. Husserl, E. «Zur phänomenologie der Intersubjektivität I; Deu Heag: M. Nijhoff (1973)» *Husserliana* XIII, pp. 170-171.

racionalidad; la objetividad es intersubjetiva y, por lo tanto, el yo dominador no puede abrirse a ella si su racionalidad no es la verdadera. La finitud del yo tiende a superarse mediante el contacto con los otros, la historia, la cultura, etc. Así comprende que la razón es el medio de la experiencia ontológica y no el patrimonio de un único sujeto.

Sin embargo, ¿es realmente posible esta utopía husserliana de la *razón heroica*? *Die Krisis* nos enseña que es necesario rehacer el camino de la racionalidad, aunque no desde cero, porque nacemos ya dentro de la razón y del lenguaje. Nuestra experiencia histórica de la irracionalidad apela a la necesidad de formar una nueva idea de la razón, distinta de la razón dominante en Occidente. Éste es un objetivo individual y social a un tiempo, ya que la racionalidad de la sociedad depende de la capacidad de autorreflexión de sus individuos y, a la inversa.

Fink considera que Husserl se equivocó al intentar derivar la objetividad del mundo de la intersubjetividad⁹. Cree que se podría demostrar sin dificultad lo contrario, es decir, que la intersubjetividad presupone el mundo objetivo. Una de las razones que arguye Husserl para no dudar de la intersubjetividad es, precisamente, la identidad del mundo compartido. Esto prueba, desde nuestro punto de vista, que, en la fenomenología, lo verdaderamente primario no es ni lo subjetivo-intersubjetivo, ni lo objetivo, sino la relación intencional sujeto-objeto. El problema de la intersubjetividad no se soluciona averiguando qué fue primero; esto seguramente nos llevaría por un camino infructuoso. Lo importante es comprender que esos dos elementos no pueden darse desvinculados el uno del otro, que la objetividad y la intersubjetividad son co-originales.

Estamos de acuerdo con Husserl en que la objetividad del mundo sólo puede constituirse sobre la base de las relaciones entre subjetividades, pero nuestro filósofo minusvalora lo que hay de esencialmente histórico en ellas. Por eso creemos que es imposible hacer *epojé* de la existencia histórico-social de los otros; ésta siempre es presupuesta.

Decir que la objetividad es inseparable de la intersubjetividad no es afirmar que todo es subjetivo y relativo, ya que Husserl distinguía un aspecto invariante-universal de la realidad que funda la objetividad absoluta. Sin embargo, ésta es una especie de idea regulativa y no una realidad de hecho. La razón intersubjetiva debe tender indefinidamente hacia la objetividad sin olvidar que su interés principal es la humanidad. Así pues, la razón y la humanidad se nos presentan como ideas infinitas: constituidas como objeto de nuestra conciencia y, al mismo tiempo, constituyentes, porque en cada ego transcendental adquieren conciencia de sí.

La evidencia auténtica, frente a la pretendida, es una apelación al *puedo-siempre-de-nuevo* y al *válido para cualquiera*. La apertura a lo real que acontece en la evidencia exige el autotranscendimiento egológico inmanente y el

9. Cfr. Fink, E. (1975). «Discussion», en Schutz, A. «El problema de la intersubjetividad transcendental en Husserl», *Collected Papers III*, The Hague: M. Nijhoff, p. 85.

transcendimiento hacia el otro en el seno de la intersubjetividad transcendental. La objetividad producida en la evidencia remite a un Nosotros, y así, a pesar de las diferencias, cada sujeto se abre a un núcleo noemático intersubjetivo de realidad en torno al cual puede asentir o discrepar con los demás.

El sentido común denota esta situación cuando insiste en la necesidad de *ponerse en la situación del otro*; esto no significa introyectar una individualidad en otra, ni tampoco someter al otro a las exigencias del yo, sino elevarse a una universalidad superior, que supere mi particularidad y la del otro.

Debido a que el análisis husserliano de la intersubjetividad se centra en la percepción y en su perspectivismo, no contiene un desarrollo de otros motivos que facilitan el acceso al otro como, por ejemplo, la *Einfühlung* en su dimensión directamente afectiva o emocional, o también la comunicación en el sentido más obvio de la voz y de la palabra. Husserl se centra en el *analogon* de la *Leib*; más allá de éste, el estatuto del otro como *alter ego* se asigna a través de una filiación o derivación del sentido. Esto se debe a que la filosofía de Husserl concede un claro predominio a la presencia como presencia dada en carne y hueso (*leibhaftig*) y determinada como presencia para sí. La filiación del sentido basada en la analogía es entonces irremediabilmente *ideal* y no genética o genealógica. En el contexto husserliano, la analogía tiene como función establecer semejanzas y relacionar la posición original con otra derivada. Tal relación implica un cierto movimiento ficticio, pero no atañe estrictamente a la imaginación. Husserl subraya frecuentemente la vanidad de la vía puramente imaginativa para acceder al otro. A través de la ficción no puedo convertirme en otro, sino, en todo caso, figurarme que soy otro, pero no como otro sujeto que se me enfrentará¹⁰. La imaginación no basta para romper la esfera del sí mismo. Es cierto que forma parte de la aprehensión analogizante, pero no puede constituir la transferencia de sentido del yo al otro, ya que está prisionera —al igual que la rememoración— en la esfera del sí mismo. De ahí que Husserl se decante por una analogía de atribución. Es decir, acepta que el desdoblamiento del *cogito* implica contemporaneidad, pero sin que ésta se convierta en la unidad de un mismo flujo temporal. Sólo de este modo, la relación analógica exhibirá al otro como semejante al yo y como ser original. De ahí la misión decisiva de la *Paarung*, encargada de reunir lo semejante y lo original. Esta relación está basada en la distinción de dos tipos de aprehensión: la original y la aprehensión comprensiva (*verstehende Auffassung*)¹¹. La constitución en *pareja* posibilita la transposición aperceptiva a partir de mi propia *Leib*. Gracias a ella, puedo concebir al otro como *alter* análogo —no idéntico— a mí y *como si* yo estuviera ahí. Esta modificación analógica me permite aprehender otra mónada establecida representativamente en la mía.

Opinamos, no obstante, que la perspectiva de la analogía es insuficiente para explicar el acceso al otro, y que debería complementarse con la perspec-

10. Cfr. Husserl, E. *Husserliana* XIII, p. 289.

11. Cfr. *Ibid.*, p. 336-339.

tiva social. Quizás estas dos perspectivas (la de la analogía —derivación del otro a partir del yo— y la perspectiva que podemos llamar social, consistente en hacer derivar el desarrollo del yo de sus relaciones con su entorno y con los otros sujetos) no estén radicalmente enfrentadas y puedan articularse dialécticamente. Particularmente pensamos que así es: el sujeto se constituye dentro de un mundo social del que forma parte y, al mismo tiempo, accede a ese mundo a través de sí mismo, de su cuerpo, de su constante interrelación con lo que no es él.

Husserl no profundizó en esta aproximación dialéctica; por eso no tiene presente al otro en sí, sino al otro para el yo.

Es verdad que en *Die Krisis* y en los últimos escritos, no parece conformarse ya con esa intersubjetividad, y piensa en una objetivación de ésta en la comunidad armoniosa de seres conscientes que produce un universo cultural. Esto es lo que llamará *humanidad*; su característica más destacada es la autorreflexión y la automanifestación progresiva de la racionalidad. Nuestro filósofo toma en consideración ahora la comunidad psicofísica sobre la que se asienta toda sociedad.

¿Cómo pasa Husserl de la intersubjetividad epistemológica (pluralidad de sujetos intersubjetivamente perceptores de una misma naturaleza objetiva) a la intersubjetividad entendida como *nosotros*, como sujetos vivientes y actuantes en el ámbito abierto de otros sujetos actuantes? Para que este cambio de perspectiva tenga lugar, es necesario concebir al sujeto como sujeto de la vida y del mundo natural, como una persona humana concreta, co-originaria con el *alter ego* y con la constitución del común mundo-ambiente.

En *Die Krisis* Husserl emprende la crítica de una sociedad determinada, la europea, que ha perdido su *telos* racional y se encuentra obnubilada por el objetivismo. Nuestro filósofo se abre a la posibilidad de una historia del espíritu humano orientado hacia la racionalidad. La culminación de ese proceso es la historia de la filosofía. Este interés husserliano por la historia presta un mayor realismo a su teoría de la intersubjetividad, que se convierte en la pieza clave de una sociedad utópica y racional cuyo horizonte inseparable es nuestro mundo de la vida. Éste es el estrato universal *a priori* de aquélla. Se nos da previamente como terreno de todas nuestras sedimentaciones y es nuestra referencia ontológica última. Si el otro es sujeto y posee su universo monádico, el mundo-horizonte será la estructura *a priori* de todos los mundos particulares y de las múltiples experiencias constituyentes.

Husserl comprende en esta obra que el verdadero ego constituyente es la intersubjetividad¹² y que ésta es nuestro horizonte relacional, porque forma parte del *Lebenswelt*. Y éste es la unidad intencional que se mantiene siempre a través de las singularidades.

La intersubjetividad transcendental fundamenta la intersubjetividad empírica, porque aquélla es autoconsciente, es la base de la humanidad y el verda-

12. Cfr. Husserl, E. (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*. París: Gallimard, p. 196.

dero origen de la sociedad. No obstante, ella sola no basta para alcanzar esos objetivos, porque no crea la unión efectiva de los individuos. Es necesario que adquiera forma en las interrelaciones y en la comunicación humanas. Aún así, debemos tener presente que aquélla no se agota en éstas.

En esta obra, Husserl avanza en este sentido y extiende la intersubjetividad a las relaciones interculturales. El mundo de la cultura se nos da como orientado en relación a una personalidad. Yo y mi cultura somos lo primordial frente a toda cultura extraña. Ésta me es accesible por una especie de experiencia del otro, por cierta empatía con el resto de la humanidad.

A pesar de que Husserl estableció diversos estratos o niveles de intersubjetividad en los que se manifestaban de distintos modos la unidad del horizonte interhumano (empatía, acción social, otras personalidades más elevadas, universo de las mónadas) y las diferentes posibilidades de asociación entre las mónadas, nos da la impresión de que no logró explicar la especificidad de lo social, sino que la mayor parte de las veces la entendió tomando como paradigma la conciencia individual.

Es cierto que su obra contribuyó a profundizar en la naturaleza de lo social, que denunció algunas de las patologías sociales de la Europa de su tiempo e ideó una alternativa de sociedad utópica basada en la Racionalidad y en la autoconsciencia. Además defendió la sociología comprensiva, la subjetividad, la relación entre filosofía y ciencia social. Estas aportaciones enriquecen cualquier investigación en el ámbito de las ciencias humanas, y bastan para seguir profundizando en el tema de la intersubjetividad. A raíz de ellas, se elaboraron otros sistemas complementarios o alternativos. También hoy en día continuamos pensando tras la impronta de la fenomenología.

La intersubjetividad encarnada

M. Merleau-Ponty (1908-1961), fenomenólogo existencial seguidor de Husserl, es uno de los mejores ejemplos de esa fructífera herencia. Con relación al tema que nos interesa, hay que decir que Merleau-Ponty desarrolló los impensados de la teoría husserliana de la intersubjetividad, y disolvió sus enigmas apostando por una intersubjetividad social e histórica. Por otro lado, emprendió una revalorización del mundo social que había descuidado el existencialismo.

La solución que ofrece al problema de la intersubjetividad consiste, básicamente, en afirmar la a-problematicidad de la existencia del otro, de su ser-en-el-mundo, de la coexistencia. La prueba irrefutable es el comportamiento de los sujetos. Ser sujeto implica entrar en relación con los otros. El mundo social es nuestro horizonte siempre presente. Antes de cualquier objetivación o de cualquier reflexión, ya estamos en lo social. El verdadero transcendental de Merleau-Ponty es esa vida plena de ambigüedades, la *Lebenswelt*, que no es el ser puro, sino el sentido que se teje en la intersección de mis experiencias y en el nudo de mis experiencias con las del otro. Los otros son, pues, las coordenadas permanentes de nuestra vida. Es más, la verdad es el yo con los otros en el mundo, en el devenir incesante de la historia y de la sociedad.

La existencia —categoría fundamental de la fenomenología existencial— consiste en estar-en-el-mundo-y-con-los-otros. Esto quiere decir que mi existencia implica, sin más, la de los otros objetos y sujetos. Además, la *ek-sistencia* se define como *salir de sí*, como transcendencia inmanente al mundo, al mundo intersubjetivo o mundo de las coexistencias situadas en el único universo existente.

A diferencia de Husserl, la subjetividad presupone la intersubjetividad o, mejor, lo que hay es dialéctica entre individuo y sociedad. Merleau-Ponty la afirma abiertamente, y así presta carne y concreción a la intersubjetividad husserliana.

La fundación de la intersubjetividad en Husserl estaba condicionada por el primado del dominio transcendental sobre el natural. En cambio, Merleau-Ponty busca la intersubjetividad en la percepción del otro más que en sus condiciones transcendentales de posibilidad, porque la percepción no es, para él, aprehensión de un objeto por un sujeto, sino que, en ella, el cuerpo aprehende la significación de los fenómenos que forman su mundo.

Además, Merleau-Ponty reconoce la importancia del lenguaje para el esclarecimiento de este problema: la palabra prolonga y transforma la muda relación con el otro. Sin embargo, está de acuerdo con Husserl en que la intersubjetividad se constituye antes del lenguaje, es la predisposición a éste y se proyecta a través de la historia y la cultura. No cabe duda, sin embargo, de que el lenguaje es la operación gracias a la cual el pensamiento adquiere valor intersubjetivo y el otro se convierte en *alter ego*, se hace plenamente significativo.

En Merleau-Ponty, como en Husserl, persiste la tensión entre la mismidad y la otredad del *alter ego*, pero aquél esquivo el solipsismo de Husserl afirmando que lo construido no es el otro, sino justamente el *solus ipse*, el cual no es un dato de nuestra experiencia. El problema de la primacía desaparece, porque el yo y el otro se originan conjuntamente a partir de la *carne*. Así pues, estamos siempre en lo social. El *Lebenswelt* es nuestro horizonte común y no podemos hacer abstracción de él. Lo que presta unidad a mi cuerpo es lo que me enlaza con el cuerpo de los otros y da carne a nuestra comunidad. El otro y yo, soledad y comunicación son momentos de un único fenómeno.

Merleau-Ponty rechaza la solución que Husserl propone al problema de la intersubjetividad en la V de sus *Meditaciones cartesianas*, ya que la analogía no basta para concebir al yo como *alter ego*, como conciencia constituyente y no simplemente como un *cogito* que tenga que adivinarse. Husserl comparte todavía el prejuicio cartesiano del *cogito*, la noción de un ego apodíctico, de un espectador transcendental. En cambio, el otro, para Merleau-Ponty es un cuerpo cognoscente como el mío.

El objeto y el propio cuerpo no son ya —como indicaba el último Husserl— *hilos conductores* a través de los cuales la conciencia se autodescubre, sino el único modo que tiene el *ego* de actualizarse.

Es remarcable, asimismo, la crítica que Merleau-Ponty dirige a la doctrina sartriana del *alter ego*. Aunque ésta, como la de Husserl y la de Merleau-Ponty,

se basa en la corporalidad del otro, Sartre considera —a diferencia de estos otros pensadores— que primero captamos al otro como ser existente y después como cuerpo. Está de acuerdo con ambos autores en que es innecesario demostrar la existencia del otro, porque ésta se basa en una comprensión preontológica. Pero el otro de Sartre, siguiendo a Hegel, es, ante todo, un no-yo.

Sartre subraya la oposición entre yo y otro, y denomina a esta situación insalvable *la separación ontológica del uno y del otro*. Afirma que es imposible establecer una relación con otro sujeto sin objetivarlo, y que sólo podemos conocer como totalidad coextensa dentro del mundo al otro como objeto. Por tanto, la relación entre un yo-sujeto y un otro-sujeto es imposible: o bien yo soy el sujeto y el otro el objeto o viceversa¹³; el otro-sujeto nunca puede ser objeto de ningún tipo de conocimiento; en definitiva, no puede darse interacción mutua en libertad. La teoría sartreana concede primacía a la mirada objetivadora, pero su análisis de ésta no garantiza la posibilidad de una verdadera intersubjetividad y tampoco de una auténtica subjetividad, ya que la subjetividad real es posible en el contexto de la intersubjetividad, porque yo necesito al otro para que interactúe con mi propio cuerpo.

La filosofía dualista de Sartre no podía dar cumplida cuenta del hecho intersubjetivo. En su dialéctica, vence la oposición. En cambio, en la intersubjetividad transcendental de Husserl, era la interacción entre egos transcendentales la que abría el mundo. Pero seguía sin explicarnos de manera convincente qué relación hay entre el ego transcendental y el ego empírico. Merleau-Ponty pretende superar el dualismo sartreano del en-sí y del para-sí y el husserliano, al que acabamos de hacer alusión, mediante la percepción del otro, en la cual el en-sí se halla unido intencionalmente al para-sí.

Considera que el defecto de la teoría sartreana radica en su concepción de la conciencia como algo absoluto. El sujeto merleau-pontyano, en cambio, es comportamiento, y éste es intencional, se dirige siempre hacia los otros. Al definir al sujeto como comportamiento y entender éste como un nuevo género de ser (ni ser *en sí* ni ser *para sí*), Merleau-Ponty evita la comprensión del yo y del otro como objetos. Ambos forman una estructura dialéctica circular, porque su ser es relación y provienen de algo más común y originario: la carne, cuya propiedad es la reversibilidad. De este modo, el filósofo se sitúa más allá del dualismo yo-otro y se adentra en el *Ineinander* de los otros en nosotros y del nosotros en ellos, es decir, en la comunidad fenomenológica, en la historia sedimentada que encierra el sentido de la experiencia humana individual y colectiva. La carne es ese tejido elemental, esa estructura metafísica en la que se entretienen los unos con los otros. Ella comprende la presencia y las ausencias que ésta evoca, lo visible y su otra cara: lo invisible; es una especie de *apeiron*. La comunidad fenomenológica merleau-pontyana se entiende, como la husserliana, como una idea regulativa o como el horizonte de una tarea infinita. Hay algo que precede a la intersubjetividad, pero que no puede distinguirse de ella;

13. Cfr. Sartre, J.P. (1984). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza, p. 430.

en ese nivel, no hay individuación ni distinción numérica. La constitución del otro no sigue a la constitución del cuerpo, sino que el otro y mi cuerpo nacen conjuntamente en ese éxtasis original¹⁴ que sería la Carne.

Con el concepto de *Chair*, Merleau-Ponty nos recuerda que lo que hay es un Ser Salvaje que se define por la relación, por la adherencia, el entrelazamiento, el contacto, un ser en dehiscencia que excluye la observación externa y también la fusión, ya que la distancia que nos separa es, al mismo tiempo, la que nos aproxima a él. Puesto que lo verdaderamente existente es ese Ser Vertical, no soy yo el que constituyo al otro frente a mí, sino que el otro está ya ahí conmigo y el ego se conquista gracias a él.

Hoy que se afirma la muerte del sujeto y el pensamiento objetivista dominante busca el ser sublimando los entes, concibiéndolo como un gran objeto; hoy que se entiende la presencia como algo dado ante mí (*Vorhandenheit*), la transcendencia del sujeto hacia el otro se ve como un enigma. En cambio, Merleau-Ponty renuncia a construir la unión del yo y del otro, a poner ante nosotros un ser frontal y se limita a describir la estructura por la que el Ser se desdobra continuamente en fuera y dentro, visible e invisible.

La dialéctica circular de la inmanencia en la transcendencia define, pues, la teoría merleau-pontyana de la intersubjetividad; una dialéctica ambigua, quizás, pero adecuada para dar cuenta de nuestra realidad interpersonal.

No cabe duda de que hay un narcisismo fundamental en toda visión y en toda relación con el otro; esto se debe a la especularidad de la carne, pero no conduce al solipsismo de reconocerse en el espectáculo contemplado. Merleau-Ponty estableció un sentido más profundo de *narcisismo* que consistía en sentirse mirado por las cosas, en transformar la mirada como actividad subjetiva en pasividad ontológica. La visión carece entonces de autor identificable y se convierte en visibilidad general, en Carne que asegura la homogeneidad del vidente y de lo visible. Esto no se puede confundir con el hilezoísmo: no se pasa del ser del sujeto al ser del mundo por inducción generalizada, sino que el ser del sujeto es una variante del ser universal del mundo.

No cabe duda de que Merleau-Ponty debe mucho a Husserl, pero, frente a él, no hace del otro un simple problema de conocimiento, sino una existencia exterior, un ser-en-el-mundo.

Él fue capaz, además, de explicitar la intención husserliana de relacionar la filosofía con la sociología. Estamos de acuerdo con él en que una sociología que pretenda comprender, ha de tener presente la filosofía, porque el mundo social no es una cosa, sino una de las muchas dimensiones irreductibles de nuestra existencia:

Todo sociólogo hace filosofía cuando no se limita a anotar hechos, sino que intenta comprenderlos para interpretarlos¹⁵.

14. Cfr. Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. París: Gallimard, p. 220.

15. Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 127.

La filosofía suministra a la sociología (y a la ciencia, en general) una experiencia global para que no pierda de vista sus verdaderos objetivos. A su vez, la filosofía no puede renunciar a juzgar el presente si no quiere perder su sentido. La filosofía y la sociología no se definen por unos campos de estudio que les sean propios; únicamente hablan del mundo, de los hombres y de sus obras. La sociología comprensiva necesita, pues, filosofía, y el fundamento de toda comprensión es para Merleau-Ponty lo social originario.

Merleau-Ponty nunca hizo de la sociedad una mera colección de entidades monádicas, sino una estructura fundamental de la experiencia, un campo permanente para cualquier acción.

La intersubjetividad y el estudio de la sociedad

Algunos sociólogos contemporáneos han comprendido la importancia de esta interrelación y han asumido los estudios fenomenológicos aplicándolos a la sociología. El iniciador de esta tarea fue Alfred Schütz (1899-1959), un hombre de amplia formación social y filosófica cuya extensa obra constituye una valiosa aportación para la teoría sociológica.

Su producción ejemplifica lo fructífera que resulta la fenomenología para la sociología comprensiva a la que aspiraba Weber. *Comprender* el mundo social significa, según Schütz, entender el modo como los hombres definen su situación. *Definir* quiere decir actuar, porque interpretar el mundo es un modo primordial de actuar sobre él.

De este modo, Schütz completó la fenomenología husserliana con la sociología de la acción y la comprensión de Max Weber, e intentó hacer compatibles la neutralidad valorativa weberiana y la aprehensión del sentido de los comportamientos proclamada por la fenomenología.

Además demostró que la fenomenología no es un método idealizante y solipsista, sino que, por el contrario, resulta imprescindible para estudiar comprensivamente la realidad social y no tiene por qué desvincularse de los procedimientos empíricos. Hizo un empleo selectivo del método fenomenológico consistente en abandonar la fenomenología trascendental y ocuparse únicamente de la psicología eidética. De este modo, invirtió el orden de prioridades establecido por Husserl. Schütz estaba convencido de que sólo si la fenomenología abandonaba el camino de la constitución trascendental y se transformaba en fenomenología de la actitud natural, sería útil a la sociología.

Para Schütz, el ámbito de sentido prioritario es el mundo de la vida. Los otros ámbitos finitos de sentido sólo son modificaciones suyas. El conocimiento predominante en dicho mundo es la actitud natural. En la construcción de este conocimiento y de aquel mundo participa toda la sociedad. Esto supone que no hay, ni mucho menos, un único sujeto constituyente.

Schütz especifica, mejor que Husserl, que no hay separación radical entre la *Lebenswelt* y la ciencia, porque no son dos regiones ontológicas diferentes, sino dos niveles epistemológicos que no se excluyen. Podríamos decir que Husserl se encuentra con la *Lebenswelt* como reducto último, una vez que ha

practicado la reducción, mientras que Schütz lo toma como punto de partida de todo saber y de todo ser; si la ontología husserliana de la *Lebenswelt* como mundo social parte del yo, la de Schütz concede primacía a la dimensión del nosotros. De este modo, lleva a cabo una aproximación interdisciplinar a la sociedad (que abraza elementos antropológicos, históricos, psicológicos, filosóficos, sociológicos, culturales, etc.) sin precedentes.

Al igual que Husserl y Merleau-Ponty, Schütz se preocupó por demostrar que la ciencia no es más que uno de los múltiples modos de conocimiento con los que contamos y, además, uno que presenta tantos inconvenientes como el conocimiento de sentido común. En su opinión, la *Lebenswelt* no era un concepto meramente filosófico, y las nociones descubiertas por la fenomenología poseían un amplio ámbito de aplicabilidad. No obstante, llegó a estas conclusiones a costa de simplificar en exceso el significado de la *Lebenswelt* y de reducir los otros ámbitos finitos de sentido a meras modificaciones suyas. Además Schütz abandona casi por completo la trascendentalidad de la subjetividad y de la intersubjetividad. Esto hace que su *Lebenswelt*, esencialmente intersubjetivo, carezca de una dimensión fundamental.

Pensaba, como Husserl, que en ese mundo no se da únicamente un conocimiento pasivo, sino que predominan las tipificaciones, dado que el conocimiento es social, es decir, se construye, se adquiere y se distribuye socialmente.

Por otra parte, la objetividad del mundo procede, según Schütz, de una idealización socialmente compartida: la de la reciprocidad de perspectivas propia del sentido común. En su afán empírico, Schütz desvirtuó el alcance que el problema de la objetividad tenía en Husserl. Éste pretendía precisamente comprender esta tesis que solía obviarse en la vida diaria.

También el conocimiento de la intersubjetividad es resultado de un proceso de socialización. Las relaciones sociales (mediatas o inmediatas) están, en gran parte, institucionalizadas y moldeadas por contextos de significado socialmente objetivados en el habla y en las instituciones. Éste es un hecho apenas discutible, pero lo que preocupa a Schütz es cómo experimentamos subjetivamente, en nuestras situaciones biográficas este *a priori* social dado. La respuesta de Schütz es que lo hacemos mediante distintos procesos de tipificación y que éstos amplían el sentido de la intencionalidad haciéndola recaer en una subjetividad forzosamente intersubjetiva. La tipificación constituye, así, el mundo social y posibilita la realización del yo porque sirve como lazo de unión entre él y la sociedad. El mundo intersubjetivo es un conjunto de construcciones y tipificaciones.

En general, presuponemos que los diversos esquemas aperceptuales, representacionales, referenciales, etc., aceptados como típicamente significativos por mi ambiente social, lo son también para mi situación biográfica única y para la de mi semejante en el mundo de la vida cotidiana. Esto indica que normalmente nuestra apercepción de objetos está guiada por el sistema de significatividades típicas vigente en nuestro ambiente social, y que debe surgir un motivo particular en la situación biográfica personal de cada uno de nosotros para despertar nuestro interés por la unicidad y atipicidad de un objeto. Cuanto

más anónimo es el otro, tanto menor es la zona de significatividades intrínsecas compartidas y tanto mayor la zona de las significatividades impuestas. Además, ambos presuponemos el modo típico de nuestro ambiente sociocultural por el cual los objetos son aprehendidos presentacionalmente, es decir, representando algo y despertando referencias presentacionales. Suponemos que el otro aplicará el mismo esquema presentacional que yo a las referencias presentacionales que intervienen en la comunicación.

El mundo de la vida se halla, pues, impregnado de referencias presentacionales que son simplemente presupuestas y entre las cuales llevamos a cabo nuestras actividades prácticas. Todas estas referencias presentacionales pertenecen al ámbito finito de sentido llamado *realidad de la vida cotidiana*, aunque constituyen medios de abordar experiencias de transcendencias. Por eso, afirma Schütz que es el sentido de nuestras experiencias y no la estructura ontológica de los objetos lo que constituye la realidad¹⁶. Efectivamente, no podemos negar que la mayor parte de nuestro conocimiento deriva de la sociedad y es aprobado dentro de un grupo social determinado.

El pensamiento de sentido común experimenta el mundo social en dos niveles de referencias presentacionales: Por un lado, aprehendemos a nuestros semejantes individuales como realidades del mundo de la vida cotidiana. Ellos están a nuestro alcance y compartimos con ellos un ambiente comprensivo común. Los captamos de manera analógica, mediante el sistema de referencias presentacionales antes descrito; en este sentido, el mundo del otro trasciende el mío, pero se trata de una transcendencia immanente que está todavía dentro de la realidad de nuestra vida cotidiana. Por otro lado, las colectividades sociales son construcciones del pensamiento de sentido común y sólo podemos aprehender sus significados simbólicamente. Los símbolos que las presentan pertenecen a la realidad eminente y motivan nuestras acciones dentro de ella.

Interpretamos las acciones de los otros en términos de tipos. Éstos guardan relación con el *eidos*, pero Schütz despoja a las esencias de todo contenido metafísico y concreta la intencionalidad en el interés. No obstante, no clarifica la diferencia entre los procesos de conocimiento activos y pasivos.

Para Schütz, como para la sociofenomenología en general, la intersubjetividad es un genuino fenómeno que fundamenta, tanto a la realidad de sentido común, como a las ciencias sociales. La explicación que hace Schütz de este concepto está basada, como la teoría de Husserl y la de Merleau-Ponty, en la corporalidad humana y en la empatía, pero, ante todo, en el hecho de que vivimos y envejecemos juntos y tenemos una experiencia antepredicativa del tú.

La verdadera relación social es, para Schütz, la *relación nosotros*, es decir, una relación de reciprocidad intencional, de comprensión mutua en un entorno comunicativo común. A cada tipo de las relaciones sociales derivadas de ella le corresponde una perspectiva particular del tiempo que deriva del pre-

16. Cfr. Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 290.

sente vivido. La transición desde la relación social directa hacia la relación social indirecta está marcada por una serie de vivencias decrecientes. La esencia de la intersubjetividad es la simultaneidad temporal. De este modo, la intersubjetividad queda limitada a las *relaciones cara a cara*; las otras relaciones sólo son derivadas e indirectas, ya que producen continuamente patrones de anonimato creciente.

En una relación cara a cara aprehendemos directamente (sin ningún tipo de razonamiento) la presencia de los otros, pero Schütz no define en qué consiste dicha *presencia*. Esto puede deberse a su convicción de que el conocimiento de sentido común es suficiente para entenderse con los otros. A esta experiencia inmediata del otro se suma una experiencia mediata de la realidad social, ya que ésta deriva de y presupone a aquélla. Esto significa que la intersubjetividad es una estructura previa a la sociedad. Pero Schütz no se contenta con aceptar la experiencia aproblemática que tenemos de los otros en la vida cotidiana, sino que además desea aclarar por qué podemos hablar de *un otro* en general y qué sentido atribuimos a ese semejante que, a la vez, es un otro.

La situación intersubjetiva es nuestra situación fáctica y posibilita nuestras relaciones con los otros, nuestro mundo cultural y hasta nuestra autocomprensión. Siguiendo a Husserl, Schütz se propone tematizar la intersubjetividad como paso previo para desarrollar una fenomenología de la actitud natural; acepta además la idea husserliana de la constitución, su definición de los objetos como identidades intersubjetivas y la teoría de la empatía.

Aunque el flujo vivencial del otro es un continuo, el yo aprehende de él segmentos discontinuos, trazos. La autointerpretación tiene siempre como dato preliminar la duración propia en su continuidad, mientras que la comprensión del otro, la duración extraña es dada sólo como segmento discontinuo. De lo contrario, el observador y el observado serían idénticos. El núcleo del fenómeno intersubjetivo es, entonces, el entrelazamiento de las diferentes dimensiones temporales. A primera vista, tal núcleo parece poco consistente. Aunque los análisis schützianos son interesantísimos tanto para la filosofía como para la sociología, hay que reconocer que hacen derivar la interacción social de una experiencia pre-conceptual y, de este modo, banalizan la interpretación filosófica o sociológica de la intersubjetividad.

Lo que pretende Schütz es sociologizar el ego transcendental: comenzar por la experiencia de la conciencia intencional del otro, es decir, por la orientación hacia el otro en la que se parte de su existencia como una persona humana concreta y no como un otro transcendental. De este modo, abandona la teoría de la constitución transcendental husserliana. Nosotros creemos que no se puede prescindir de ella, ya que tiene un gran interés para las ciencias humanas, porque analiza la génesis del sentido y del reconocimiento del significado. Si dejamos de lado estos problemas, resulta inexplicable la comunicación. Schütz tiene razón al decir que la tesis que afirma la existencia del mundo y de los otros es fruto del punto de vista natural, pero parece olvidar que éste, a su vez, está marcado por la reflexión y por algún grado de constitución del sentido.

Si la experiencia del otro es inmediata, la del mundo social no lo es¹⁷, ya que deriva de aquélla. La acción social es, ante todo, interacción social, se asienta en un mundo intersubjetivo y se orienta hacia los otros. La forma más concreta de interacción social, según Schütz, es la comunicación, la cual presupone la idealización de la congruencia de los sistemas de relevancia. Estamos de acuerdo con él en el carácter original de la intersubjetividad con respecto a la comunicación. La comunidad se asienta sobre bases que van más allá de la mera comunicación. Ésta, una vez establecida sobre dichos cimientos, se convierte en dimensión constitutiva de la propia sociedad. Schütz hace suya la teoría husserliana de la a-presentación para explicar nuestro acceso al otro en general como entidad psicofísica, pero subraya continuamente que el otro concreto se experimenta desde un primer momento como un prójimo y no como un cuerpo.

Es evidente que acierta en algunas de sus críticas a Husserl. Así, por ejemplo, señala que la comunidad de mónadas husserliana está definida de una manera vaga y no se sabe si es, verdaderamente, una comunidad de hombres; además opina que la sociedad es, para Husserl, una personalidad de orden superior y que reduce al otro a un sujeto análogo. Parece más lógico pensar que las construcciones y definiciones de la realidad no son constituidas por el yo, sino negociadas entre todos los participantes en la interacción social. Pero también es cierto que la teoría de la intersubjetividad de Schütz se asienta en la de Husserl, sólo que aquélla cuenta con matices psicólogos y sociológicos. Por citar un ejemplo, Schütz continúa utilizando la analogía; por otro lado, su tesis general del *alter ego* implica que la corriente de pensamiento del otro muestra la misma estructura fundamental que mi propia conciencia, es decir, conozco al otro como un existente que tiene actitudes similares a las mías. Por referencia al *Mí* obtenemos el sentido de ser *Nosotros*; del mismo modo, por referencia al *Nosotros*, percibo claramente que yo soy, que los otros están fuera como *Tú*; por referencia al *Tú*, ligado al *Nosotros* y al *Mí*, se constituye el *Ellos*. De la tesis de la reciprocidad de perspectivas y de la tesis general de la existencia del *alter ego*, se deriva la reciprocidad de nuestras motivaciones y la interacción social. En este sentido, la teoría de la intersubjetividad de Schütz cae en una especie de psicologismo mitigado, porque confunde el mundo original de la experiencia con el mundo de la vida cotidiana o mundo de las interpretaciones del sentido común¹⁸.

Como hemos repetido, Schütz nos dice que la intersubjetividad se origina en la *relación nosotros*: sin embargo, no explica cómo sería posible una auténtica relación de este tipo, no quiere hacer incursiones en la ética. En cambio Husserl acepta esta tarea con toda su radicalidad; el método fenomenológico así lo exige ya que nos conduce a reconocer intencionalmente, en su integridad,

17. Cfr. Schütz, A. (1974). *The structures of the Life-World*. London: Heinemann, p. 62.

18. Cfr. Hindess, H. (1977). *Phenomenology and methodology in the social sciences*. University Harvester Press, p. 63.

la personalidad de los otros, y a exigir ser, a la vez, ser reconocidos por ellos. El descubrimiento de este nudo interpersonal es un motivo ejemplar utilizado en la investigación moderna de las fuentes de la vida moral.

En definitiva, con Schütz, la sociología cobra un *status* propio cuyo objeto es la aprehensión empírica de las relaciones de los mundos sociales de la vida entrelazados entre sí; éstos preestructuran el ámbito objetual. La realidad social se entiende ahora como compendio de los sucesos que tienen lugar en el plano de la intersubjetividad, ignorado —aunque irremediamente presupuesto— por el positivismo. La función del científico social consiste, según Schütz, en la explicación de cómo llega a producirse la comprensión mutua.

No creemos que la sociofenomenología sea, como tantas veces se ha dicho, una corriente sociológica individualista, porque su intención es claramente antirreduccionista y dialéctica.

Schütz no aceptó acríticamente las doctrinas de Husserl, sino que empleó la fenomenología como marco metodológico sobre el que asentar sus descubrimientos. Acusó a Husserl de no prestar atención a los problemas concretos de la sociedad, pero, a la vez, nosotros podríamos acusar a Schütz de no estudiar la estructura transcendental y noética y limitarse a sus efectos.

Quizás los defectos de Schütz radican en su conexión de la teoría del significado con una teoría ingenua de la reflexión, que afirma que para que el proceso mental tienda a un significado debe ser un acto, un proceso intencional activo. Nosotros pensamos que una adecuada concepción de la intencionalidad debe incluir una comprensión de los procesos mentales (incluso los procesos pasivos) como intencionales, como constituyentes de sentido; de esta forma, la teoría del significado no queda limitada únicamente a los procesos activos.

Esto puede ser una consecuencia de la concepción schütziana de la percepción y la reflexión como actividades simplemente pasivas.

Por otro lado, Schütz afirma que Husserl se limitó a explicar la constitución de los otros en la esfera primordial; de ahí su recurso a la analogía y la consiguiente transformación del otro en un mero sujeto análogo. Schütz abandona, pues, la esfera transcendental y se afina en el mundo de la vida, pero tampoco consigue comprender adecuadamente el problema de la intersubjetividad; lo único que hace es aplicar los conceptos husserlianos al mundo del sentido común. En nuestra opinión, la intersubjetividad transcendental, como estructura básica de la sociedad, de la humanidad y de las categorías que sirven para aprehender al hombre reflexivamente, no está vacía de sentido e incluso puede resultar operativa.

Habermas emprende una interesante valoración de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad, y afirma que Schütz, como Husserl, se quedó en una simple generalización de la propia experiencia¹⁹. Schütz se propuso hacer una ontología del mundo de la vida y no un análisis constitutivo transcendental, para clarificar las relaciones esenciales de la intersubjetividad y, consi-

19. Cfr. Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, p. 198.

guientemente, la base de toda ciencia social. Nosotros nos preguntamos si ambos proyectos no se reducen a lo mismo. También Husserl aspiraba a una ontología de este tipo, y su fenomenología trascendental, en el fondo, le condujo al *a priori* del mundo de la vida.

Schütz buscó en Husserl lo que le convenía e ignoró algunas de sus últimas producciones. A diferencia de él, Schütz se centró en el mundo de la vida cotidiana, en lugar de analizar las estructuras constitutivas del mundo social. Sin embargo, no definió claramente en qué consistía la comprensión y cuál era la diferencia entre la comprensión del mundo de la vida cotidiana y la comprensión sociológica.

En suma, Schütz y la sociofenomenología han tenido el mérito de definir y aplicar la metodología comprensiva a las ciencias sociales, de entender la comprensión como análisis fenomenológico del sentido y de prestar dinamicidad a la fenomenología aplicándole la dialéctica.

Algunas conclusiones

Como Schütz, estamos convencidos de que los problemas esenciales de las ciencias sociales arrancan de la fenomenología y de la interrelación entre la filosofía y la sociología. Los análisis fenomenológicos de las múltiples esferas que componen el mundo social pueden suministrar indicadores empíricos de conceptos previamente contruidos. Al mismo tiempo, elementos como *stock de conocimiento*, *contexto motivacional*, *interés*, *sentido*, etc., deben facilitar la puesta al día y la renovación de nuestros indicadores. Elucidar las reglas de correspondencia entre términos teóricos y empíricos es una tarea sociológica aún no desarrollada. La fenomenología nos abre a un programa de investigación útil para hacer aflorar la base semántica de toda conceptualización sociológica.

Aunque la fenomenología es, por antonomasia, la fenomenología de Husserl, una teoría trascendental, que va más allá de la metodología para ser fenomenología ontológica, ha dado frutos —como hemos podido comprobar— múltiples y diversos, y aplicaciones distintas y variadas.

La teoría de la intersubjetividad trascendental de Husserl es, ante todo, una invitación a proseguir y reconstruir su camino, por eso continuamos planteándonos preguntas desde el horizonte fenomenológico.

En primer lugar, podríamos cuestionar la prioridad que la fenomenología concede a la presencia, y la asociación de ésta con la yoidad. El *alter ego* ¿es una representación o una presencia? En nuestra opinión es una presencia original (no derivada), que esconde un fondo apresentado, un cierto misterio. Para que éste se me abra, es preciso que le interrogué.

El descubrimiento fenomenológico de la subjetividad y la intersubjetividad conducirán a superar todo tipo de objetivismo. En contra de éste, Husserl evitó convertir la sociedad en una abstracción frente al individuo. La duda que tenemos es si efectivamente lo consiguió.

Husserl no logró concretar el sentido de la intersubjetividad, pero de ahí no podemos concluir que ésta sea un concepto vacío o un sistema que se im-

ne sobre los individuos y los determina completamente excluyendo su libertad y su acción.

Si en ocasiones, en Husserl, la intersubjetividad queda subordinada a la conciencia transcendental y parece un recurso para evitar el solipsismo, otras veces se transforma en el objetivo básico de su fenomenología. Pensemos, por ejemplo, que el encuentro con el otro es una transcendencia de orden superior a la transcendencia primera del objeto, una transcendencia inmanente cuya otredad depende de su presencia. Esto significa que *el fenómeno intersubjetivo* no es sólo lo que aparece, sino también la presencia ausente que pertenece esencialmente a lo que se muestra, porque posibilita cualquier manifestación y le da sentido.

Así se evita la reducción del otro a un objeto o a una pura presencia.

Sólo desde una perspectiva en la que la presencia no tenga la primacía, sino que sean co-primordiales presencia y ausencia, podría solucionarse el problema de la intersubjetividad. Pero, ¿existe tal sistema para nosotros? Es decir, ¿somos capaces de superar nuestra incardinación y de pensar siquiera lo totalmente otro? Creemos que no, incluso diríamos que lo que realmente nos interesa no es eso, sino el otro-en-relación-indisociable-con-ego. El problema tampoco se resuelve subrayando sin más la otredad y la diferencia, porque el ser del otro no es una radical transcendencia. El otro es presencia-ausencia para el ego, y éste para aquél, pero ego no es para sí mismo presencia completa y el otro le descubre nuevos aspectos de su ser.

Afirmar la intersubjetividad ligada a la subjetividad no es reducirla a ésta, ni pensar la ausencia desde la presencia. Si no conocemos la soledad, no sabremos valorar al otro; si no tenemos vida interior, tampoco tendremos una verdadera vida exterior. Lo que importa no es el orden cronológico de la experiencia de mí mismo y la del otro, sino la donación de sentido al yo para luego concedérselo al otro. La reducción a la esfera propia no constituye, pues, una disolución del otro en mí, sino el reconocimiento de la paradoja de la coexistencia de ambos.

Lo transcendental no es una abstracción, sino la vida de la subjetividad que está en el mundo, que se expresa en el mundo y cuyo sentido está objetivado y mundanizado. Del mismo modo, la intersubjetividad transcendental existe fuera de mi ego intencional, ya que, aunque se constituye en mí, lo hace de tal forma que es la misma en toda conciencia constituyente, es decir, en todo ego capaz de efectuar la reducción transcendental, ésta tiene, para De Waelhens²⁰, la función principal de volver a las intenciones primeras, únicas capaces de erigirse en certezas válidas. Dichas intenciones originales se encuentran en la existencia primera, en el *Lebenswelt*, con las cosas y con los otros. Por tanto, el mundo y el otro no son propiamente relativos a mi subjetividad, porque experimento al *otro* como tal, es decir, como una conciencia que se representa el mismo mundo que yo.

20. Cfr. Waelhens, de, A. «L'idée d'intentionnalité», p. 128.

Tal vez Husserl no supo pasar del otro, entendido como *Cualquiera*, al otro como *Tú*. No quiso descender de lo trascendental a lo interpersonal. No comprendió que no puede existir un otro puro sin el otro del mundo cotidiano. Sus continuadores —como hemos visto— captaron esta limitación y la superaron.

Husserl tampoco dio concreción a su comunidad ideal, tal vez porque se limitó a definir sus condiciones formales o porque pensó que nuestro ser encarnado no lo permitía, es decir, porque lo corpóreo es un medio expresivo que posibilita la presencia del otro y, a la vez, enmascara su verdadera realidad (la de ser conciencia reflexiva).

Los defectos de la teoría husserliana de la intersubjetividad suelen atribuirse al primado que la fenomenología concede a la gnoseología. Hoy sabemos que partiendo de ella, Husserl pretendía plantearse cuestiones éticas, esclarecer el *telos* humano, ese horizonte potencial que nos acerca a la perfección de la vida personal y comunitaria en un sentido universal y, en definitiva, analizar el significado de la existencia. El filósofo sabía perfectamente que no sólo hay diferencias gnoseológicas entre el yo y el otro, sino también ontológicas.

Ahora bien, ¿tendrá razón Husserl cuando cree que priman las analogías entre *ego* y *alter* o habrá que pensar, más bien, que la experiencia desde dentro del cuerpo propio y la experiencia externa del cuerpo ajeno son incommensurables? ¿Qué tipo de realidad puede corresponder, si es que le corresponde alguna, a la empatía y a la analogía? Hemos visto que no se trata de meras inferencias deductivas, pero ¿se fundamentarán, entonces, en la creencia o en los hábitos adquiridos? Si la respuesta es positiva, construimos de nuevo un argumento circular: aquello que funda la intersubjetividad es producto de las relaciones intersubjetivas empíricas.

Las teorías de la empatía y los razonamientos por analogía no resuelven completamente el problema de la intersubjetividad: son argumentos excesivamente subjetivistas y subestiman las dificultades del autorreconocimiento, pero la a-tematización del otro en la vida cotidiana no es una alternativa ya que riende a objetivar al otro, a entenderlo tan a-problemáticamente como al resto de los entes que nos rodean. Es fácil que, en esta situación, el otro se perciba como un medio. Por el contrario, la reflexión fenomenológica se cuestiona la intersubjetividad precisamente porque intenta comprender, por paradójico que parezca, que el otro es y es sujeto, es decir, conciencia constituyente, finalidad última.

Estamos de acuerdo con Schütz en que Husserl limita sus análisis de la experiencia intersubjetiva a los otros tal y como se me presentan a mí en persona, a los otros que pertenecen a mi campo perceptivo.

Schütz, en cambio, aunque concede una clara preeminencia a la relación cara a cara, analiza también otros tipos. Este sociofenomenólogo tomó de Merleau-Ponty la noción de *comportamiento*, pero no la desarrolló coherentemente. En su obra no aparece el punto de vista de la totalidad que tanto subrayó Merleau-Ponty.

Si Schütz privilegiaba la inmediatez de la relación con el otro en el encuentro cara a cara, Merleau-Ponty prefiere la dimensión de la familiaridad que se expresa en el ser corpóreo del sujeto. La fenomenología existencial de Merleau-Ponty podría suministrar el marco que Schütz no halló en la fenomenología transcendental de Husserl y dejó vacío de referencias. El punto de vista dialéctico de Merleau-Ponty completa el punto de vista genético de Schütz. Al mismo tiempo, Schütz aporta a los estudios merleau-pontyanos un análisis sociofenomenológico de la experiencia del otro que tiene en cuenta sus diferentes tipologías o modalidades prácticas.

Merleau-Ponty demostró que la dialéctica es el mejor modo de dar cuenta del otro y del yo sin reducirlos: el otro se me revela de manera dialéctica, como presencia-ausencia, presentación-apresentación; paralelamente, la sociabilidad primordial es, al mismo tiempo, dada y construida o, si se quiere, es una de esas estructuras dialécticas que siempre están abiertas. El acceso al otro implica una relación recíproca: en la experiencia del otro, experimento la experiencia que él tiene de mí.

Esto demuestra que la constitución de la intersubjetividad requiere una explicación complementaria de la que nos legó Husserl. Es posible que el ego transcendental sea el origen de la *reflexión sobre* la experiencia social, pero la *constitución* de esta experiencia se funda en la reciprocidad, y ésta no se origina en la esfera de propiedad. Es más, el sentido del ego no proviene de la esfera de la subjetividad transcendental, sino de su ser encarnado en este cuerpo aquí y ahora.

El cuerpo propio no es una entidad reservada para mí, sino que está lleno de aspectos que lo hacen determinable por cualquiera, es una mismidad que garantiza la intersubjetividad dialéctica (veo una realidad intersubjetiva y la percibo intersubjetivamente) que, como tal, exige la diversidad de perspectivas.

No hay intersubjetividad absoluta ni un único mundo objetivo, ni una sola conciencia universal. Tampoco hay incomunicación completa o intimidad insoslayable. La mismidad no excluye zonas íntimas.

Husserl nos enseñó que el yo contiene la intersubjetividad transcendental, pero también que ésta es un ideal, un *telos* al que debe tender el yo; por otra parte, la subjetividad transcendental es tal por ser intersubjetiva, es decir, por estar abierta a la objetividad. Su *Fremderfahrung* es, en definitiva, una experiencia dialéctica circular: el otro-yo es el resultado de la conjunción entre el ser-de-otro-modo del yo y su propio ser otro-que-yo. Así se explica que el otro sea semejante a mi subjetividad y, sin embargo, conserve su alteridad.

Por consiguiente, el otro hombre es otro-yo y no hay otra forma consecuente de entender la intersubjetividad como no sea describiéndola como una dialéctica entre lo mismo y lo otro, identidad y diferencia. La interacción intersubjetiva no es una mera yuxtaposición de sujetos, sino que los términos que la configuran quedan superados (en sentido hegeliano) y dan lugar a una entidad de género más elevado.

Es cierto que Husserl pensó más detenidamente la identidad que las diferencias y que entendió la coexistencia como ser-conjuntamente o ser el uno-en-el-otro.

Incluso sus seguidores dejaron sin respuesta algunos interrogantes que él nos sugirió: ¿cómo se explicita la intersubjetividad en el mundo objetivo y en el mundo cultural e histórico? ¿Cómo se relacionan las diferentes culturas, las distintas comunidades? ¿Ha quedado refutado verdaderamente el solipsismo? ¿Se puede hablar con propiedad de un yo transcendental en plural? ¿Cómo se que coinciden las comunidades que constituimos los diferentes sujetos?

Frente a Schütz, creemos que sería necesario desarrollar los principios de la fenomenología husserliana de un modo transcendental, pero también de un modo mundano.

Aunque Husserl olvidó algunos problemas concretos, permitió que comprendiéramos al otro y al yo más allá de sus determinaciones psicológicas y sociales. Nos enseñó que la socialidad no puede entenderse si antes no se ha comprendido la inter-subjetividad, y que si la intersubjetividad se gesta transcendentalmente y forma parte de la propia subjetividad, la sociedad ya no se entiende como una creación arbitraria que sirve para remediar la rapacidad y el egoísmo del sujeto. Su renovada lectura nos hace pensar que la utilidad y las ventajas del intercambio social no son la única forma de racionalidad en la que podemos pensar.