

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

EL OTRO

PROBLEMAS SOBRE SU CONSTITUCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía mención en Axiología y Filosofía Política

Autor:

Cristóbal Balbontín Gallo

Profesor patrocinante: Raúl Villarroel

[2007]

Dedicatoria . .	4
Epígrafe . .	5
Capítulo I: Introducción . .	6
Capítulo II: Antecedentes de la obra husserliana. . .	8
Capítulo III: Qué es la fenomenología husserliana. Breve historia de la obra de Husserl . .	12
Capítulo IV: Acerca del concepto de empatía. . .	21
Capítulo V: La Constitución del Otro en el pensamiento de Edmund Husserl. Teoría trascendental de la experiencia del extraño o de la empatía. . .	26
Capítulo VI: Problemas que ofrece la teoría trascendental de la experiencia del extraño o teoría de la empatía en el pensamiento de Edmund Husserl . .	37
a.- Sobre la noción de “constitución” en Husserl . .	37
b.- El Otro como signo. El problema del lenguaje en Husserl . .	49
c.- La noción de “mundo de la vida” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño . .	54
d.- La noción de “cultura” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño . .	57
e.- La noción de “Tiempo” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño . .	61
f.- Las nociones de “actitud” y “motivación” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño . .	64
Capítulo VII: Consecuencias que se derivan de los problemas expuestos para las relaciones de alteridad. La cuestión ontológica . .	71
VIII.- Conclusión . .	76
Bibliografía . .	78
Obras de Edmund Husserl (Fuentes Primarias) . .	78
Fuentes secundarias . .	78

Dedicatoria

A Patricia Bonzi en señal de amistad y admiración

Epígrafe

“Si a nuestra conciencia la amestramos, nos besa al mismo tiempo que nos muerde.”

Nietzsche.

Capítulo I: Introducción

Cuenta Husserl, en el prólogo de la Investigación Sexta de la reedición del fragmento final de las *Investigaciones Lógicas*, escrito en Friburgo de Brisgovia en Octubre de 1920, que en los años de la guerra no le fue posible cumplir con el programa de refundición de las *Investigaciones Lógicas* que había expuesto en 1913 por la fatiga acumulada y la ausencia de su participación “apasionada sin la cual es imposible llevar a cabo un

trabajo fructífero.”¹ Al leer estas líneas nuestra primera reacción es de sorpresa. ¿Qué clase de pasión es aquella que impulsa a escribir áridos tratados de lógica y sendos tomos de meticulosa epistemología hasta los límites de la fatiga? Pues bien, sólo al adentrarse en la obra husserliana comienza a hacerse para nosotros comprensible el temple del maestro de Gotinga que a través de un programa de suyo ambicioso pretende la renovación de las ciencias y de la filosofía. Sí, Husserl es un pensador apasionado si por pasión se entiende esa fuerza nocturna que moviliza a nuestro pensador de las tareas infinitas. La empresa que se ha puesto por delante Husserl es enorme. Constatando el lamentable estado de dispersión de la literatura filosófica, el auge de los irracionalismos y el positivismo ingenuo que domina a las ciencias, Husserl llevará a cabo una crítica radical contra las mismas con miras a establecer un fundamento apodíctico para las ciencias a partir de las experiencias aquilatadas en la conciencia trascendental y devolverle, a su vez, el estatus y unidad a la filosofía como ciencia universal que establezca los fundamentos *a priori* de todo conocimiento científico posible. A una construcción desde arriba, deductiva de principios lógicos a los cuales debe someterse todo conocimiento posible, Husserl opone una construcción desde abajo. Un razonamiento inductivo que va retrocediendo (*rückfrage*) desde el modo de dación de las cosas mismas a la conciencia hasta las esencias fundamentales que están presentes en toda experiencia fenomenológica de dichos objetos. La famosa consigna fenomenológica “*Zurück zu den Sachen Selbst!*” (Volvamos a las cosas mismas!) no debe ser entendida en Husserl como una recuperación del realismo. La consigna significa más bien un ir - retrocediendo. Un volver a poner la mirada en la experiencia, en los sentidos de nuestras vivencias, para ir remontando el proceso de constitución de dichas experiencias en la conciencia y advertir que parte de lo experimentado proviene de una exterioridad y que parte de ello es adjudicado por nuestra subjetividad. Un avanzar-volviendo que va de lo particular de las cosas mismas dadas a la conciencia en tanto fenómenos para descifrar la legalidad general constituyente de la conciencia que determina y condiciona todas las posibilidades de conocimiento. En este sentido la filosofía de Husserl es una filosofía del trabajo en tanto a sido uno de los primeros filósofos en entregar a la filosofía un método de investigación filosófica: la *fenomenología*. Así el espíritu científico por formación de Husserl impregna con una pretensión sistemática la totalidad de su obra.

Sin embargo, a pesar de dicha pretensión, la fenomenología husserliana “consiste en buena parte en una historia de herejías. La arquitectura que señala la obra del maestro

¹ HUSSERL, Edmund. “Investigaciones Lógicas”, Tomo II, Ed. Alianza, Madrid, España, 2002, página 593.

ha contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana.”² En efecto, por uno y otro lado surgen hebras que se desprenden de su obra y que, al tensionarla, van revelando una serie de contradicciones e insuficiencias que denuncian precisamente esa misma pretensión sistemática. En dicho contexto, y dentro de la pluralidad de objetos de estudio que Husserl se pone por delante, nos abocaremos al examen de la teoría husserliana sobre la constitución del Otro. Nuestro objetivo es precisamente confrontar a Husserl contra Husserl y con su objeto de estudio a fin de diagnosticar las insuficiencias que se presentan precisamente en dicho desarrollo teórico. Nuestra hipótesis es que, al igual que las demás herejías que encierra su obra, el intento de Husserl de desarrollar una teoría trascendental de la experiencia del extraño ostenta una serie de dificultades que conllevan al fracaso de dicho desarrollo teórico. A partir de ello examinaremos y desarrollaremos las consecuencias que se desprenden para el programa de su fenomenología y para las posibilidades de la filosofía implícita en ella.

La presentación de la investigación en conjunto tiene la siguiente estructura: En el capítulo segundo, después de esta introducción, trazaremos un panorama sinóptico de la obra husserliana y la época en que le tocó vivir a fin de situar adecuadamente el contexto de la empresa que Husserl pretendió abordar. Muchas de las preguntas que suscita la obra husserliana se explican por el contexto y circunstancias en que Husserl desarrolló su obra. Luego, en el capítulo tercero, nos abocaremos al intento de explicar de forma breve “qué” es fenomenología husserliana y la historia de la misma, sin dejar por ello de hacer una descripción esencial de cada uno de los hitos que representan en su pensamiento sus distintas obras. Luego en el capítulo cuarto, con un claro sentido didáctico, nos abocaremos al propósito de explicar la génesis y desarrollo del concepto de empatía que es el recurso fundamental al que recurre Husserl para resolver el problema del Otro. Con posterioridad, en el capítulo quinto, le damos la palabra a Husserl a fin de exponer de la manera más transparente y sucinta, sin perder por ello fidelidad y profundidad, su teoría trascendental de la experiencia del extraño o teoría de la empatía. En el capítulo sexto nos abocaremos al análisis filosófico de dicha teoría que, a través de las distintas hebras que se desprenden de su obra, nos permitirá ir develando los problemas que comprometen el éxito de dicha teoría. De ello habremos de desprender, en el capítulo séptimo, una serie de consecuencias del desarrollo realizado. Finalmente, en el capítulo octavo, cerraremos esta investigación para juzgar si el mérito de los argumentos expuestos permite demostrar la efectividad de la tesis expuesta.

Sin perjuicio de lo anterior, corresponde aquí hacer la prevención de que la presente investigación sólo tomará en consideración las obras recopiladas desde la *Husserliana* Band I hasta la *Husserliana* Band VI, además de la X, XII, XVI, XVII y XVIII. Es decir quedan expresamente al margen de la investigación las obras contenidas en las *Husserlianas* Band VII, VIII, IX, XI, XIII, XIV y XV. De ellas las últimas tres se refieren expresamente al problema de la intersubjetividad. Nuestro propósito es abordar dichos textos en un futuro cercano.

² WALDENFELS, Bernhard. “*De Husserl a Derrida*”, Editorial Paidós, traducción de Wolfgang Wegsheider. . Barcelona, España, 1997, p. 11.

Capítulo II: Antecedentes de la obra husserliana.

Para poder abordar la fenomenología husserliana resulta pertinente y necesario, por la naturaleza y singularidad de su obra, abordar el contexto de su época y las circunstancias que originaron su pensamiento. Ello resulta especialmente ilustrativo para comprender la empresa que intentó acometer en su vida E. Husserl y que resultó en la concepción y nacimiento de la filosofía fenomenológica.

Husserl nació en 1859. Hizo su doctorado en matemáticas en 1882. En 1884 encontró a Brentano y asistió a sus cursos hasta 1887. También en 1887 publica su ensayo *Über den Begriff der Zahl* (Sobre el concepto del número), que pasaría más tarde, en 1891, a formar parte de su primera obra *Philosophie der Arithmetik* (Filosofía de la Aritmética). En 1897 y 1903 publica *Reseñas de los trabajos alemanes sobre lógica* aparecidos en 1894 y 1895, respectivamente. En 1900 obtiene su cátedra de filosofía en Gotinga y el mismo año publica sus *Logischen Untersuchungen* (Investigaciones Lógicas). Entre 1904 y 1905 trabaja en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Lecciones sobre fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente) que sería editado por Heidegger en 1928. En 1907 concluye sus *Ding und Raum vorlesung* (Lecciones sobre la cosa y el espacio). En 1910 lanza su *Philosophie als strenge Wissenschaft* (La filosofía como ciencia estricta), publicada en la revista *Logos*. En 1913 aparece el primer número de la revista *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario para la investigación filosófica y fenomenológica), revista donde sería publicada por primera vez *Ser y tiempo* de M. Heidegger en 1927. Con ella Husserl logra fundar una escuela, primero en Gotinga, luego en Friburgo, donde llegó en 1916 y que contó con un considerable y destacado grupo de alumnos y colaboradores en el que figuraron: R. Ingarden, E. Stein, M. Sheler, M. Heidegger, A. Schütz, O. Becker, W. Szilazi, E. Fink, L. Landgrebe, A. Koyré, H. Plessner, A. Reinach, D. Von Hildebrand, A. Pfänder, entre otros, sin considerar notables pensadores que pasaron años de estudios con Husserl como

Lévinas, Gadamer, Banfi, Ortega y Gasset, J. Patocka, M. Farber, entre otros.³ En el también año 1913 lanza la significativa obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro I: Introducción general a la fenomenología pura, en lo sucesivo Ideas I). Durante los siguientes quince años Husserl trabajaría intermitentemente en el Libro II y Libro III de las Ideas que sólo póstumamente, y gracias a la colaboración de Marly Biemel, serían publicadas bajo el título *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution e Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die phänomenologie und die fundamente der Wissensschaften*, (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución y Libro III: La Fenomenología y el fundamento de

³ Para ahondar en la historia del nacimiento y desarrollo del círculo fenomenológico, resulta recomendable consultar la Crónica Husserliana de Karl Schuhmann.

las ciencias, en adelante Ideas II e Ideas III respectivamente), en 1952. En 1928 se retira de su cátedra en Friburgo. En 1929 Husserl publicará su siguiente gran obra *Formale und transzendente Logik* (Lógica Formal y Lógica Trascendental). En 1931 ven la luz sus *Cartesianischen Meditationen* (Meditaciones Cartesianas). En 1933, al ser judío de nacimiento, le resulta vetada cualquier actividad pública y comienza su exilio europeo fundamentalmente en Viena, Praga y Belgrado, donde realiza importantes conferencias que formarían más tarde el volumen *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, en adelante la Crisis), su obra tardía. Años más tarde, en 1954, y gracias al trabajo editorial de W. Biemel y E. Fink, dicha obra vería la luz.⁴ En 1938, apartado de toda luz pública, muere.

Por su parte la vida filosófica de Husserl puede ser tratada en tres etapas para su mejor comprensión. En 1860 comienza su existencia filosófica en una época que está marcada por un fuerte cientificismo. No obstante de que John Stuart Mill y Comte hubiesen dado ya un impulso anterior a las ciencias positivas, la aparición del libro de Darwin, con su teoría de la evolución, marcó fuertemente la filosofía que le siguió donde destaca la filosofía evolucionista de Spencer, la obra de Kuno Fischer y la psicofísica de Fechner. Esta obra desempeñará una cierta importancia en la vida de Husserl, toda vez que con ella nace la pretensión de que la psicología podría convertirse en una ciencia ideal y que heredaría los grandes problemas de la filosofía. De dicha impresión participaba no sólo Husserl sino también otros pensadores como Gottlieb Frege y el mismo Dilthey, con el cual Husserl cultivaría una relación cercana. Además ofrecía la novedad de realizar una crítica abierta en contra de la filosofía tradicional. Ello representaba para Husserl una novedad frente a los postulados tradicionales de la psicología empírica que arranca desde John Locke y de la cual Husserl fue un fuerte y sostenido detractor. Sin embargo, como toda némesis filosófica, la lectura de Locke ejerció una fuerte influencia en Husserl para definir la identidad de su proyecto filosófico. Así la juventud de Husserl transcurrió en un ambiente cientificista donde sus primeros trabajos filosófico-matemáticos, como su primera obra *Philosophie der Arithmetik*, están fuertemente influenciados por este ambiente.

A partir de 1880, y no obstante que el cientificismo seguía gozando de buena salud a través de las obras de Avenarius, Pearson y Mach, que fueron publicadas en esos años, comienza en Francia un movimiento de fuerte reacción contra la corriente cientificista. Por una parte Boutroux había puesto de manifiesto serias dificultades en las ideas que los cientificistas se hacían de las ciencias, restándole la certidumbre que tradicionalmente se le había atribuido. En lo particular, Boutroux rechazaba la tradicional noción de ciencia uniforme. En ello fue seguido por Poincaré y Duhem, que atacaron fuertemente los fundamentos del concepto de ley científica. La ciencia no sólo tiene contingencias sino también convenciones, dirían. A ellos siguió luego Strasser. De la glorificación de los hechos se pasó a su miseria. En lo sustantivo todo el trabajo de Husserl estuvo impulsado por estas críticas a las ciencias positivas y a la necesidad de encontrar un nuevo fundamento apodíctico a las mismas. "Nosotros somos los verdaderos positivistas" sería más tarde una de las consignas de la fenomenología. En Alemania también hubo eco de estas críticas a través de Dilthey con su *Einleitung in Geisteswissenschaften* de 1883, Windelband con su *Präeludien* de 1884 y de Rickert. Estos insistieron en que las ciencias humanas no podían conformarse a la idea de ciencia forjada según el modelo de ciencias de la naturaleza. Así la noción dominante hasta ese momento, de que todas las ciencias debían conformarse a

⁴ Las obras descritas abarcan desde la *Husserliana* Band I hasta la *Husserliana* Band VI, además de la X, XII, XVI, XVII y XVIII; que son aquellas que tomaremos en consideración según lo expuesto.

las ciencias de la naturaleza, estaba bajo fuerte crítica. Fue precisamente en esta época decisiva en que nació en Husserl su opción por la filosofía al conocer a Franz Brentano. Hasta ese entonces Husserl había manifestado una curiosidad por la filosofía que lo había llevado a leer distintos textos y asistir como alumno a distintos seminarios, entre ellos el más relevante fue el de Carl Stumpf, sin encontrar del todo lo que más tarde calificaría como su “pasión por la filosofía”. No obstante el reconocimiento que hace de Stumpf por sus enseñanzas en Halle, de hecho sus Investigaciones Lógicas están dedicadas a él, fue Brentano, a través de sus clases magistrales vienesas, quien lo entusiasmó profundamente provocando en él una impronta decisiva y novedosa. En él, y a través de su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (La psicología desde un punto de vista empírico) de 1874, descubre Husserl la aspiración de llevar a cabo una psicología descriptiva que uniese las leyes ideales y las vivencias reales, distanciándose de Meinong, Bolzano y Lotze que insistían en un logicismo de corte platónico que se contentaba con la mera validez lógica de sus preposiciones o en la mera validez de hechos fácticos. En Brentano encuentra una visión del mundo y las ciencias totalmente inspiradas en el aristotelismo, que en esa época habían sido totalmente dejados de lado. Ese “neo- aristotelismo” unido a la recuperación de los empiristas ingleses y particularmente de Hume, lo llevó a Brentano a desarrollar las nociones de “actos intencionales de la conciencia” y de “evidencia”. Según ello, la conciencia es una conciencia de “algo”, trascendente o inmanente. Lo relevante es que no puede haber conciencia que no sea “de algo” experimentado en la forma de una vivencia. También en él se recupera el papel de un realismo inmediato. Si bien estas ideas no son totalmente suyas, pues habían sido bosquejadas por Hume, fue Brentano quien les dio un genuino impulso teórico. Las “Investigaciones Lógicas” recogen de manera ostensible los conceptos de Brentano. No obstante, Husserl se apartará luego de él para continuar un camino propio. Aún así, tomando la totalidad de la obra husserliana, resulta discutible que el

5 pensador con quien mantiene una mayor afinidad y filiación intelectual sea con Brentano.

6 Da la impresión, incluso, que dicho parentesco intelectual ha sido exagerado. No obstante que la fenomenología mantuvo conocidas disputas con el neokantismo, es dable señalar que fue Kant con quien Husserl mantiene su ascendiente más cercano. El desarrollo del subjetivismo trascendental que asume Husserl, al denunciar su desarrollo incompleto por parte de Kant, da cuenta de la afirmación. Las sendas páginas dedicadas a Kant en la

7 *Crisis* apuntan, asimismo, en el mismo sentido. Especial mención debe hacerse al diálogo crítico, pero también fecundo, que mantiene con Descartes y Hume. Estos tres pensadores son fundamentales para trazar una genealogía del pensamiento husserliano. De todas formas, lo anterior no puede ir en detrimento de reconocer una influencia de Leibniz, Spinoza, Berkley, Fichte, Wolff, entre otros modernos, en el pensamiento del maestro de Gotinga.

En lo que se refiere al período más productivo de Husserl, que va desde 1900 a 1930, éste coincide con uno de los períodos más notables que conozca la humanidad en el desarrollo del conocimiento. En esos 30 años se hizo más que en siglos completos de la historia del pensamiento. En esos años Plank dio a conocer la teoría de los quanta, Bergson

5 Es curioso señalarlo, pero ciertamente uno puede encontrar mayores paralelos en la concepción filosófica de Heidegger y Brentano, que la de Brentano y Husserl. Fundamentalmente lo atribuyo al realismo dominante que existe en la obra de Brentano de la cual Husserl mantuvo una observada distancia.

6 Al respecto resulta interesante consultar la opinión de Van Breda en “*Coloquio de Royaumont*”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*”, Ed. Paidós S.A.I.C.F., traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires, Argentina, 1957, p. 32.

7 De todas formas esto será abordado en lo sucesivo.

desarrolla lo fundamental de su pensamiento, Freud publica en 1901 sus *Traumdeutung*, Einstein, Niels Bohr, von Braun, entre otros, desarrollan lo fundamental de sus teorías. En 1903, por su parte, Dewey, Schiller, Moore y Natorp publican sus obras. En 1905 Einstein desarrolla la teoría de la relatividad. En 1908 surge el pragmatismo de James. En 1909 *Materialismo y Empirocriticismo* de Lenin ve la luz. En 1910 *Principia Mathematica* de Russel le sigue. En 1922 Wittgstein publica el *Tractatus Logico-Philosophicus* en el anuario *Annalen der Naturphilosophie*. Otro tanto ocurre por su parte con Durkheim, Meyerson y W. James.

Durante esos 30 años conviven corrientes filosóficas distintas entre sí. El pragmatismo, la filosofía de Bergson, la filosofía analítica de Moore y sus continuadores, el neotomismo en Bélgica y la Escuela de Marburgo con el desarrollo del neokantismo. Estas fueron las circunstancias con las que se encontró la joven fenomenología. Pero su desarrollo no estuvo sólo sobre los hombros de Husserl. En ella participaron, además, los alumnos y sucesores de Husserl. Paralelamente se asistía al desarrollo de la fenomenología por Pfänder, Stumpf, Daubert, entre otros, en lo que se vino a conocer como “Círculo Fenomenológico de Munich”, gracias a la labor fundacional que desarrollo Theodor Lipps. Capítulo aparte es la simultaneidad con que, aislado uno de otro, William James en Norteamérica y Husserl en Alemania, desarrollaron trabajos con sentidos y alcances de curiosa similitud. No obstante ello Husserl conoció el trabajo de James (que se mantuvo en el terreno de la psicología) y se refiere a él en algunos pasajes de la *Crisis*.

Especial mención debe hacerse al hecho de que Husserl fue un verdadero autodidacta. Más allá de su asistencia a distintos seminarios en Filosofía, Husserl no tuvo una formación filosófica como tal sostenida en el tiempo ni tampoco un grado académico en filosofía a diferencia de gran parte de sus contemporáneos. En ese sentido resulta destacable, incluso para la comprensión de su obra, la formación propia que se dio Husserl a través de la lectura de distintos autores. En alguna medida la novedad de su obra deriva de la originalidad de sus inquietudes y de su formación poco ortodoxa. De ello se sigue el nacimiento de un pensamiento de extraordinaria originalidad que generó una influencia determinante para el destino de la filosofía continental y expandió sus influencias en el mundo entero. Desde ya, y no obstante que su mención debe ser abordada en un trabajo de otra naturaleza, corresponde señalar su herencia decisiva en la Filosofía Hermenéutica, en el Existencialismo, en el Deconstructivismo, en el Neotomismo, en el Neo-marxismo, en el Post-estructuralismo, en las Ciencias Sociales (y muy especialmente en el desarrollo de la Teoría de Sistemas de Luhman), en la Neurofenomenología (desarrollada entre otros por Francisco Varela), en las Ciencias Jurídicas, en las Ciencias Naturales, en la Psicología, en la Lógica, en las Ciencias Matemáticas, en la Estética, en el desarrollo de la Pedagogía, etc. Incluso existen interesantes paralelos que están pendientes por desarrollarse con la filosofía analítica, en que destaca el trabajo desarrollado por Austin “*A plea for excuses*.”⁸

⁸ AUSTIN, J.L., “*A plea for Excuses*”, Philosophical Papers, Oxford, U.K., 1970.

Capítulo III: Qué es la fenomenología husserliana. Breve historia de la obra de Husserl

En la construcción del término “fenomenología”, como bien lo aclara Heidegger, concurren 2 términos griegos: $\nu\omicron\mu\omicron\sigma\omicron\sigma\omicron\sigma$ y $\mu\omicron\lambda\omicron\omicron\sigma$. Con el segundo término estamos familiarizados por su usual traducción como palabra, pensamiento, razón o Ser. En tanto el primero es traducido usualmente como el ente “manifiesto” a la conciencia que tiene a su vez su origen en la palabra griega $\nu\omicron\mu\omicron\sigma$: luz: Aquello que se manifiesta a la conciencia con

una luz propia o, como lo señala Humberto Giannini, “lo que se manifiesta a sí mismo.”⁹ Fenomenología en consecuencia, a *grosso modo*, vendría siendo *el pensar sobre el modo en que las cosas se presentan en la conciencia*. Lleno más allá, ella se caracteriza por una pulcra descripción de hechos tal como aparecen a la vida de la conciencia. O más aún, para ser precisos, a *vivencias* de la conciencia; de acuerdo a la feliz traducción del alemán *Erlebnisse* realizada por Ortega y Gasset.

La terminología no fue inventada por Husserl (de hecho Husserl en un comienzo se refería a su pensamiento como *psicología descriptiva* en contraste con el psicologismo empírico), sino que su uso se remonta desde luego a Hegel con su *Fenomenología del espíritu* y a otros autores que emplearon el término como Kant, Lambert, Fichte, Lotze, Hartmann, Mach y otros. Sin embargo, fue con Husserl que la palabra adquirió plena independencia fundando una corriente filosófica que se caracterizaría por un método y una coherencia sistemática, creando un universo propio con rasgos originales y novedosos.

El nacimiento de la fenomenología estuvo marcada por una reacción contra el positivismo dominante de la época, como ya hemos señalado, y por el otro lado, por una crítica al neokantismo en boga. Sin caer en un idealismo absoluto caracterizado por un logicismo platonizante o en un naturalismo ingenuo, la empresa de Husserl desde sus orígenes fue resolver la pregunta “qué se puede conocer” intentando tender un puente entre las leyes ideales y las vivencias reales. La afirmación husserliana “nosotros somos los auténticos positivistas”¹⁰ da cuenta de ello.

“El naturalismo empírico surgió, así tenemos que reconocer, de motivos sumamente apreciables. Es un radicalismo teórico práctico que quiere hacer valer en contra de todos los ídolos, en contra los poderes de la tradición y la superstición (...) los derechos de la razón autónoma como única autoridad en las cuestiones que se refieren a la verdad. Juzgar sobre las cosas racionales y científicas quiere decir dirigirse por las cosas mismas o retroceder desde los dichos y opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal cual se dan a sí mismas y dejando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas (...).

Sin embargo, todo lo que el empirista dice ahí descansa en malas inteligencias y prejuicios, por bien intencionado y bueno que sea el motivo que le guíe primitivamente. El

⁹ GIANNINI, Humberto. “Breve Historia de la Filosofía”, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, p.316.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. “Husserliana” Band III, Ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, Nederlanden, 1950, p. 46.

principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las “cosas mismas” con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia *ingenua*¹¹ .”¹²

Y respecto del idealismo:

“La oscuridad reina también, sin duda, sobre este punto en el lado opuesto. No se reconoce que también todo juicio intelectualmente evidente (...) cae bajo el concepto de intuición en que se da algo, el cual se diferencia en muchas clases, ante todo en que corren paralelas a las categorías lógicas. (...).

Especial resistencia ha provocado una y otra vez el que como “realistas platonizantes” erijamos ideas o esencias en objetos y les atribuyamos, como a otros objetos, un ser real (verdadero)¹³ , así como la correlativa posibilidad de aprehenderlas por medio de la intuición.”¹⁴

En este sentido sus comienzos siguieron el camino trazado por Franz Brentano y su distinción entre objetos físicos mentados, aludidos o *intencionados* por la conciencia y objetos psíquicos intencionados por la conciencia. Así la conciencia intencional, descrita por Brentano, se refiere a una relación real entre conciencia mentante y objeto mentado. Como bien lo señala Humberto Giannini: “La intencionalidad de la conciencia es uno de los pilares de la fenomenología husserliana, que se refiere a que la conciencia es *conciencia de algo* que se le presenta a ella sea imaginada, querida, deseada, soñada, etc. Conciencia es conciencia de aquello imaginado, querido, soñado, deseado.”¹⁵ Y esa es precisamente la esencia de la conciencia: el ser trascendental, referirse a algo que está más allá de sí misma, fuera de su propia ipseidad.

“La expresión deriva terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es *intencionalidad*. En el *irreflexivo*¹⁶ tener concientes cualquier objeto estamos dirigidos a estos, nuestra “intencio”¹⁷ va hacia ellos.”

Aún más allá, la conciencia en Husserl, como conciencia de algo, sólo da cuenta de sí ante un objeto. Y recíprocamente un objeto es tal, sólo cuando es eyectado o puesto por delante, mentado dirá Husserl, por la conciencia. No puede haber el uno sin el otro. Todo el pensamiento husserliano será una expresión directa o indirecta de esta correlación de interdependencia mutua entre conciencia constituyente y objeto constituido. Así, en Husserl, adquieren un claro sentido las expresiones “sujeto- objeto” como subjectum (aquel

¹¹ Lo incorporado en letra cursiva es nuestro para una intelección más didáctica del texto.

¹² HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”. Libro Primero, Fondo de Cultura Económica, traducción de Luis Villoro, D.F., México, 1962, páginas 48 y 49.

¹³ La llamada “reificación” de la conciencia.

¹⁴ HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”. Libro Primero, op.cit, p. 54.

¹⁵ GIANNINI, Humberto. “*Breve Historia de la Filosofía*”, op.cit., p. 316.

¹⁶ En esta palabra se desliza una fractura de la modernidad que será aprovechada por los sucesores de Husserl.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. “*Der Encyclopædia Britannica Artikel*” publicado en “Phenomenologischen vor lessungen Sommersemester 1925.” Husserliana Band IV. Traducción de Antonio Zirión. “*Invitación a la Fenomenología*”, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1992, p. 39.

que está al margen o detrás de lo puesto por delante), ejectum (lanzar o poner por delante) y objectum (aquello puesto por delante en “referencia a”). De ahí la preferencia que Husserl tiene por el término alemán *Gegenstand* en contraste con el término *Objektum*, dado que el primero en alemán se traduce como objeto en tanto correlato.

Ahora bien, a fin de poder responder la pregunta sobre “qué puede ser conocido” es necesario responder una pregunta previa de la cual pende la primera: “cómo se conoce”. Husserl establece para ello una diferencia entre objeto intencionado (*Gegenstand, welcher interdiert ist*) y objeto tal como está intencionado (*Gegenstand, so wie er interdiert ist*). El objeto no es uno y el mismo, sino que varía según los modos en que es mentado, sea de lejos o de cerca, de un ángulo o de otro, sea esperado, anhelado o fantaseado, sea mentado estética o teóricamente, por ejemplo. La mención del objeto tal como es mentado encuentra eco en otros pensadores. Encierra ella una determinación aristotélica, pero especialmente kantiana según el modo en que algo es dado a la subjetividad trascendental y es conocido a priori. Este “cómo” también es recepcionado por Heidegger, quién se refiere a un “cómo” hermenéutico (según el modo en que el objeto es interpretado o recibe una dación de sentido) y un modo aponfántico (según el modo de aparecer, de acontecer que es manifiesto a la conciencia). Dicho “cómo” encuentra recepción en los términos desarrollados por Husserl de “noesis” y noema” que son expresión de los dos polos de conciencia y objeto. El primero, noesis, se refiere a los modos en que la conciencia mienta un objeto, y el otro, noema, se refiere al modo en que el objeto es manifiesto a la conciencia. Ambos conceptos son desarrollados por Husserl básicamente en *Ideas Iy* en las *Meditaciones Cartesianas*. El objeto no es sencillamente uno y el mismo; el objeto resulta ser el mismo en la alternancia de modos factuales y modos intencionales en que es mentado, sea fantaseado, intuido, mentado teóricamente, emotivamente, prácticamente, estéticamente, etc. Esta aproximación es fundamental para acometer la tarea que trascenderá a la fenomenología husserliana: La constitución de la conciencia y la constitución de la realidad en ella. Ello implica una delimitación del espacio, tiempo, modalidades de carácter cognitivo y práctico que no constituyen un compromiso objetivo, sino una característica fundamental de la intencionalidad de la conciencia y que permiten la *unidad sujeto-objeto en la conciencia*. Esta expresión de unidad y correspondencia entre intención e intuición en la conciencia, desarrollada en la Investigación Sexta de las *Investigaciones Lógicas*, es una verdadera doctrina de la verdad que encuentra clara recepción en el pensamiento heideggeriano. Si bien este pensamiento de la unidad trascendental en la conciencia no supera el dualismo de la modernidad fundado en la subjetividad cartesiana sin embargo, como señala Bernhard

Waldenfels, “socava el dualismo como había sido entendido hasta entonces.”¹⁸ No obstante que Husserl es un pensador moderno, e incluso intenta como proyecto revitalizar la modernidad, su obra implicará una problematización de la modernidad que acabará en el proyecto de su agotamiento llevado adelante por una serie de herederos de su pensamiento.

La primera de las grandes obras de Husserl, *Logischen Untersuchungen*, se encarga de criticar vivamente lo que Husserl denomina como “psicologismo”, en contraste con el programa de una psicología descriptiva a priori que él intenta inaugurar.

“La psicología moderna es la ciencia de lo “psíquico” en el nexo concreto con las realidades espacio-temporales, o sea, de lo que en la naturaleza se encuentra, por así decirlo con carácter de yo, con todo lo que inseparablemente le pertenece en cuanto vivir psíquico, en cuanto facultad y hábito. La experiencia ofrece lo psíquico como mero estrato

¹⁸ WALDENFELS, Bernhard “De Husserl a Derrida”, op.cit., p. 36.

en los hombres y los animales. La psicología es, de acuerdo con ello, una rama de la antropología o de la zoología (...).

Sin embargo, no está en modo alguno claro de antemano hasta que punto la idea de una psicología pura, en cuanto disciplina psicológica netamente diferenciada en sí y como auténtico paralelo de la ciencia puramente física, tiene un sentido legítimo y que hay que realizar, pues, necesariamente.”¹⁹

“Así cuando estamos en actividad conciente directa están ante nuestra mirada exclusivamente las respectivas cosas (*Sachen*), pensamientos, valores, metas, medios, pero no el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros concientes como tales. El vivir psíquico mismo se hace patente en la *reflexión*. A través de ella aprehendemos en vez de las cosas (*Sachen*) puras y simples, en vez de valores, los fines, los útiles, puras y simples vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llega a ser para nosotros concientes, en un sentido amplísimo, se nos *aparecen*. De ahí que todas estas vivencias se llamen fenómenos, su característica esencial más general es ser como conciencia- de, aparición- de (...).

Si este reino de los fenómenos se muestra como campo posible de una disciplina psicológica pura exclusivamente referida a ella resulta comprensible que esta última se constituya como una psicología fenomenológica.”²⁰

Sin embargo, al denunciar este psicologismo, Husserl cayó en la tentación kantiana, podríamos decir, de generar una psicología pura que derive en una analítica ideal, una eidética universal. Como posible ciencia universal, bajo cuyas regiones eidéticas queda radicado todo conocimiento posible. Este itinerario queda retratado no sólo en las *Investigaciones Lógicas*, sino también en el comienzo de *Ideas I* y en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* donde puede advertirse un Husserl aún influenciado por Kant que se empeña en descifrar la referida eidética universal en que los hechos y todo conocimiento posible se subordina al develamiento de una eidética a través de una ciencia a priori que tenga el proyecto de una ciencia universal pura, una *mathesis universalis*; matriz y fundamento de cualquier ciencia posible.

“Hay, por un lado, esencias materiales que son en cierto sentido las verdaderas esencias. Mas, por el otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero sin embargo, más radical y esencialmente distinto: una mera forma de esencia, que es sin duda, una esencia, pero una esencia completamente “vacía”, una esencia que se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencia posibles (...) y les prescribe leyes por medio de las verdades formales relativas a ella. La llamada “región formal” es la forma vacía de región en general, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien bajo si (aunque *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos esenciales especiales o dotados de un contenido material.”²¹ Ontología formal entendida como lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*.²²

¹⁹ HUSSERL, Edmund. “*Der Encyclopedia Britannica Artikel*”, op.cit., p. 38.

²⁰ Ibid.

²¹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”. Libro Primero, op.cit., p. 33.

²² A pesar de este primer Husserl aquilata en estas nociones las bases de su pensamiento, aún no se encuentra aquí lo que propiamente vendría a ser la plena expresión del proyecto de la fenomenología. El propio Husserl se encarga de expresar su distancia en la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* de 1913.

En 1913 Husserl publica *Ideas I*. Tal como lo habíamos mencionado con anterioridad, el pensamiento husserliano se dirige contra el idealismo representado hasta ese entonces por el neokantismo de la escuela de Marburgo y la figura de Natorp. Tal como ya lo había mencionado en su ensayo *La Filosofía como Ciencia Estricta*, publicado en 1910, el programa de Husserl no es sacrificar la filosofía ni las ciencias, sino realizar una crítica radical que le otorgue un fundamento apodíctico a las ciencias a partir de las experiencias aquilatadas en la conciencia trascendental y devolverle a su vez el estatus a la filosofía como ciencia universal que establezca los fundamentos a priori de todo posible conocimiento científico. A una construcción desde arriba, deductiva de principios lógicos a los cuales debe someterse todo conocimiento posible, Husserl opone una construcción desde abajo. Un razonamiento inductivo que va retrocediendo (*rückfrage*) desde el modo de dación de las cosas mismas a la conciencia hasta las esencias fundamentales que están presentes en toda experiencia fenomenológica de dichos objetos. La famosa consigna fenomenológica “*Zurück zu den Sachen Selbst!*” (Volvamos a las cosas mismas!) no debe ser entendida en Husserl como una recuperación del realismo. La consigna significa más bien un ir - retrocediendo. Un volver a poner la mirada en la experiencia, en los sentidos de nuestras vivencias, para ir remontando el proceso de constitución de dichas experiencias en la conciencia y advertir que parte de lo experimentado proviene de una exterioridad y que parte de ello es adjudicado por nuestra subjetividad. Un avanzar-volviendo que va de lo particular de las cosas mismas dadas a la conciencia para descifrar la legalidad general constituyente de la conciencia que determina y condiciona todas las posibilidades de conocimiento.

Para establecer un fundamento apodíctico del conocimiento que revele la legalidad de la conciencia comprometida con la constitución de los fenómenos mismos, Husserl recurre al camino trazado por Descartes a través del cual se cuestiona la validez de ser del mundo tal como se nos presenta cotidianamente en la *actitud natural*. Así, en dicho prospecto, el maestro de Gotinga introduce el resorte metodológico de la *epoye* destinado a poner entre paréntesis la validez del ser del mundo; puesta en paréntesis que no implica afirmar el no ser del mundo sino simplemente su “dubitabilidad”.²³

“El ser del mundo, fundado en la evidencia de la experiencia natural ya no puede ser para nosotros un hecho comprensible de suyo.”²⁴

“(...) inclusive el conjunto entero de la experiencia abarcable en su unidad puede revelarse como ilusión bajo el título de un sueño coherente.”²⁵

Es decir, el mundo ha pasado de ser para Husserl un *Seinsglauben*, un creer-en-su-ser, a un *Seinsanspruch*, una pretensión de ser. A continuación siguiendo a Descartes, Husserl hace el gran giro “copernicano” parafraseando a Kant, posando su mirada sobre la indubitabilidad del ego-cogito. El yo está comprendido y cobra expresión en cada vivencia que sucede en la corriente entera de la vida experimentante. De tal manera la apodicticidad del ego cogito se extiende a la totalidad de la subjetividad trascendental formada y abarcada por el ego *cogito-cogitatum*. Dicha corriente experimentante está ahí para mí con la más auténtica originalidad y necesidad. Y ahí cobra relevancia el *mundoentendido* como orbe

²³ Husserl marca aquí una distancia con Descartes al tomar el mecanismo de la *epoye* con una precaución que no guardó Descartes y que lo llevó a cometer errores según Husserl. Para ello ver el texto de la Crisis.

²⁴ HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, Ediciones Paulinas, traducción Mario A. Presas, Madrid, España, 1986, p. 25, párrafo 7, Meditación Primera.

²⁵ Ibid, p. 24, párrafo 7, Meditación Primera.

espacio-temporal que opera como horizonte de sentido de todas nuestras experiencias trascendentales.

“El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí, en cierto modo, experimentado como antes (...) con la única diferencia que yo, en cuanto el que reflexiona filosóficamente ya no mantengo en vigor la creencia natural en su ser.”²⁶

Como resultado de esta *epoye* fenomenológica nos apropiamos de nuestra vida con todas sus vivencias puras y la totalidad de los fenómenos mentados por el ego cogito. Todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es para mí como yo lo experimento, como yo lo concibo; sea recuerdo, percepción, deseo o nostalgia, por ejemplo.

“Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mi mismo posee sentido y validez.”²⁷

“El ser del ego puro y sus cogitaciones precede, por tanto, al ser natural del mundo. La base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente al ser trascendental.”²⁸

“(...) se me ofrece a la mirada, a mí, el que medita (...) el significativo hecho de que yo con mi vida permanezco intacto en mi valor de ser, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo.”²⁹

Esta última cita concentra adecuadamente las consideraciones que Husserl hace del mundo a fin de abordar su proyecto fenomenológico. La renovación de la filosofía a través de la ciencia fenomenológica, bien podría llamarse así, adquiere una independencia de la existencia o inexistencia del mundo. Es decir, el yo trascendental es el único lugar dador de sentido y legitimación para el proyecto husserliano y principio único de fundamentación para toda validez de un juicio. Es en la esfera de la subjetividad trascendental donde se abre un campo legítimo el conocimiento. Lo que es, es en tanto fenómeno. Waldenfels lo resume en la siguiente sentencia: “Lo que Husserl llama reducción, significa reconducir aquello que se nos muestra a la forma *como se nos muestra*.”³⁰

Sin embargo, este avanzar retrocediendo caracterizado por el mecanismo de la *epoye* cobrará rasgos de un movimiento pendular que a partir de distintas tomas de posición frente a un objeto va y vuelve sucesivas veces desde el objeto a la conciencia y de la conciencia al objeto. Una continúa re-visión y pro-visión. El proceder fenomenológico es un trabajo de desmantelamiento y descubrimiento donde se va revelando la participación activa de la conciencia en la dación de las cosas y las va ofreciendo en toda su precariedad, parcialidad, indeterminación y creciente extrañeza como siendo conocidas y a la vez desconocidas. Expresión de ello podemos encontrar en las obras de Valery, Joyce, Kafka, Proust y, en la pintura, por ejemplo, de Cezanne. Nuevamente se desliza aquí una crítica contra el naturalismo de las ciencias que toma las cosas tal como son dadas sin considerar los límites en que son dadas. Al no reparar en como son dadas las cosas, se atiende a hechos elementales cuya cohesión asociativa y causal se hace de tal manera que pierde la

²⁶ Ibid, p. 27, parágrafo 8, Meditación Primera.

²⁷ Ibid, p. 29, parágrafo 8, Meditación Primera.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid, p. 35, paragrafo11, Meditación Primera.

³⁰ WALDENFELS, Bernhard. “De Husserl a Derrida”, op.cit., p. 36.

apodicticidad de su conocimiento. Así la fenomenología husserliana busca sencillamente que se desarrolle el conocimiento de las cosas según el punto de vista que las tiene en consideración. Que lo pensado sea pensado teniendo a la vista la cosa pensada tal como se mienta, una descripción y reflexión de las cosas de acuerdo a las condiciones y los distintos puntos de vista en que puede ser tratada. Así en *Ideas I*, Husserl exige que se acepte “todo lo que se nos ofrece como primario en la intuición con tal que sea aceptado sencillamente como tal, como lo que se nos ofrece, pero sólo dentro de los *límites* en que se

nos ofrece.”³¹ Así lo expresa adecuadamente Ricoeur al señalar que “La fenomenología, en sentido **filosófico de las palabra, empieza sólo ahí donde no solamente se levanta el inventario de los fenómenos sino donde la fenomenalidad y su logos mismo se convierten en tema.”³²**

Frente a este programa trazado por *Ideas I*, Husserl corría el riesgo de que la fenomenología se enfrentara a un relato deshilachado y deshilvanado de la conciencia. Tal resultado habría repugnado a la aspiración científica que Husserl había prometido a la fenomenología. Para ello Husserl en *Ideas I* destaca el tránsito que lleva de la fenomenología de las vivencias a la fenomenología de las esencias reguladoras (*Wencesanschuung*). En ese contexto la reducción eidética es la reconducción de lo dado real o ficticio a su eidos, a su esencia, que como soporte fundamental esta presente siempre en la experiencia misma. La esencia se presenta así como identidad o igualdad que está presente en la variedad de condiciones y circunstancias constituyentes de la experiencia. Lo particular es que Husserl no sólo considera estas esencias como ideas obtenidas o sedimentadas a través del procedimiento fenomenológico, sino también se abre a que la fenomenología las trate como objetos en sí. Una “fenomenología inmanente” tiene también cabida en Husserl.

Recapitulando, el regreso a las cosas mismas significa *eo ipso* el regreso a una conciencia trascendental que alberga toda trascendencia posible de las cosas. En este prospecto Husserl, como bien señalamos, recurre al mecanismo de la reducción trascendental de la *epoye* o reducción fenomenológica a través del cual se pone en suspenso el ser de la exterioridad del mundo. Dicha reducción implica un resorte que permite reconducir aquello que se nos muestra a la forma (*Gestalt*) en que se nos muestra. Prueba entonces ello que el “qué se puede conocer” va ligado y pende, en último término, del “cómo se puede conocer”. Como bien lo señala Merleau Ponty, en el prólogo de su “*Phénoménologie de la Perception*”, la fenomenología es un “*réapprendre à voir le monde*”. Así, de acuerdo a lo anterior, el programa de *Ideas I* en lo sustantivo busca identificar un procedimiento general de la fenomenología en contraste con los dos siguientes volúmenes que le seguirán, *Ideas II* e *Ideas III*, que avanzan en el análisis de los fenómenos particulares de la naturaleza, el alma, la intersubjetividad y el mundo espiritual. No obstante el acabado trabajo de revisión que se llevó a cabo de los dos siguientes volúmenes, especialmente en *Ideas II* por parte de Edith Stein, alumna y colaboradora estrecha de Husserl, ellos no serían publicados en vida de Husserl.

Tanto en *Ideas II* como en *Ideas III* Husserl mantiene su proyecto de análisis de la intencionalidad que arranca a partir del sentido de lo dado para ir reencontrando a contrapelo o a contracorriente, si es posible tal expresión, el proceso constitutivo que opera en la conciencia. En ello se descubren distintos elementos y capas de sentido desde la perspectiva de su génesis referido a la diversidad de fenómenos sometidos al análisis

³¹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”, Libro Primero, op.cit., p. 58.

³² RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, France, 1998, p.141.

fenomenológico. Por un lado la síntesis activa de la conciencia de actos superiores de carácter judicativo o predicativo (ceranos a la función reflexiva de la conciencia) y, por el otro lado, la síntesis pasiva irreflexiva que dona sentido y unidad continua de lo que está aconteciendo. Además, el análisis del sentido dado incluye un análisis de los horizontes de sentido espacial, temporal y temático. A través de una labor minuciosa Husserl investiga las distintas dimensiones de sentido de la conciencia. Además de los análisis fenomenológicos de la naturaleza, la intersubjetividad, el alma, y el mundo espiritual, Husserl analiza especialmente el concepto del Tiempo en el trabajo *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, donde Husserl demuestra como un ahora evanescente, que no es experimentable pero si pensable, va acompañado de una retención y una protensión por

³³ parte de la intencionalidad que hace posible el presente. En general en dichos trabajos va quedando revelada la particular participación de la conciencia según el tipo de fenómeno cuya constitución está en curso. A propósito de ello, y de forma novedosa, Husserl introduce la participación del cuerpo en la relación con el mundo, en el que opera como índice en el orbe espacial y temporal, señalando un aquí en el Espacio donde nos encontramos y un ahora en el Tiempo en que nos hayamos. De esta forma el cuerpo opera como lugar de intercambio entre la naturaleza y el espíritu, característica de suma importancia para el motivo que nos convoca. Por de pronto, el cuerpo es denominado por Husserl como “punto cero” considerándolo el punto determinado a partir del cual se lleva a cabo nuestra labor constitutiva de la conciencia. Así queda en evidencia que la conciencia no está radicada en la mente, sino que participa de ella la totalidad del cuerpo. La relación con las cosas se revela impensable entonces sin la mediación de una corporeidad constitutiva. La perspectiva, la movilidad, la afección de las cosas apunta al cuerpo como punto cero donde se percibe el espacio y se da cuenta del tiempo, del Otro y de nosotros. Así el cuerpo participa como co-constituyente del mundo en la conciencia. La re-flexión, como retorno de la conciencia sobre si, da cuenta de esta patria de la conciencia en la corporeidad.

Así a cada paso, a través de sus *Ideas*, Husserl irá demostrando el compromiso constituyente de la conciencia de una forma en que no resulta ser un puerto de anclaje tranquilo en la constitución de la realidad, sino un foco de inquietudes que arrastra cualquier enunciado de sentido a una eminente complejidad. Queda en evidencia, entonces, como la conciencia está comprometida y entrelazada de muchas maneras con aquello que en ella se constituye.

En la década del 30, en el ocaso de su vida, desde su permanencia en Friburgo, la posterior prohibición de realizar cualquier actividad pública en 1933 y hasta su itinerancia por Viena y Praga, Husserl, contrario a lo que podría suponerse, emprende el desarrollo de su obra final con un renovado vigor y una sorprendente lucidez. El advenimiento del régimen nazi y la “irrupción de filosofías irracionales y misticismos enclenques”, como las calificaría en una carta dirigida a Levy Bruhl de 1935, conminan a Husserl a emprender una consolidación de su obra que la corrija de las debilidades e insuficiencias en que se encuentra y, que por otro lado, supere la irrupción del irracionalismo imperante que él diagnostica como un “síntoma de decadencia de la cultura europea”. En su obra titulada *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en la que trabajaría hasta el final de sus días y que sería más tarde editada y complementada por

³³ Un aquí y un ahora evanescente contienen un mundo indeterminado para lo cual la intencionalidad retiene irreflexivamente lo que acaba de suceder co-mentándolo junto al acontecer y que, a su vez, colinda con su protensión o pre-señalización (insinuación) de lo venidero, lo cual permite que el mundo se dibuje como una coherente continuidad y susceptible de aprehensión por una voluntad que puede dirigir su atención sobre un pasado o un futuro.

Walter Biemel y Eugen Fink con la conferencia de Viena y algunos otros tratados, Husserl introduce originales conceptos sobre el mundo y la Historia.

El punto de partida de su trabajo es el diagnóstico que realiza de la crisis de las ciencias europeas que no sólo se refiere a sus objetos y métodos, sino que se desborda afectando al concepto de la vida misma en general. La reducción positivista de todo contribuye a la consecuente afectación de las ciencias que toman por Ser un método con el consecuente empobrecimiento del mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). Husserl reprocha entonces la tiranía de las ciencias a la filosofía, que no asume con responsabilidad la disyuntiva en que ha sido puesta. Husserl indica que la importancia del mundo de la vida, como orbe espacio-temporal donde concreta y cotidianamente nos movemos, no ha sido debidamente analizada. El olvido del mundo de la vida es responsable de una serie de equívocos en que han incurrido las ciencias, equívocos que sólo pueden ser subsanados con el retorno al mundo de la vida que debe ser objeto de una nueva descripción. El mundo de la vida, señala Husserl, tiene una relación básica y fundamental con la conciencia que debe ser señalada como presupuesto para cualquier edificación práctica o teórica. Así se remarca el contraste que existe entre el mundo de la vida con los mundos particulares específicos, como el mundo político, religioso, científico, etc. Con ello se rehabilita el mundo de la opinión frente al mundo del juicio; como una instancia anterior y necesaria al juicio. Este pensamiento encuentra correspondencia en Wittgenstein, Scheler y en la *cotidianidad del Dasein* de Heidegger. La recuperación del mundo de la vida es la recuperación de la importancia de las experiencias concretas y fácticas a partir de las cuales se nutren las estructuras universales y el consecuente presupuesto para el desarrollo de los mundos “particulares” de las ciencias.

Por su parte, en lo que se refiere al concepto de la Historia, Husserl identifica el devenir de la Historia al devenir infinito de la razón desde la fundación del pensamiento teórico en la Grecia antigua. Para ello la filosofía debe hacerse cargo del *Telos* de la historia europea como ascenso infinito de la razón; el *telos* griego. Sin embargo, el espíritu al igual que el cuerpo se enferma y se extravía de su cometido. Así, haciendo alusión a la crisis que vive Europa en esos días y al ascenso del irracionalismo, Husserl hace una exhortación al espíritu europeo (el pueblo de las tareas infinitas que le exige la razón) a reencontrarse con su cometido histórico. Por lo tanto, la Historia no es historiografía, un relato de hechos, sino una historia infinita de sentido donde la razón busca, a través de distintos momentos fundacionales, su autorrealización en el pensamiento. Esta lectura de la Historia encuentra similitudes con la “Teoría de los Paradigmas” de Kuhn, con el sujeto absoluto hegeliano y también con la “Historia del Ser” de Heidegger; una historia de descubrimientos y encubrimientos del Ser como lo expresa en el uso que da a la palabra *Ereignis*. A través de la *Crisis* Husserl traza, entonces, una crítica de la modernidad que va desde Descartes, pasando por Berkeley, Hume, Locke, Kant, Wolff, Fichte, Spinoza, Leibniz, Hegel y Brentano hasta sus días para acusar la insatisfactoria realización de la tarea encomendada por la modernidad y para erigir, implícitamente, su obra en la historia de la filosofía con la consecuente recuperación del espíritu filosófico por parte de la fenomenología. Sólo tres años más tarde de esta conferencia Husserl moriría.

Capítulo IV: Acerca del concepto de empatía.

La palabra empatía, traducida del término alemán “*Einfühlung*”, fue utilizada originalmente para caracterizar una forma de experiencia en que un sujeto se proyecta imaginativamente sobre una obra de arte. Con la notable intervención de Theodor Hans Lipps, fundamentalmente a través de su obra *Grundtatsachen des Seelenlebens*, de 1894, y *Zur Einfühlung*, de 1913, el concepto de empatía fue llevado a un uso epistemológico fundamental para las relaciones personales, por medio del cual se pretendía llevar a cabo una forma interna de reproducción e imitación de la situación de una persona con la finalidad de obtener una experiencia original que permitiera el conocimiento de la conciencia extraña. La empatía, así caracterizada, se distingue a su vez de la simpatía, como forma de participación del padecimiento del Otro, el contagio emocional y del fenómeno más general de simulación del Otro.

El ascenso del concepto de empatía, como un concepto clave desde el punto de vista epistemológico para resolver el enigma de la conciencia del Otro, encuentra un antecedente en Darwin, que en su teoría de la evolución, advirtió que las expresiones faciales de las emociones eran vestigios de respuestas primitivas que, habiendo perdido su función original, adquirieron una función secundaria esencialmente comunicativa. Esta “Tesis universal de la expresión de las emociones” fue fuertemente combatida, especialmente por algunos antropólogos que veían en ello una falta de reconocimiento del relativismo cultural, según el cual las expresiones emocionales y su uso comunicativo varían con las

³⁴ Sin embargo, el desarrollo sustantivo del concepto fluye del encuentro de dos tradiciones filosóficas de fines del siglo 19 y principios del siglo 20. Por un lado, la tradición hermenéutica de las ciencias filológicas y, por otro lado, la filosofía estética de la época que introduce el concepto de empatía. La última fue desarrollada, entre otros, por Robert Vischer en su trabajo titulado: *El sentido óptico de la forma: Una contribución a la estética*, de 1873. A su vez Vischer estuvo influenciado por el uso que Karl Sterner hacía de la palabra “*Einfühlung*”. Por su parte la hermenéutica del siglo 19 intentó determinar la manera en que significamos las expresiones de otra persona, por ejemplo en su escritura. En dicho prospecto para autores como Schliermacher era fundamental tener a la vista la individualidad del autor de tal manera de que, a pesar de las convenciones del lenguaje, se lograra reflejar un punto de vista único de la perspectiva de la primera persona. Para su discípulo Boeckh la hermenéutica debía acercarse a la empatía como operación que implicaba la construcción de los pensamientos del Otro en nuestra propia mente.

Aun así, es posible encontrar antecedentes más pretéritos del término. Como acepción quizás menos técnica y como verbo “*einfühlen*”, (y no como sustantivo “*Einfühlung*”), es posible encontrarlo en Hermann Lotze y pensadores románticos como Herder, Novalis y otros. En particular en Novalis, quien en su ensayo *Die Lehrlinge zu Sais*, exhorta a la humanidad a abandonar la actitud analítica de las ciencias sobre una naturaleza muerta y

³⁴ Resulta interesante citar aquí, por vía de ejemplo, el caso de la Francia revolucionaria del siglo 18, en la cual los ciudadanos franceses, por temor a expresar alguna emoción o sentimiento por quienes eran condenados por el temible tribunal de la revolución, usaban una estola o prendedor llamado *larne* por medio del cual expresaban el duelo por algún convicto.

a practicar una experiencia comprensiva de la naturaleza viva con expresiones de carácter místico a partir de la vecindad poética del hombre con ella. En este sentido la exhortación comprende una experiencia empática entendida como una comprensión del alma divina de la naturaleza a partir de sus manifestaciones externas. En términos análogos se expresa Herder en su texto *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, donde habla de la facultad del hombre de sentir todo, de entrar en una relación de íntima sensibilidad con todo fuera de sí.

A pesar de lo anterior, es posible rastrear los orígenes del concepto de empatía con mayor anterioridad. Tanto Hume como Adam Smith, si bien no se refieren como tal a la empatía, abordan el concepto de la simpatía de la cual la empatía tiene una clara vecindad. En el texto *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755, J.J.Rousseau desarrolla el concepto de piedad que guarda algún parentesco con el de empatía. Por su parte, David Hume en su *Treatise*, de 1739, y en su *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, de 1751, como Adam Smith en su *Theory of Moral Sentiments*, de 1759, apelan a la capacidad "simpática" del hombre para explicar como los seres humanos, que están motivados por intereses egoístas, pueden formar una perspectiva moral y estar motivados a actuar por dolor o placer de otro ser humano. Para Hume dicha capacidad se debe al hecho de que los seres humanos están psicológicamente estructurados de la misma manera. "The minds of men are mirrors to one another" dirá Hume en su *Treatise*. Y también, en el mismo texto, afirma "Tis indeed evident, that when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in our minds as mere ideas and are conceived to belong to another person, as we conceive any other matter of fact(...) No passion of another discovers itself immediately to the mind. We are only sensible to its causes or effects. From these we infer the passion and consequently these give rise to our sympathy."³⁵

Ahora bien, a diferencia del concepto de empatía en su acepción tradicional, la simpatía se refiere a la capacidad de los seres humanos de ser influenciados y contagiados emocionalmente por sus pares. Es decir la posibilidad de un "padecimiento" compartido. Aún así, y a pesar de compartir con Otro su estado emotivo, Hume deja bien establecido que el estado emocional primario es el propio. Él incluso extiende este contagio psicológico, como entiende la simpatía, a recursos cognitivos como las opiniones o las creencias. No obstante, Hume no llega a asociar la simpatía con un proceso que nos permita conocer los estados mentales de otra persona. Es precisamente aquel linde donde la simpatía encuentra su vecindad con la empatía.³⁶

Volviendo a la recepción de estos conceptos en el siglo 19, resulta relevante destacar la intervención fundamental que tuvo Theodor Lipps en la recepción que hace de la empatía Husserl. Como habíamos mencionado, para Lipps el problema estético y el problema del conocimiento de la conciencia del Otro están relacionados. La tesis de Lipps era que, así como ante una obra de arte las apariencias externas expresan un estado mental o espiritual "interior", ante el otro ser humano se puede seguir el mismo proceder para la comprensión de la conciencia del alter ego. Así Lipps, siguiendo a la tradición hermenéutica de la filología de las ciencias, acerca el concepto de empatía al de "comprensión". Para Lipps, y especialmente en su comprensión del problema estético, la empatía está llamada

³⁵ Hume, David. "Treatise", Oxford University Press, London, 1968, p. 319.

³⁶ Resulta relevante consignar en estas líneas que el trabajo desarrollado por Hume de la simpatía recupera vigor y desarrollo para la fenomenología con Max Sheler, discípulo de Husserl, que en su libro "Wesen und formen der sympathie" (Esencias y Formas de la Simpatía) realiza un desarrollo extenso del concepto con claras perspectivas éticas.

a llenar un vacío explicativo. De forma interesante Lipps liga el reconocimiento de la conciencia de los Otros a la aparición de la belleza en un objeto exterior, ya que el paradigma de la belleza para el hombre es la belleza del cuerpo humano en sí y en sus posibilidades de movimiento y expresión. El soporte corporal del espectador se transforma en canon y medida entonces para apreciar las posibilidades estéticas de un obra de arte observada. Para Lipps, asimismo, resulta destacable la aserción de que los mecanismos de proyección empática no son sólo naturales sino además innatos, espontáneos e incluso instintivos. “Empathy is unavoidable and yet a natural affair” es su consigna. Ello también explicaría la □□□□□□□□ o imitación en la conducta de los hombres. Así, por ejemplo, es una reacción empática, en concepto de Lipps, el hecho de que cuando vemos un baile ameno inconscientemente movamos nuestros pies como si estuviésemos bailando. En dicho contexto, Stein acusó a Lipps de confundir “*Einführung*” con “*Einsführung*”, que implica una experiencia más bien mística y que no lograba prefigurar el perfil adecuadamente autónomo que exige el concepto frente a la herencia romántica. Sin embargo, es posible defender a Lipps diciendo que la identificación terminológica del fenómeno de la empatía no significa una fusión completa del “yo” con el “Otro”. Lo que Lipps tuvo a la vista era distinguir el concepto de empatía de la inferencia del estado psíquico de otra persona por analogía en base a la observación, como concibió John Stuart Mill el problema del conocimiento de la conciencia del Otro. Para Lipps la empatía es un hecho original y espontáneo de identificación con el Otro, y no un proceso teórico y abstracto de inferencia del Otro por analogía a “mi mismo”.

Las reflexiones llevadas a cabo por Lipps fueron recogidas por una variedad de pensadores. De partida Dilthey, de quien Husserl estuvo familiarizado estrechamente, tiene por proyecto la afirmación de una identidad propia de las ciencias del espíritu distinta de las ciencias naturales. En ese prospecto, y a tono con la exposición hasta aquí realizada, Dilthey afirmó que los sistemas culturales como el Derecho o la Religión son reflejo de la coherencia de la psíquis, con lo cual dio fuerza a una comprensión psicologista del concepto de empatía en los inicios del siglo 20. Asimismo, para Dilthey el proceso de significación es fundamentalmente un proceso mental y es donde se integran distintos elementos percibidos en la exterioridad en un acto fundante con debida coherencia y armonía.

Asimismo Freud, quien también asistió a clases con Brentano, toma el concepto de “*Einführung*” desarrollado por Lipps y lo introduce al psicoanálisis entendiéndolo como posibilidad de comprensión de las experiencias de Otros a partir de la coexistencia de los seres humanos y la posibilidad de imitar las emociones del Otro. Así se desarrolla en textos como *Chistes y su relación con el inconsciente* de 1905, y en *Psicología de masas y análisis del yo*. En *Consejos al Médico*, de 1912, Freud prescribe la conveniencia de profundizar sobre el inconsciente del enfermo a partir del propio examen que de sí mismo haga el médico.³⁷

Por su parte el discípulo húngaro de Freud, Sandor Ferenczi, recoge el concepto e interviene activamente sobre el debate y desarrollo del término. En él la empatía se presenta como la vía para un saber del Otro al ir advirtiendo ciertas afecciones e inclinaciones a partir de la asociación comparativa con nuestras propias afecciones. Una suerte de “proyección de nuestros padecimientos”.

Sin embargo, es en el también pensador psicoanalista Kohut en quien la noción de empatía presenta finalmente un tratamiento más acabado y cumplido. En su obra de 1959, *La introspección, la empatía y el psicoanálisis*, Kohut subraya sus efectos benéficos

³⁷ Para ello ver el trabajo de G.W. Pigmann, “*Freud and the history of Empathy*”, Int. Journal of Psycho Anal, 1995.

como herramienta cognitiva del Otro, pero también advierte de los rasgos narcisistas que puede desarrollar en el terapeuta y que pueden frustrar su utilidad como herramienta del psicoanálisis. Asimismo lo subraya Winicott al reconocer el recurso natural que se hace de la empatía por una madre para advertir las necesidades del infante.

En otro plano de eventos, y de forma más cercana a las ciencias sociales, el teórico social contemporáneo de Husserl, George Herbert Mead, desarrollaba interesantes aproximaciones al concepto de empatía. Mead pensaba que la conducta social de cada persona estaba dada al asumir una conducta “como Otro” en una comunidad social en que se imitan gestos, expresiones y entonaciones observadas en Otros como resorte de inclusión y participación en un ambiente social. Así, tácitamente, se reconoce el rol de la empatía como recurso para poder interpretar el lenguaje observado y poder asumir un “rol” social. Sin esa capacidad para asumir esa postura “como un Otro”, que habilita nuestro “rol” social, no sería posible nuestra participación como actores sociales. Así Mead construye un concepto del “Me” como actor social que se distancia y diferencia del “I” de la subjetividad que queda oculto o vedado en su privacidad detrás de la máscara del “Me”, algo que se puede encontrar en los personajes que desarrolla magistralmente Doistoiewski.

Respectivamente Prandtl (1910) sugirió el reconocimiento de los estados emocionales de una tercera persona basado en la inferencia determinada por leyes psicológicas de reproducción y asociación. De acuerdo a esta línea de pensamiento, atribuimos a otra persona un particular estado de pensamiento a partir de la asociación que hacemos de las expresiones ajenas en relación a las expresiones propias asociadas a determinados estados emocionales o afectivos de tal manera que existe un nexo causal entre expresiones y sensaciones. Pero ello implica distanciarse del concepto de empatía como Lipps lo concibió.

Por su parte la alumna y estrecha colaboradora de Husserl, Edith Stein,³⁸ dedicó su tesis de doctorado, dirigida por Husserl, al problema. En su tesis *Sobre el problema de la Empatía*, de 1917, insiste fielmente en el ejercicio fenomenológico trascendental e intenta avanzar en un concepto más pleno y acabado de la empatía. En el examen que realiza llega a un concepto distinto que define como “*hinenverstetzen*”, un tipo de empatía del que Stein creía que no sólo se trata de un recurso para conocer al Otro sino, especialmente, a sí mismo.

“Así como mi propia persona está constituida en actos espirituales primordiales, así el extraño está constituido a través de actos experimentados empáticamente.”

“Nosotros aprendemos no sólo a hacernos de objetos sino, a través de la empatía, a vincularnos a naturalezas relacionadas. Lo que “duerme” en nosotros “despierta” espontáneamente ante Otro. A través de la empatía llegamos a tener conciencia de lo que somos o no somos, y aquello en lo que somos más o menos que Otros. Cada comprensión de distintas personas puede advenir como base de una comprensión de los valores.”³⁹

Esta concepción de la empatía profundiza en decirnos algo no sólo de nosotros, sino en decirnos algo nuevo sobre las potencialidades de nosotros mismos que no habíamos advertido. Así de la empatía depende de lo que conozcamos de nosotros mismos, de nuestras experiencias vividas, historias, entre otras cosas, de nuestro mundo particular y común constituido en la conciencia. El ejercicio de la empatía, en el entendimiento de Stein, es la oportunidad para revisar nuestras operaciones constitutivas de mundo y poner en tela

³⁸ Edith Stein fue quien trabajo por encargo de Husserl en la revisión y edición de “Ideas II”.

³⁹ STEIN, Edith. “*On the problem of empathy*”, LSC Publications, Washington, U.S., 1989, páginas 106-117.

de juicio nuestra visión de mundo. Al reconocer la perspectiva única del Otro también se advierte nuestra única perspectiva, y partir de ello la empatía opera como soporte reflexivo en el proceso de proyección de “cómo” sería la perspectiva del Otro.

Especial referencia merece Max Scheler que influyó decididamente en los conceptos desarrollados por Edith Stein. El espíritu inquieto y poco sistemático, incluso contradictorio, de Scheler está lleno de audaces intuiciones que merecen un trato detenido en otro espacio. Por de pronto en lo que se refiere al problema de la empatía, Scheler realizó ostensible desarrollos que lo llevaron a darle un rol preponderante al concepto de simpatía (*Mit-fühlen*). Así en *Wesen und Formen der Sympatie*, de 1913, reconoce a la simpatía más precisamente como una emoción sui generis donde el estado emocional de la otra persona es transformado en objeto por un sujeto, tal como cuando simpatizo de una pena o alegría en particular de un tercero. Lo relevante es que la simpatía contribuye a la integración de distintos individuos originalmente guiados por intereses egoístas en un estado de coincidencia emotiva y espiritual.

Sin perjuicio de lo anterior, el desarrollo del concepto de empatía encuentra en su nacimiento ostensibles dificultades. Ellas están relacionadas con un nacimiento conceptual enraizado en una concepción cartesiana de la conciencia y en el correspondiente idealismo que le precede en la comprensión de la realidad. Desde esa perspectiva la empatía presenta un desarrollo que se va distanciando de la perspectiva del “yo” o primera persona y que por tanto es observado con escepticismo y precariedad constitutiva. ¿Cómo siquiera es posible hablar de una perspectiva de la tercer persona a partir de nuestras propias perspectivas y estados psíquicos? En este estado de las cosas, y especialmente con el desarrollo llevado a cabo por Theodor Lipps del concepto de empatía, se encontró Husserl cuando debió enfrentar, en el desarrollo de su fenomenología trascendental, el problema de la constitución del Otro.

⁴⁰ ⁴¹

⁴⁰ En la actualidad el debate sobre la empatía se ha trasladado al terreno de la psicología donde la “Teoría de la simulación” y la “Teoría de la Teoría” mantienen una viva polémica sobre las posibilidades de la empatía, debate que se mantiene hasta nuestros días.

⁴¹ Para examinar la referencia a Theodor Lipps, de donde Husserl tomaría la teoría de la empatía, revisar la *Husserliana* Band 13, p. 25 “Sobre la fenomenología de la intersubjetividad”, y la *Husserliana* Band 8, p. 63.

Capítulo V: La Constitución del Otro en el pensamiento de Edmund Husserl.

Teoría trascendental de la experiencia del extraño o de la empatía.

Formalmente la teoría trascendental de la experiencia del extraño o teoría de la empatía, como le llama Ricoeur,⁴² es abordada expresamente por Husserl en la Quinta Meditación del texto *Cartesianischen Meditationen* y en el capítulo IV, “Constitución de la realidad anímica en la empatía”, correspondiente a la sección segunda “La Constitución de la naturaleza animal” del segundo volumen de sus *Ideas II*. Asimismo en el párrafo noventa y seis “La problemática trascendental de la intersubjetividad y el mundo intersubjetivo”, del texto *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, Husserl bosqueja los hitos que rodean el tratamiento del problema de la constitución del Otro. No obstante, por su profundidad y desarrollo sistemático, es en las *Meditaciones Cartesianas* donde el problema del Otro recibe su mayor elaboración, al punto de estimar, como lo señala Ricoeur⁴³, que el desarrollo completo de las Meditaciones Cartesianas prepara el terreno para acometer en la Quinta Meditación el problema del Otro desde la subjetividad trascendental constituyente, y no más allá de ella, probando a la vez que la fenomenología trasciende al ego cogito; demostrando así que la acusación solipsista es infundada. En contraste, en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* hay sólo un breve esbozo de la tarea a realizar. Por su parte en el segundo volumen de las *Ideas*, si bien hay formalmente un desarrollo teórico útil, éste resulta muy reducido. Recordemos, además, que en su desarrollo temporal las *Meditaciones Cartesianas* son un texto posterior al desarrollo de las *Ideas II*. Ello llama, como lo ha hecho Ricoeur, a una mayor consideración del primer texto por sobre el segundo para abordar el problema.

En lo que se refiere al primer texto señalado, habíamos dicho que al publicarse sus *Cartesianischen Meditationen* Husserl era un pensador que había alcanzado cierta notoriedad y sus textos ya circulaban en el ambiente académico con particular interés. En dicha época nos encontramos con un Husserl maduro cuyo método de pensamiento, la fenomenología, se había aquilatando alcanzando un cierto reconocimiento. En virtud de ello, para dicha época ya se habían formulado las primeras críticas a su pensamiento, acusándolo de solipsismo trascendental “a la cartesiana”, críticas a las cuales el mismo hace referencia en sus *Meditaciones*: “Cuando yo el que medito, por medio de una epoye fundamental fenomenológica me reduzco a mi absoluto ego trascendental, ¿No me he convertido por ello en *solus ipse* y no lo sigo siendo mientras bajo el título de fenomenología efectúo una consecuente explicitación de mi mismo?”⁴⁴ A propósito de ello, en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl no sólo intenta realizar una exposición clara y concentrada de su pensamiento, sino fundamentalmente se hace cargo de esta crítica

⁴² RICOEUR, Paul. “A l'école de la phénoménologie”, op.cit., p. 56.

⁴³ Ibid, p. 163.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., p.119.

realizada en defensa de sus ideas. Es precisamente en dicho espíritu que Husserl comienza abordar el problema de la constitución del Otro, bajo el título “Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monádica”.

Desde ya Husserl comienza su exposición abordando directamente la objeción realizada a su pensamiento. Según ello Husserl se plantea que si la reducción trascendental sólo me liga a las corrientes puras de vivencias de mi conciencia, como vivencias de mi ego trascendental, ¿Cómo es posible la experiencia de otros egos que van más allá de las puras cogitaciones de mi solipsista ego? ¿Cómo es posible experimentar a los Otros como si mismos, precisamente como Otros que son, si estoy reducido, destinado a concebir noéticamente a la realidad, a las cosas de acuerdo al modo en que este ego tiene conciencia de ello y de acuerdo a mi mismo como fundamento de apodicticidad de dichas vivencias? Pues de acuerdo a ello ocurriría con los Otros que sólo son representaciones efectuadas en mí, unidades sintéticas verificadas en mí de una manera *a priori* como noéticamente pueden ser verificadas en mi conciencia. Pero los Otros son precisamente eso: “Otros”, algo que no es puramente representado en mí conciencia ni una percepción que deba ser verificada exclusivamente en mi conciencia. “Aparentemente se comete una injusticia con el “realismo

trascendental.”⁴⁵ Sin embargo, Husserl insistirá en que inevitablemente la percepción de los Otros, su *acontecimiento*, ocurre en mi conciencia y a partir de mis experiencias trascendentales. No es posible dar cuenta del Otro llendo fuera de mi conciencia. En consecuencia parece ser que el camino a la constitución del Otro no implica abandonar este idealismo trascendental al cual se asemeja la fenomenología por un realismo trascendental, sino precisamente insistir en él, insistir en la mención explicitante que se realiza del Otro en la conciencia, penetrar en ella para descifrar los términos bajo los cuales se produce en la conciencia la constitución verificante del Otro. “(...) tenemos que ver cómo, en que intencionalidades, en que síntesis, en que motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo

e inclusive como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio.”⁴⁶ Pero el asunto va más allá y tiene ulteriores consecuencias comprometidas en ello. En esta pregunta no sólo se juega el i-lustramiento de los mecanismos que hacen posible al Otro en la conciencia sino, con igual radicalidad, se juega una posible intersubjetividad y con ello la constitución del mundo objetivo en tanto se trata de un mundo co- experimentado por los Otros y, en consecuencia, co- determinado por los mismos.

Para avanzar en ello Husserl decide recurrir como exigencia metodológica a la *epoye* por medio de la cual se hace abstracción de todas las efectuaciones constituidas de la intencionalidad referida, en este caso, de modo mediato o inmediato a una subjetividad extraña. La necesidad de clarificar el sentido del Otro en el proceder husserliano explica esta reducción específica a la concreta esfera trascendental del si mismo que haga abstracción de todo lo que me es extraño (*das Fremde*). Dado que mi intencionalidad, incluso la dirigida al extraño, ocurre en la exclusiva propiedad de mi ego, es entonces en ella, en la intencionalidad en tanto mención de mi conciencia lanzada como un rayo a la exterioridad de mi ser, donde deben quedar develados los resortes sintéticos que hacen posible la constitución del Otro en mi subjetividad trascendental. Así la constitución del Otro pasa por un emplazamiento de la conciencia como faro dador de sentido, y en particular, del sentido del Otro. Ahora bien, esta reducción no quiere decir que me quede solo, sino en considerar solamente lo que pasa por el velo de lo propio. Ello no implica tampoco la disolución de

⁴⁵ Ibid, p.121.

⁴⁶ Ibid, p.122.

mi ego sino más bien el reconocimiento de la paradoja de que el Otro se constituye en mí. La reducción a la esfera de lo propio, en lugar de empobrecer la experiencia, la conduce al *cogito* y realiza la vía formulada por la Cuarta Meditación Cartesiana: Una egología que erige al yo como monada.

Ahora bien, al hacer Husserl la *epoye* del ser del mundo al que nos referimos en el capítulo tercero de este trabajo, ¿están comprendidos los Otros? Nada lleva concluir que no estén considerados, pero esta *epoye* de segundo grado se refiere específicamente a los Otros y presupone la suspensión de la tesis general del ser del mundo. Ella implica una abstracción temática de hombres y animales, de toda determinación del mundo fenomenal que remite a Otros en cuanto yo sujetos y de los objetos culturales. La abstracción incluye, en general, a todo espíritu o manifestación espiritual extraña (*Fremdgeistigen*). Y también debe ser excluida la pertenencia del mundo circundante de cada uno de esos Otros. Desaparece con ello también el sentido “objetivo” que pertenece a todo lo mundano, quedando eliminado, en consecuencia, toda referencia a un “nosotros”. De ello se siguen las siguientes consecuencias:

1.- Resulta un estrato unitario y coherente del fenómeno mundo. Una soledad única en su especie, como suele decir Husserl.

2.- Dicho estrato unitario *a priori*, que es la conciencia en tanto *ego cogito-cogitatum*, es esencialmente fundante, esto quiere decir que yo no puedo tener lo extraño como experiencia sin aquel estrato previo fundacional.

3.- Con preeminencia resalta mi esfera de pertenencia no sólo referida a mi conciencia, sino también a mi cuerpo orgánico que vivencio de manera original, al que le atribuyo un campo de sensación a través de mis sentidos (ver como lo visto, sentir como lo sentido, palpar como lo palpado, etc.) y al que gobierno en particular. En la marcha hacia la plenitud de esta esfera de pertenencia del ego y sus vivencias es puesto de manifiesto mi cuerpo orgánico propio como nexos con la naturaleza.

“Si yo reduzco los otros hombre a mi propiedad obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre obtengo mi cuerpo orgánico y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica.”⁴⁷

Así a través de la *epoye* no sólo queda resaltado el fenómeno mundo reducido a mi propiedad (*Mir eignens*) como coherentemente unificado en el horizonte del espacio y el tiempo a partir de mi intencionalidad constituyente, sino además se resalta el dialogo de lo “en mí” y lo “fuera de mí” donde destaca el protagonismo de mi cuerpo, y los sentidos en consecuencia, en la función constitutiva del mundo.

Por medio de mi cuerpo yo me hallo inserto en la naturaleza, en el mundo que se me ofrece como espectáculo. Como dice Merleau Ponty: obtengo de ello una “percepción mundanisante”. El cuerpo propio como nexos con la naturaleza y el mundo constituye entonces el punto cero de mis percepciones en el Espacio y el Tiempo y, como habíamos dicho, me es dado como parte fundamental de mi ser en su mención “soy” y que revela, en virtud de ese nexos, la participación del yo en cuanto hombre en el mundo. En otras palabras, por medio de ese cuerpo mi ego padece la acción del mundo y actúa en él. ¿Pero cuál es la relevancia de todo esto en el prospecto de la pregunta que nos inquieta, la constitución del Otro? Pues bien, que precisamente ese Otro, si hablamos de otro yo tal como lo hemos venido desarrollando, no sólo habla de una expresión psíquica sino también física. Ello permite emplazar el problema adecuadamente, arrancando, por una

⁴⁷ Ibid, p.131.

parte, desde la condición trascendental primera del ego y, por otro lado, del correlato que funge la presencia del Otro a partir de su cuerpo como expresión física en el mundo. En el trasfondo mundano junto a todas las cosas del mundo, con-fundido entre ellas, se encuentra el cuerpo del Otro. Y primeramente como cuerpo físico (*Körper*) entre las cosas que pueblan el mundo lo experimento antes del predicado Otro.

El Otro no nos viene dado inmediatamente en original, como sí mismo con sus vivencias, constituciones de mundo, síntesis judicativas, etc. Si así fuera, sería accesible inmediatamente en su totalidad constituyente como a mi mismo; sería un “yo mismo”. Ello resulta ciertamente impensable. Es allí donde la medianía del cuerpo del Otro juega su rol. La presencia del cuerpo del Otro en el mundo se encuentra con la trascendencia fundamental del ego en el mundo a partir de su cuerpo. Así el cuerpo del Otro, primeramente como cuerpo físico (*Körper*), se ofrece como una experiencia dotada de una esencia eventualmente explicitable que no pertenece a mi esfera de yoicidad y que no obstante, de ser explicitable, sólo en mi subjetividad constituyente puede cobrar sentido y ser verificable. Sólo a partir de mí y mi cuerpo orgánico propio es posible dar cuenta de ese cuerpo precisamente como un cuerpo orgánico otro (*Lieb*). Cuerpo y cuerpo. El uno y el otro en “carne y hueso” como señala Ricoeur. A mi cuerpo dado originalmente comparece un segundo cuerpo como percepción al que se refleja. Un *analogon*. Original enfrentado a un semejante. De mi cuerpo al otro, en la unidad de lo diverso, le asiste un irreflexivo deslizamiento de sentido; es CUERPO. De la representación de un cuerpo físico (*Körper*) en el mundo, apresentamos un cuerpo orgánico en el mundo (*Lieb*). Cuerpo que suministra el fundamento motivante para una exégesis espontánea e inevitable del cual obtiene su sentido. La presentación no se trata de una inferencia, no es un acto de pensamiento ni una síntesis superior de la conciencia. Es una síntesis pasiva de la conciencia en la cual la transferencia de sentido desde el cuerpo físico como cosidad (*Körper*) al cuerpo

48

orgánico otro mencionado (*Lieb*) encuentra por base una similitud, una mimesis que opera como fundamento para una motivación analogizante denominada por Husserl como apareamiento (*Paarung*), a partir de la cual opera la transferencia de sentido referida. A la aprehensión anterior de un objeto, al que le sucede un segundo similar, le opera esta transferencia de sentido analogizante espontánea. Sobre una base de pura pasividad se fundamenta una similitud, aunque sean dados originalmente como manifiestamente distintos entre yo y eso. Dicha operación de la conciencia es prerreflexiva, espontánea y preverbal. Al respecto señala Husserl en el párrafo cincuenta y uno de la Quinta Meditación “El apareamiento, que es el presentarse configurado como par y luego como grupo, es un fenómeno universal de la esfera trascendental. El apareamiento es una forma originaria de aquella síntesis pasiva de la identificación que designamos como asociación. Lo característico de una asociación aparente reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia y sobre esta base de pasividad fundamenta fenomenológicamente una unidad en similitud, configurándose así como par.” Esta forma originaria de síntesis pasiva de identificación también es denominada por Husserl en algunos pasajes como asociación. Así los cuerpos llegan a ser conscientes como diversos y unidad a la vez en un vivo evocarse el uno al otro, donde mi cuerpo orgánico presente en mi esfera de pertenencia de forma original opera como fundamento para realizar el deslizamiento de sentido al cuerpo orgánico otro; 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 cuyo caso extremo es la igualdad.

⁴⁸ Cuerpo orgánico en el sentido de vivo, de “vívido”.

¿Qué ocurre con la psiquis del Otro? ¿Acaso está subordinada a la comparecencia de su cuerpo orgánico? La a-presentación de la psiquis del Otro se da subordinada y entrelazada al cuerpo orgánico del Otro. Es el comportamiento del cuerpo ajeno, el proceder bajo gobierno, las conductas corporales indicativas de sensaciones y de estados anímicos, como el *estar*⁴⁹ colérico, triste, alegre, nostálgico, ensimismado, pensativo, entre otros, **todos los cuales van mentando la existencia de un ego “otro” que son comprensibles a partir de mis propias cogitaciones.**⁵⁰ “El primer contenido determinado tiene que estar formado obviamente por la comprensión de la corporalidad orgánica del Otro y la de su conducta específicamente corporal; o sea, la comprensión de los miembros como manos que funcionan tocando o también empujando, como pies que funcionan andando, como ojos que funcionan viendo, etc. En todo esto, el ego es determinado en primer lugar sólo como gobernado así corporalmente; y él se verifica constantemente de un modo conocido en la medida en que el entero estilo formal de los procesos sensibles que me son manifiestos primordialmente correspondan constantemente a la forma cuyo tipo me es familiar, a partir de mi propio gobernar (más bien *ocupar*⁵¹ espiritualmente) en mi cuerpo orgánico”⁵². Naturalmente, en el lado visual cierta imagen de mi mano que palpa y ve ese movimiento de palpación (...) Todo ello está copertenecientemente dado para mí en co-presencia, y se transfiere luego a la empatía: la mano palpante del Otro, que yo veo, a-presenta para mí la visión solipsista de esta mano y luego todo lo que tiene que pertenecer a ella en co-presencia representada.”⁵³ Esta experiencia nos lleva a establecer que se trata de un cuerpo como el mío que se revela en señales indicativas de sucesos anímicos que se podrían traducir en un sistema de signos y expresiones, un verdadera gramática corporal dirá Husserl⁵⁴. “El cuerpo orgánico extraño al ser experimentado se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su comportamiento cambiante pero siempre concordante; de tal suerte, este comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico, *a-presentándolo*.”⁵⁵ “Los hombres en cuanto miembros del mundo externo están dados originariamente en la medida que son aprehendidos como unidades de cuerpos corpóreos y almas: Los cuerpos que se hallan frente a mí externamente los experimento como otras cosas en *protopresencia*⁵⁶, la interioridad por a-presencia.”⁵⁷ Así el cuerpo orgánico indicaría lo psíquico a-presentándolo a través de una experiencia concordante y plenificante del comportamiento del cuerpo orgánico del Otro. En caso de no ser así, no sería posible su a-presentación o, en su defecto, en caso de no haber síntesis a partir de la unidad de concordancia e identidad en la experiencia del cuerpo orgánico del Otro en su comportamiento o proceder, éste podría ser advertido como pseudo psíquico. En

⁴⁹ El estar como acontecimiento fundamental del cuerpo habitado por el alma. Un espíritu no puede *estar* propiamente en el espacio o en el tiempo sin cuerpo.

⁵⁰ El existir como una construcción detectivesca de la realidad a partir de indicios.

⁵¹ En un sentido casi jurídico, como *tomar dominio*.

⁵² HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., p.157-158.

⁵³ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 207.

⁵⁴ Ibid, pg.208.

⁵⁵ HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., p.151.

⁵⁶ Husserl denomina como protopresencia las vivencias del objeto dado en una presencia primigenia.

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 205.

esta accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible⁵⁸ se funda el carácter de lo extraño en cuanto existente, experiencia que no es plenificante inmediatamente y donde la “cosa” no es dada originariamente por lo que resulta concebible como análogo a mí y a partir de mí. En otras palabras, en mi monada se constituye a-presentativamente otra monada en un curso de asociación constituyente que da cabida al modo otro en un cuerpo físico que cede lugar a la a-presentación de un ego co-existente en el modo de su ser-ahí. La a-presentación presupone, en consecuencia, un origen en la presentación. “Yo capto el hombre como unidad concreta en la experiencia externa a propósito del nexo del alma con el cuerpo físico que lo incorpora a la naturaleza y el orbe del mundo (como orbe espacio-temporal). La a-percepción realizada sobre este nexo indicativo de un horizonte espiritual indeterminado a partir de un horizonte corporal determinado. El cuerpo físico como significante psíquico.”⁵⁹

La a-presentación suministra, sin embargo, la anticipación vacía de una vida extraña; es necesario que esta mención de sentido transferido se confirme por los signos concordantes que le confieren plenitud y status ontológico. Lo que aquí debemos tomar en consideración, entonces, es como se confirma la suposición de una vida extraña. Para ello Husserl se remite a la correspondencia de expresiones, gestos y comportamiento concomitante como confirmación de la anticipación de la vivencia del extraño. A dicha vía Husserl la denomina *concordancia*. A la anticipación del Otro le es concordante su comportamiento. Un recurso

a la evidencia que sigue a la “mención” sui generis del Otro que se ha señalado.⁶⁰ El otro ego, advertido como “gobernado psíquicamente” a partir de sus procesos sensibles, toma como base mi propio gobernar psíquico sobre mi cuerpo orgánico. Nuevamente, a partir de ello, cobra relevancia el cuerpo como sistema de signos. En este sentido el lenguaje, como señala Marie Andrée Ricard, no debe ser restringido al sentido lingüístico sino a toda

forma de comunicación comprometida con el cuerpo.⁶¹ La concordancia como resorte constitutivo permite una accesibilidad a lo primeramente inaccesible. Así, en consecuencia, a la a-presentación le sigue y le concurre, como función constitutiva, el comportamiento concordante del cuerpo físico extraño que indica y confirma lo psíquico.

A los resortes mencionados le sigue un tercer factor concurrente a la constitución del Otro. A través de la *imaginación* Husserl le da cabida, en último término, a la reflexión. Este nuevo elemento se mueve a través de variaciones libres de la conciencia por medio de las cuales se pueden concebir otros lugares, otras perspectivas. Un allá que puede ser operado “como” un acá potencial; a partir de este ahí”, dado por mi cuerpo orgánico como punto cero en el mundo, con la participación de la imaginación co –hago la posición del Otro “como si estuviera allí” imaginando el mundo como se percibe desde su posición con la consecuente ficción de su posible mundo particular constituido. Ella es tributaria del mecanismo de la a-presentación que se nutre no solo de mi experiencia efectiva sino también de la experiencia potencial. Con la ficción libero mi perspectiva y la transfiero a otra perspectiva, sin que por

⁵⁸ El Otro como horizonte infinito.

⁵⁹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 177.

⁶⁰ Dicha concordancia opera como una recuperación de la teoría de los signos utilizada por Husserl en *Investigaciones Lógicas*. El conocimiento transita por índices y significantes que se corresponden con evidencia. Una reminiscencia de la doctrina de la verdad husserliana se desliza a través de ello.

⁶¹ RICARD, Marie-Andrée. “*L’empathie comme expérience charnelle ou expressive d’autrui chez Husserl*”, *Recherches Qualitatives*, Vol 25, Québec, Canada, 2005, p. 89.

ello la vida del Otro devenga jamás en equivalente a la mía como única vida experimentada originariamente. “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. (..) yo puedo cambiar mi posición de tal manera que podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo *podría* ocupar cualquier lugar espacial (...).”⁶²

Así se verifica una progresión que va del sentido vacío al sentido lleno cuando del recurso analogizante, vía presentación, pasando por la concordancia, llegamos hasta el concurso de la imaginación. Con ello se subraya nuevamente la posición de mi “ego” como norma, fundamento y medida para la constitución del Otro y por otra parte se ha intentado respetar la originalidad de la experiencia del Otro que permita una trasgresión de la esfera monádica del ego cogito y la consecuente refutación del solipsismo denunciado. Para ello, nuestro cuerpo vivido desempeña, entonces, un papel decisivo en la forma que aprehendo al Otro, no como cosa sino como subjetividad semejante. Como lo resume felizmente Francisco Varela: “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.”⁶³

A diferencia de la sociología que parte de una colectividad como un hecho; 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 común.

Sobre el mundo, como horizonte predelineado de sentido, el alter ego me comprende a mí y obra sobre mí. Ello implica que éste se trata de un mundo compartido con Otros, “*comunizado*” (*Verge-mein-schaftung*). La constitución del mundo en la conciencia resulta, entonces, en examen ante el Otro. Con ello la presencia de los Otros se sella la condición de objetividad del mundo. Ahora bien, dicha impronta de objetividad impuesta por el Otro opera primeramente como crisis de sentido. El Otro como otro ego a-presenta todo aquello que pertenece a la concreción de ese otro yo, su mundo primordial y su ego. En ello el Otro viene a ser una modificación de mí mismo. El Otro no me deja indiferente, me pone a mí, sujeto tematizante del Otro, en “entredicho”. 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*)⁶⁴. El mundo con los Otros pasa a ofrecer una resistencia, un “pliegue” primitivamente inadvertido para su posible ex –plicitación. Ya no se trata tan sólo de un mero correlato de la conciencia, sino que el mundo es un correlato que pasa a ofrecer una resistencia a su aprehensión y convoca una aprehensión que se juega ante Otros y que puede ser controvertida por

⁶² HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., página 154.

⁶³ VARELA, Francisco. “*El Fenómeno de la vida*”, ed. Dolmen, Santiago, Chile, 2000, páginas 251-252.

⁶⁴ En este posible estar arrojado a la extrañeza del Otro y su mundo lesiona mi constitución de mundo. El Otro corre riesgo, en consecuencia, de ser ignorado como sujeto, y de ser forzado a permanecer en el estatuto primigenio de objeto del cual surgió. En Ideas II, a propósito de la constitución de la naturaleza anímica, Husserl señala que existe la posibilidad de experiencias físicas y de experiencias anímicas. Por lo tanto el Otro oscila en su constitución entre ambas posibilidades. De cierta forma podría afirmarse que la historia de la humanidad es la historia de la lucha entre sujetos y objetos que se resisten a ser objetos y reclaman su estatuto como sujetos.

ellos. Entre el ego constituyente y el Otro habría, en consecuencia, un hiato, una asimetría fundamental. Consecuentemente dicha asimetría se transmite a la constitución de mundos relativos o particulares para mi ego y para el Otro que no serían recíprocos. Entre mi “aquí” y su “allá” se traza una fractura que escinde y distancia mi esfera de experiencia de la suya. ¿Cómo es posible resolver esta distancia? La experiencia mundana del cuerpo del Otro y la identidad entre cuerpo presentado y psiquis apresentada, entre significativo y significado proporciona la clave para ello.

Cuerpo allí para mí y aquí para el Otro no son sólo dos cuerpos. Son dos cuerpos dados y como tales, gracias al mundo del que participan ambos, son dados el uno al otro, aquí y allá, como puntos geográficos distintos en el mismo Espacio y Tiempo. Cada cual descubre el mismo mundo como mismo objeto. “En todo caso, por tanto, en mí mismo en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida experimento el mundo y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética privada, como un mundo externo, intersubjetivamente accesible para cada cual.”⁶⁵ ⁶⁶ Habría entonces un sólo horizonte para una pluralidad de perspectivas, pero que a la vez ofrece una nueva posibilidad sentido en la *empatía*, a través de la cual co-hago la posición de los Otros, me pongo en la posición de los Otros al hacer en abstracto consideración de mi cuerpo que

⁶⁷ está “aquí” como un “allí” y re-ejecutar las vivencias posibles de los Otros . Así el momento de la unidad entre presentación y presentación del Otro también es el recurso para una unidad posible de perspectivas con fundamento (*das Grund*) en un mundo en común. Ante la pérdida de la dictadura posible de un yo, surge la necesidad de conquista de un nuevo hablar como un “*nosotros*” que con su arbitraje ofrezca la posibilidad de una reconciliación con el mundo. Entre mi naturaleza dada primordialmente, como mundo particular, y aquella del Otro apresentada se instaura entonces una coexistencia y una coincidencia posible que habilita un consenso implícito entre dichos mundos particulares. Se abre la posibilidad de un mundo común “consensuado” entre sujetos o *intersubjetivo* a partir de nuestra corporeidad mundana compartida. Así, a partir de esta naturaleza primordial y naturaleza presentificada, la experiencia del Otro y su mundo relativo como lo extraño, cede lugar a una familiaridad en común. A partir de dicho mundo o naturaleza en común, Husserl radica también la solución del problema de la *objetividad* en tanto realidad compartida entre sujetos, es decir, *intersubjetiva*. Intersubjetividad cuya jurisdicción espacial objetiva Husserl extiende, además, a la cuestión temporal.⁶⁸

⁶⁵ HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., p. 123.

⁶⁶ Es importante resaltar que no sólo es posible concebir una pluralidad de monadas, sino que es posible concebirla como una pluralidad implícita o explícitamente comunicada. Esto involucra una pluralidad de monadas que constituye a partir de sí un mundo objetivo y que se especializa y se temporaliza a ella misma en ese mundo. La coexistencia de monadas exige una co-existencia temporal (*zeitlichkeit*) y espacial real –común. Es posible que cada monada tenga un mundo propio (de hecho en la esfera inmanente lo tiene), pero en la esfera trascendental nos se trata de mundos separados en espacio y tiempos distintos, sino comunes a partir del cual sólo caben aspectos distintos de dicho mundo pero no mundos distintos. Como tales (en último termino) pertenecen necesariamente a una única comunidad universal (*allgemeinschaft*). Así un mundo objetivo, un Espacio y un Tiempo en común tiene que ser los fundamentos fenomenológicos para una posible coexistencia de monadas y su reciproca remisión.

⁶⁷ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 210.

⁶⁸ Es necesario dar cuenta, en efecto, de que el Tiempo no puede ser multiplicado, hay un solo Tiempo como hay un solo mundo; el Tiempo intencional, aquel de cada monada cede también lugar a un Tiempo objetivo en tanto Tiempo intersubjetivo. Por lo

Asimismo, a partir de la noción de un mundo en común constituido, se hace comprensible la expresión comunidad. La existencia psíquica traza su correspondencia a una comunidad social como forma de comunidad de existencia en mutuo entendimiento, es decir, lo común posible desde el entendimiento. Un hablar lo mismo. Esta posible interacción de los seres humanos frente al mundo es constituyente del sentido de humanidad. La comunidad intersubjetiva o humanidad es aquella donde mis actos penetran la esfera de percepción del Otro a través de actos específicamente dirigidos a los Otros con un horizonte de sentido y significados que constituyen una comunicación personal como actores de ese entretejido colectivo de hablantes de este mundo compartido. Ello tiene su raíz en el careo que podríamos expresar en el siguiente aforismo: “Porque se puede hablar de algo en común es que se habla”. A partir de este sentido de humanidad como “interactuante” se comprende la posibilidad de actos específicamente personales que tiene el carácter de actos sociales o actos en común. Desde aquí puede hacerse comprensible la esencia de la sociabilidad en el sentido desarrollado por Husserl.

Como se había expuesto, a partir de la misma noción de comunidad intencional, donde la naturaleza objetiva adquiere la condición de correlato en común, Husserl desprende la noción de comunidad con el tenor utilizado por las ciencias sociales. Como se expuso, Husserl había detectado un residuo de simetría desde los puntos de vista de las monadas para intentar trabar un consenso implícito que constituye la base de un mundo recíproco en común. A partir de esta sustracción entre comunidad psíquica y naturaleza relativa se va constituyendo la noción de predicado cultural. La noción *mundo cultural* debemos entenderla aquí como mundo de significaciones humanas a partir de un mundo circundante en común dado. Esta objetividad cultural está limitada en el sentido de ser accesible para cada cual en tanto miembro de ese mundo circundante en común. Dicha comunidad compromete incluso a los objetos que, en tanto referidos a esa comunidad de significaciones, son llamados objetos culturales. Asimismo la expresión personas aparece en el contexto de un horizonte relacional como una comunidad. Se hace comprensible entonces la posibilidad de actos específicamente personales del yo que tienen el carácter de actos sociales, en virtud de los cuales se establece el lenguaje en tanto comunicación personal humana en el horizonte significativo de la comunidad cultural a la que pertenecen. Así, en consecuencia, todo predicado significativo de impronta cultural comprende una validez intersubjetiva que presupone una comunidad en la cual el sujeto particular vive inmerso en un concreto mundo circundante al cual se refiere toda actividad y pasividad y que supone un todo ya constituido. Precisamente este estar inmerso en el mundo circundante construido intersubjetivamente tiene una enorme importancia. Como me aprehendo a mí, condicionado por las remisiones del mundo cultural circundante en el que estoy sumergido, así aprehendo a los demás. “Lo mismo vale en la medida aún más sorprendente respecto de las dependencias en las cuales unas personas se saben dependientes de otras personas, y no meramente de personas singulares, sino de personas-comunidades, instituciones sociales, del Estado, las costumbres, el Derecho, la Iglesia, etc. La aprehensión del hombre como personalidad real está completamente determinada por tales dependencias; (...) en su trato con las cosas y con las personas se preserva a sí mismo y afirma su individualidad.”

⁶⁹ ⁷⁰

Así es posible apreciar cómo, en su rol de persona, la presentación hombre puede ir,

tanto, en el Tiempo objetivo tiene la misma impronta que mundo en común, objetividad, naturaleza en común y realidad intersubjetiva. A un Tiempo primordial del ego, le alterna un Tiempo del Otro presentado y, luego, un tiempo objetivo o tiempo en común.

⁶⁹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 188.

en todo el recorrido del espectro de constitución del Otro, desde lo más primigenio, como es la percepción del cuerpo material como tal, a lo más complejo, como es el establecimiento de enlaces sociales.

Sin embargo, a la puesta en común de la naturaleza objetiva, ante un grupo de monadas en particular a la cual le es dada una naturaleza circundante en común, le es reproducida, nuevamente, el problema colectivo de mundo en común propio y extraño. Al mundo cultural propio se oponen otros mundos culturales. Las culturas, en la constitución de mundo, están orientadas y volcadas a un miembro cero o un ego particular como miembro de la comunidad. Una nueva asimetría resulta introducida. Ello implica que unos y otros constituyen diferentes mundos culturales y que consecuentemente vivan en comunidades culturales separadas. Todo miembro de dicha comunidad puede llegar a una comprensión más profunda, una comprensión que abra el horizonte del pasado y que sea codeterminante al presente mismo, con cierta originalidad que sólo a él le es posible y que le está vedada a un hombre de otra comunidad. Así vemos que el mundo de la cultura está también orientado a un miembro cero. Aquí yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura extraña. No obstante todos los mundos culturales están dados sobre el trasfondo de la naturaleza general en la forma espacio-temporal, lo cual hace posible el acceso posible a otras formaciones culturales a través una especie de empatía; la presentación de la comunidad cultural extraña.⁷¹

Todo ello, y los conceptos desarrollados, solo son posibles a partir de mi ego que dado apodóticamente, experimenta un mundo con Otros en tanto semejantes. La consecuente justificación del mundo objetivo estriba en la justificación de las otras monadas como existentes. No es posible divorciar la concepción de otra monada sino es como implícitamente comunizada a partir del arraigo común al mundo. La pluralidad de monadas que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza, se realiza ella misma en ese mundo. Si bien es cierto, como hemos visto, que las distintas monadas constituyen distintas comunidades a partir de diferentes relaciones de intersubjetividad que tengan a partir de un mundo circundante dado, dichos mundos circundantes son meros aspectos de un único mundo en común que habilita la posibilidad de pensar en una única comunidad universal (*Allgemeinschaft*).⁷²

La Teoría trascendental de la experiencia del extraño no ha sido nada más que la explicitación del sentido “Otros” dados mediante la *epoye* del tipo realizada a partir de la efectuación constitutiva de su experiencia y sentido⁷³. El Otro necesariamente ha debido fundar su realidad efectiva en mi apertura trascendental hacia él, a partir de la intencionalidad de mi ego volcado hacia él y que encuentra su justificación apodóctica, en

⁷⁰ Aquí Husserl desliza una frase candente pues condiciona la posible constitución del Otro a la dependencia de las instituciones sociales o colectivas que edifican la calidad de persona con un determinado sentido o (afirmado negativamente) la condenan. Pero ciertamente le pone en todo caso una cortapisa a la plenamente libre constitución del Otro como él es, lo que guarda una oculta negación del aquel. Esta idea es tomada y desarrollada explícitamente por Heidegger a propósito del concepto de *Das Mann*.

⁷¹ Se alude aquí a la posibilidad de realizar un análisis a partir del mundo de la vida, *Lebenswelt*, camino que desarrollará en la *Crisis* y en los tomos doce y siguientes de la *Husserliana*.

⁷² Aquí se desliza nuevamente una noción que será desarrollada en la *Crisis* a propósito del concepto de Historia en tanto ascenso de la razón a través del despliegue de la humanidad en el Tiempo como sujeto absoluto en la perspectiva de la realización de la razón como tarea infinita.

⁷³ En la teoría de la empatía o de la presentación del Otro ¿No habría acaso una metafísica inconfesada tomada de Leibniz a partir del cual se da un salto especulativo a una objetividad y a los Otros?

definitiva, en mi experiencia trascendental de aquel. No pudiendo ser dado *originaliter*, la Similitud, Apareamiento y Presentación, unidas a la síntesis concordante de la experiencia y el concurso de la imaginación, es el itinerario que sigue la conciencia para lograr una cumplida constitución del Otro. Dicho camino revelará también la posibilidad de constituir un mundo en común o intersubjetivo a partir de los mundos particulares y la habilitación del concepto de objetividad en clave husserliana con el consecuente desarrollo de las nociones cultura, lenguaje y objetos culturales. Todo ello remite a un explicitación del Otro a partir de mi conciencia intencional dadora de sentido y no en una trascendencia del

Otro ingenuamente aceptada⁷⁴. Gracias a la *epoye* como *solus ipse* se han revelado los recursos intencionales constituyentes y el “sentido pleno y propio del idealismo fenomenológico- trascendental.”⁷⁵

“Hemos así logrado aclarar la constitución de todo lo que le es extraño al ego a partir de las fuentes de su esencialidad propia. Como resultado obtuvimos la unidad universal de la constitución total que se cumple en mi propio ego cuyo correlato es el mundo existente para mí. (...) y esta constitución es ella misma un *a priori*.”⁷⁶

⁷⁴ De esto se deduce que para llegar al Otro es necesario explicitarse primeramente a uno mismo. “Conócete a ti mismo y conocerás al Otro” no es una frase exenta de polémica.

⁷⁵ HUSSERL, Edmund. “*Meditaciones Cartesianas*”, op.cit., p 195.

⁷⁶ Ibid, p. 178.

Capítulo VI: Problemas que ofrece la teoría trascendental de la experiencia del extraño o teoría de la empatía en el pensamiento de Edmund Husserl

a.- Sobre la noción de “constitución” en Husserl

Una de las inquietudes que saltan inmediatamente a la vista con la teoría de la constitución del Otro en Husserl, es el recurso a una conciencia especulativa que a partir de sí y en sí aspira a constituir al Otro. Un constituir que no es pasivo, que no es una acogida del ser del Otro como dado, sino que es “productivo”, “generativo”, creador o *poietico* del ser del Otro en la conciencia del ego cogito. Ello suscita nuestra primera inquietud: la de saber en que sentido se emplea la noción “constituir” a propósito del desarrollo formal del problema del Otro en la Quinta Meditación Cartesiana en relación con los demás textos de Husserl, e identificar así si el uso empleado del verbo sustenta la acusación de solipsismo e idealismo especulativo que habría en la resolución husserliana del problema del Otro. El asunto cobra particular interés considerando que el verbo sustantivado “constitución” y el verbo “constituir” es de uso transversal y fundamental para toda la filosofía husserliana. Asimismo el asunto cobra importancia adicional ya que Husserl, al establecer la esfera de la subjetividad trascendental como fundamento apodíctico para todo conocimiento posible, compromete, en la acepción que le asigne al rol constituyente de la subjetividad trascendental, una determinación ontológica, un nivel de compromiso con el idealismo e incluso la viabilidad de la totalidad de la empresa husserliana.

Sorprendentemente, para un genio sistemático y científico como el de Husserl, la locución “constitución” y “constituir”, a pesar de ser uno de los conceptos operatorios de su fenomenología, no tiene un uso terminológico preciso y distinto del lenguaje ordinario. Husserl mantiene, en consecuencia, un uso ambiguo de los términos a lo largo de toda su obra. Como bien lo señala Eugen Fink: “Pero, ¿Qué es constitución? ¿Dónde se define? Constitución, literalmente, quiere decir “poner junto” y puede entenderse evidentemente de diversas maneras: Puede significar poner en orden, producir y dar el sentido de objeto a las cosas. En Husserl todas estas significaciones se mezclan cuando emplea el concepto de constitución en un sentido ingenuo y luego lo remite a un sentido nuevo, trascendental. Lo mismo vale para el concepto de producción. La vida de la subjetividad es caracterizada como productora. El ente viene siendo el resultado de producciones subjetivas. Las cosas son índices para la producción intencional. Tienen una relación necesaria con la subjetividad. No existen por si mismas. ¿Pero como llevan las cosas a su existencia ¿Puede significar también edificar o realizar?”⁷⁷ En el mismo sentido se pronuncia Roman Ingarden al señalar que: “Husserl a pesar de utilizar profusamente la palabra *constitución* no la

⁷⁷ FINK, Eugen. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Los conceptos operatorios de la Fenomenología”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 203.

toma de la tradición. El concepto general de constitución permanece indeterminado.”⁷⁸ No obstante debemos admitir que se trata de un concepto que adquiere una relevancia específica en la obra husserliana y cuya determinación compromete una interpretación exitosa de la obra husserliana.

En *Investigaciones Lógicas* la función constituyente de la conciencia está claramente referida a la función dadora de sentido de la conciencia. Los entes son acogidos en la conciencia que opera, a su vez, como un referente de sentido para los entes. Una conciencia dadora de sentido. Así en *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Husserl se refiere a la constitución del objeto como “dado en ciertos actos y nos es dado en ellos de la misma manera en la significación que lo mienta.”⁷⁹ Los mismos términos son mantenidos en el Volumen II de las *Investigaciones Lógicas* al señalar Husserl: “No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar fenómeno no sólo a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto (...) sino también al objeto aparente en cuanto tal. (...) Es ya referencia del objeto fenoménico al sujeto fenoménico, al yo como persona empírica, que es naturalmente distinta de la inferencia del contenido de conciencia, en nuestro sentido de vivencia, a la conciencia en el sentido de unidad de los contenidos de conciencia (...) Una nueva referencia es la referencia objetivadora que establecemos entre la compleción de sensaciones vividas en el fenómeno y el objeto aparente; como cuando decimos que en el acto de aparecer es vivida la compleción de las sensaciones, pero es a la vez “aprehendida” “apercibida” de cierto modo y que en este carácter fenomenológico de la aprehensión animadora de las sensaciones, consiste en lo que llamamos el aparecer del objeto.”⁸⁰ Más adelante expresa: “(...) en el juicio yo soy la evidencia *que* pende de cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo y que no está definido con rigor conceptual. Si preguntamos ahora que sea lo que puede entrar en este núcleo conceptualmente impreciso y por ende inefable, que sea lo que constituya en cada caso, con seguridad evidente lo dado en el yo empírico (...) No solo es evidente el yo soy sino incontables juicios en la forma yo percibo esto aquello, siempre que en ellos yo no suponga meramente sino que esté seguro, con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado, siempre que yo *aprehenda* la cosa misma como es.”⁸¹ Y asimismo lo refrenda en algunos pasajes más adelante: “El núcleo fenomenológico del yo empírico está formado por actos que le *traen* a la conciencia el objeto (...)”⁸² Y por último lo que señala más adelante a propósito de la teoría de las imágenes: “Hay que aprender a ver con intelección que en todos los casos se necesita alguna “constitución” del objeto de la representación para la conciencia y en la conciencia (...) y que, por tanto, un objeto no está representado para la conciencia porque haya simplemente en la conciencia un “contenido” cualquiera semejante a la cosa trascendente, sino porque toda referencia de la conciencia a su objeto está encerrada en la esencia fenomenológica de la conciencia misma y sólo en ella puede estar en principio encerrada y esto en cuanto *referencia a una cosa trascendente*.”⁸³

⁷⁸ INGARDEN, Roman. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 215.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. “*Investigaciones Lógicas*”, Tomo I, Ed. Alianza, Madrid, España, 2001, página 252.

⁸⁰ HUSSERL, Edmund. “*Investigaciones Lógicas*”, Tomo II, op.cit., página 478.

⁸¹ Ibid, p. 482.

⁸² Ibid, p. 486.

⁸³ Ibid, p. 528.

Asimismo ese tenor se mantiene incluso en los primeros pasajes de *Ideas I* donde se señala que “el objeto intencional no es sólo en general objeto de la conciencia, presente a la mirada del espíritu que está dirigido a él, sino que el objeto es *aprehendido, advertido*.”⁸⁴

En el mismo sentido en un pasaje posterior: “Es pues un error creer que la percepción no se acerca a la cosa misma.”⁸⁵ Y asimismo: “La percepción (...) aprehende *un ello mismo* en su presencia, en persona.”⁸⁶ Así al comienzo de la obra husserliana constitución significaba la clarificación de la estructura de sentido de la vida consciente por un “acoger”, un “aprehender” o “advertir” lo que se manifiesta en ella en tanto fenómeno.

Sin embargo, como lo afirma el Shinji Hamazu, “de manera imprevista me parece a mí, la idea de constitución, relacionada a una explicitación del sentido del Ser, pasa a una fundación de la estructura del Ser en la subjetividad trascendental; ha cambiado desde una explicación a una creación.”⁸⁷ Pero, ¿qué tan imprevisto puede resultar ese giro husserliano? Existen dos indicios que explican el cambio en la noción de constitución que también pueden ser diagnosticados como momentos o giros en la fenomenología husserliana.

Primero la introducción de la *epoye* como resorte de análisis metodológico concentra la mirada en el análisis de la legalidad constituyente de la conciencia y, a su vez, de la realidad y sus distintos fenómenos en la conciencia. Al efectuar la puesta en paréntesis del ser del mundo a través de la *epoye*, lo que hace Husserl es enfocarse en una conciencia inmanente, en un ego puro que resalta la participación de la conciencia en la génesis de la realidad en la conciencia y sus fenómenos. Esta opinión es compartida por Leslie Beck que en el Coloquio de Royaumont resalta la relación entre *epoye* y la mutación de sentido del concepto de constitución.⁸⁸ Así por ejemplo en el mismo texto de *Ideas I* ya es posible comprobar un giro en la noción de constitución después de la *epoye*: “La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado ordenes fácticos de vivencias de conciencia de ciertas formas sujetas a *reglas* señaladas en las que se *constituye*, como correlato intencional, un *mundo morfológicamente ordenado*.”⁸⁹ Y luego señala: “De nuestras consideraciones podemos sacar la tesis eidéticamente válida y evidente (a propósito de la corriente unitaria de las vivencias como idea) de que ninguna vivencia concreta puede pasar por independiente en sentido plenario. Todas ellas están “menesterosas de complemento” por parte de un complejo no arbitrario sino forzosamente determinado en su índole y forma (...).”⁹⁰⁹¹ Luego se refiere específicamente al problema de la constitución en el parágrafo

⁸⁴ HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”, Libro Primero, op.cit., p. 84.

⁸⁵ Ibid, p. 97.

⁸⁶ Ibid, p. 99.

⁸⁷ HAMAZU, Shinji. “*Identity and Alterity: Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity*”, Disponible World Wide Web: <<http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs/PEACE/papers/ShinjiHAMAUZU.pdf>>, p.5.

⁸⁸ BECK, Leslie. “*Coloquio de Royaumont*”. Discusión a la ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Edmund Husserl”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 317.

⁸⁹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 133.

⁹⁰ Ibid, p. 197.

⁹¹ Hay que considerar que el parágrafo anterior estaba referido al Tiempo, la conciencia del Tiempo y el horizonte de vivencias. Según ello queda destacado que las modalidades de la conciencia determina el resultado de las vivencias en tanto percepciones.

número ochenta y seis titulado “Los Problemas funcionales”: “Pero los problemas mayores de todos son los problemas funcionales o los de la “constitución de objetividades en la conciencia”. Conciernen a la forma en que, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, la *noesis*, animando lo material y entretejiéndose en continuos y síntesis múltiplemente unitarios. (...) es de un cabo a otro “conciencia” fruto de toda razón y sin razón, de toda ley e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor (...).”⁹²

Ahora bien, la segunda razón la expone Walter Biemel en el coloquio de Royaumont al señalar que a propósito del desarrollo del texto de las *Dingvorlesung* de 1907, Husserl se encuentra por primera vez con la necesidad desarrollar la *epoye* que aquí por primera vez se extiende a la constitución de la cosa. Ello coincide con el desarrollo llevado a cabo de la noción del tiempo en el escrito *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de 1904/1905. En dicho desarrollo Husserl se concentra en el análisis del Tiempo inmanente de la conciencia. En el análisis en cuestión descubrirá que el Tiempo no sólo es el sustrato de pasividad de la conciencia que hace posible a la misma conciencia y todo fenómeno en la conciencia, sino que además el funcionamiento de la intencionalidad misma esta perfectamente articulada con el ordenamiento del Tiempo de tal manera que presente, pasado y futuro son expresiones de la intencionalidad y su movimiento que puede operar como inflexión activa sobre un presente constituyendo un ahora que deslinda en el futuro y el pasado inmediato que Husserl denomina retención y protensión, respectivamente, y que permiten la posibilidad y persistencia de un presente, que no es otra cosa que la actualidad de dicha intencionalidad. En Husserl el descubrimiento de que toda la estructura del Tiempo inmanente tiene una correspondencia exacta con la intencionalidad va a provocar una honda impresión y va a repercutir en la lectura de la conciencia constituyente de los objetos a la luz de las leyes estructurales del Tiempo, con lo cual el rol de la subjetividad se ve fuertemente reforzado. Como señala Van Peursen: “El Tiempo permite la constitución de fenómenos como tales, pero implica entonces una creación fundamental que escapa a los conceptos. Este núcleo poco accesible del pensamiento husserliano representa su idealismo. No se trata simplemente de una creación del mundo y sus objetos por un sujeto absoluto. La operación intencional se efectúa en el horizonte del Tiempo.”⁹³ Por su parte Ricoeur ha advertido aquí un punto de inflexión de la fenomenología husserliana al señalar que: “La interpretación de la presencia como presente hace depositar sobre la teoría de la temporalidad la totalidad del peso de los problemas de la constitución.”⁹⁴ Además, y a propósito del desarrollo de la noción del Tiempo, Husserl se adentrará, en el contexto de la realidad natural y anímica en *Ideas II*, en las nociones de protensión, imaginación y presentación. Todas ellas son formas de participación activa de la conciencia en la constitución de las cosas. La conciencia se anticipa para ir más allá de lo dado para formar una unidad en la conciencia. El clásico ejemplo de que nunca tenemos una figura espacial dada en todos sus escorzos a la vez implica y compromete a la conciencia en una función activa que, a partir de los escorzos dados, presenta sus otros lados. Ello revela un ahondamiento en la concepción de la función creativa de la conciencia

⁹² HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 207.

⁹³ VAN PEURSEN, C.A. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “La noción de tiempo y ego trascendental en Husserl.” Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 197. ¹⁸ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 47.

⁹⁴ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 194.

en la constitución del objeto. Lo anterior es confirmado por Eugen Fink que señala al efecto: “Igualmente el rol constitutivo de la imaginación y la constitución del Tiempo en Husserl apunta en este sentido. La interpretación que acuerda a la intencionalidad una producción de ser y toma las intuiciones como residuos para la función constitutiva corresponde a la perspectiva “trascendental idealista” a la que se acerca en sus últimos años.”⁹⁵

Así, como señala Biemel,⁹⁶ la conciencia comienza a ser considerada el constituyente tras toda constitución. Husserl decide adentrarse entonces en la *ipso* constitución. Ello se refleja bien en la carta del 5 y 6 de Julio de 1911 enviada a Dilthey en la época en que Husserl ya pensaba en el desarrollo del método fenomenológico propiamente tal con miras a la publicación de *Ideas I* dos años más tarde: “Creo que por detrás de los problemas del Ser entendidos de manera completa, es decir incluyendo igualmente la “constitución” del Ser en la conciencia, no puede haber otro problema que tenga significación (...) Hablar de un Ser que estaría detrás y sería incognoscible es por principio absurdo.”^{97 98} Ello se corresponde con una nota en el diario de Husserl, con fecha 25 de Octubre de 1906, donde revela la necesidad de una crítica de la razón.⁹⁹ Marca con ello un mayor interés por Kant que irá creciendo con el tiempo y coincide con el uso de la noción constitutiva de la conciencia en un sentido más activo. En efecto, en esta época Husserl habría mantenido una correspondencia con Natorp, de la escuela de Marburgo, que marcaría este giro en su filosofía.¹⁰⁰ De alguna manera la advertencia kantiana acerca de una disyuntiva entre idealismo y realismo, que debe ser resuelta en uno u otro sentido, comienza a preocupar al espíritu de Husserl.¹⁰¹

Así a partir de esta época y de manera creciente, como indica el profesor Hamazu¹⁰², se va a observar un cambio en el uso del verbo *aufbauen* (constituir) desde la forma pasiva señalada, pasando por una forma reflexiva, *sich konstituieren*, hasta una forma activa con la consecuente introducción del verbo *sich bilden* (auto-constituir o constituir a si mismo). El uso reflexivo del verbo va a encontrar expresión en *Ideas II y III* y el uso activo a su vez en el desarrollo posterior a dichos textos. Así mientras en el primer Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, anterior a la *epoye*, la conciencia dadora de sentido y significado representa una clara expresión de un Husserl más hermenéutico, el Husserl de fines del años 1920-1930 se acerca a un progresivo idealismo. Ello es confirmado por

⁹⁵ FINK, Eugen. “*Coloquio de Royaumont*”. Discusión posterior a la Ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 320.

⁹⁶

⁹⁷ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 47.

⁹⁸ Esta cita adelanta de cierto modo la resistencia a pensar la fenomenología como método para una ontología y la distancia y problemas que ello conlleva con Heidegger y, por cierto, para con la constitución del Otro.

⁹⁹ DE WAELHENS, A. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Sobre la idea de la fenomenología”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 131.

¹⁰⁰ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 28.

¹⁰¹ Hay que recordar que el mismo Kant, en la “deducción trascendental de los conceptos del entendimiento” a propósito de la condición de posibilidad de aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia, se plantea el problema sobre que condiciones deben ser cumplidas por los contenidos de apariencias para ser dados como objetos.

¹⁰²

HAMAZU, Shinji. “*Identity and Alterity: Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity*”, op. cit., p.5.

Roman Ingarden, que no obstante a la sazón advierte: “La cuestión se vuelve a plantear, a la de saber que acción efectiva hay que acordar a la intencionalidad de la conciencia pura y en que sentido y en que medida esa intencionalidad es, según Husserl, “productora de ser”. Husserl nunca se expresó de manera definitiva y segura sobre este punto y a lo largo de su vida dudo de la decisión a tomar. Si bien tendió cada vez más a reconocer a la intencionalidad de la conciencia rol productor de ser.”¹⁰³ Paradójicamente en la noción de mundo de vida, *Lebenswelt*, a propósito del escrito póstumo de la *Crisis*, que fue como bien dijimos desarrollado en los últimos años de vida de Husserl, es posible encontrar la noción de mundo como correlato y forma de relación fundamental de la conciencia con el ser del mundo, operando una recuperación de la noción de constitución en el sentido pasivo que había inaugurado el primer Husserl: “Cualquier cosa que experimentamos, con la que tratamos habitualmente (...) se da a sí misma, advirtámoslo o no, como cosa en el mundo en el respectivo campo perceptual.”¹⁰⁴ Así, paradójicamente, como opera el método fenomenológico, a través de un movimiento pendular que va desde la intuición y sus modos (*noema*) hasta remontar a la conciencia intencional y su estructura dadora de sentido (*noesis*) y volver a descender sucesivamente, así la obra del mismo Husserl sigue el mismo sentido pudiendo advertirse un primer Husserl más intuicionista que asciende a la subjetividad con un creciente sentido idealista como expresión de un segundo Husserl, para volver a descender al final de su vida y recuperar el sentido intuicionista como habilitación del mundo trascendente del *Lebenswelt* como sustrato fundamental de la conciencia. A raíz de ello Walter Biemel señala que “durante su vida Husserl experimentó una gran dificultad para constituir en sistema la enorme cantidad de enfoques y materiales que acumulaba.”¹⁰⁵ En efecto, en el prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas*, de 1916, Husserl expresamente señala su distancia y desacuerdo con una serie de conclusiones y pasajes de las *Investigaciones Lógicas* al punto que se ve forzado a introducir un apéndice al final del segundo volumen y expresamente advertir que “Como se comprende, la ampliación del horizonte explorado del conocimiento, el conocimiento más profundo de las modificaciones intencionales, relacionadas unas con otras en forma tan complicada y de la estructuras de la conciencia enlazada hicieron cambiar algunas concepciones adquiridas (...). Me decidí, pues, primero a esbozar las *Ideas*, que habían de ofrecer una representación general aunque rica en contenido de la nueva fenomenología (...). Después deberían reeditarse las *Investigaciones Lógicas* corregidas en forma ajustada lo más posible al punto de vista de las *Ideas* (...) La ejecución de la primera parte del plan fue relativamente fácil (...). Mucho mayor era, empero, la dificultad de realizar mi segundo propósito. El conocedor comprenderá, desde luego, la imposibilidad de elevar la antigua obra al nivel de las *Ideas*. Ello significaría una completa refundición de la obra (...).”¹⁰⁶ A raíz de ello Walter Biemel comenta que “raras veces se ha dado el esfuerzo de seguir el hilo conductor de la obra husserliana, de captar su pensamiento en su misma constitución, de considerar su coherencia interna y ponerla a prueba. Es así como (Husserl) vió con malos ojos que después de 1920 nos dedicáramos a interpretar *Investigaciones Lógicas*. Esa obra pertenecía para él a un pasado terminado, por sus obras se da el fenómeno

¹⁰³ INGARDEN, Roman. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, op.cit., p. 228.

¹⁰⁴ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, Ed. Crítica, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, España, 1990, p. 262.

¹⁰⁵ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 54.

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. “*Investigaciones Lógicas*”, Tomo I, op.cit., páginas 25-26.

sorprendente del autor interpretando su obra y justificándolo a la luz de su desarrollo actual.”¹⁰⁷ Esos “malos ojos” de los que habla Biemel ciertamente se ven confirmados por Husserl en un pasaje de la *Crisis* donde señala: “A este respecto reconocemos que es una ingenuidad quedarse parados antropológico-mundánamente en la correlación sujeto-objeto y malinterpretar las mostraciones fenomenológicas de mis primeros escritos como mostración de esta correlación. Esto significa estar ciego precisamente frente a los grandes problemas de esta paradoja: que el hombre, y en la mancomunicación, la humanidad, es subjetividad para el mundo y, al mismo tiempo, tiene que ser en él de manera objetivo mundana.”¹⁰⁸ Como fuere, al admitir el mismo Husserl la falta de unidad sistemática en su obra avala la tesis de la condición bifronte de la fenomenología husserliana y la dualidad de almas que es posible encontrar en ella. En la carta enviada a Ingarden al final de su vida Husserl expresa con sinceridad esta frustración al señalar que “Es realmente una desgracia que yo haya llegado tan tarde a estar en condiciones de emprender la exposición en forma sistemática de lo que tengo que llamar fenomenología trascendental.”¹⁰⁹

Pero no perdamos nuestro hilo central de desarrollo. Como decíamos, en el movimiento ascendente descrito en la obra husserliana hacia 1931 se engendra la publicación de las *Meditaciones Cartesianas* a propósito de las conferencias dictadas por Husserl en París. En ella es manifiesto el momento idealista por el cual atraviesa la obra husserliana con la consecuente comprensión del rol constituyente de la conciencia como “creadora”. Las *Meditaciones Cartesianas*, como su nombre lo indica, se proponen examinar la posibilidad de establecer un fundamento apodíctico para las ciencias a partir del *cogito* cartesiano. En dicho ejercicio Husserl llega tempranamente a la conclusión de que el *ego cogito* debe ser radicalizado frente a la comodidad del argumento de la *res extensa* introducido por Descartes para acreditar el ser del mundo. La grandeza de Descartes, según Husserl, es el haber realizado el proyecto de la filosofía como ciencia que a la vez operará como fundamento para las ciencias. Pero Descartes traiciona su radicalismo al tomar el *ego cogito* como primer anillo de una cadena deductiva que va de la *res cogitans* a la *res extensa* avalada por el argumento que acredita la existencia de Dios. En dicho gesto queda comprometido un dilema entre una filosofía donde la subjetividad es polo de referencia de todo lo expresable y donde, a la vez, Dios es polo de referencia de todo lo existente. La razón introductoria de las *Meditaciones Cartesianas* es entonces destruir este sentido original del cartesianismo que lo lleva a la noción de infinito. La fenomenología trascendental, en consecuencia, asume con coraje las enormes dificultades que iremos a ensayar de una filosofía que se concentra en ser una egología y no en una ontología, de una filosofía donde el Ser no es aquello que da peso de realidad al objeto más sobre todo que dicha realidad se funda en el *ego cogito* en tanto realidad que es mentada por la conciencia. Así el ejercicio de las *Meditaciones Cartesianas* parte por hacer del *ego cogito* el principio real, el punto de partida real de la filosofía con el propósito fundacional absoluto para las ciencias. La primera evidencia del *ego cogito* subordinará a él la presencia del mundo. La introducción de la *epoye* viene a fortalecer y a justificar, en consecuencia, la existencia del mundo en y para mi conciencia, lo que repercute en el hundimiento de un posible suelo ontológico como fundamento para el conocimiento. La *epoye* de las *Meditaciones Cartesianas*, en este sentido, no es un mero poner entre paréntesis sino la expresión del mundo con todas sus modalidades como fenómeno y, en tanto fenómeno, en y para la conciencia. Dicho de otro

¹⁰⁷ BIEMEL, Walter. “Coloquio de Royaumont”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 36.

¹⁰⁸ HUSSERL, Edmund. “La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental”, op.cit., p. 273.

¹⁰⁹ HUSSERL, Edmund. “Husserliana” Band I, Martinus Nijhoff, (edición de Strasser), Den Haag, Nederlanden, 1950, p. XXVII.

modo, la *epoye* no pretende aflojar un lazo ontológico para asegurarlo mejor, sino en disipar sin retorno la ilusión realista del en sí. De esta manera, la empresa de las *Meditaciones Cartesianas* es una empresa epistemológica. Y dicha preocupación epistemológica no está entrelazada a otra preocupación que la sobrepase. “Yo no puedo actuar y portar el juzgamiento de valor en un mundo otro que aquel que encuentra en mi mismo y obtiene de mi su sentido y validez.”¹¹⁰ Así la cuestión ontológica se desliza indirectamente a propósito de la cuestión epistemológica.

En lo particular, en la Segunda Meditación Cartesiana hay un desplazamiento del centro de gravedad de la evidencia trascendental del “*ego cogito-cogitatum*” a una exégesis destinada a la elucidación de las cogitaciones múltiples de la que es capaz este ego. El ego es el polo de todas las cogitaciones y todas ellas resultan integradas a este ego. Así la fenomenología será un análisis de doble título distinguiéndose a título de una *cogitatio* y a título de un *cogitatum*. Así la vida del ego no es un estallido anárquico sino una guía que responde a la unidad del ego como fuente de existencia, orden y sentido del mundo.

En la Tercera Meditación Cartesiana se examina la situación de la evidencia en el idealismo fenomenológico. La evidencia, según Husserl, es la presencia de la cosa misma en original (por oposición a una presentificación, souvenir, retrato, imagen, símbolo, signo o concepto, por ejemplo). Es la presencia, como señala Ricoeur “en carne y hueso”.¹¹¹ Evidencia o *selbstgegenheit* que Husserl llama originaria. Ahora bien, si el objeto está constituido por perfiles y perspectivas, algunas invisibles, ¿Qué es lo originario? ¿Cómo la unidad del objeto puede ser otra cosa que una unidad producida? La noción de presencia en carne y hueso parece introducir un factor disparatado, un en sí del objeto que llena un vacío. Una interpretación idealista, en este caso, del “sentido” mina la posibilidad de un sí mismo de la cosa. Es necesario tener en consideración que la fenomenología de Husserl es trabajada por dos exigencias que esta meditación tiende a armonizar. De un lado, una exigencia idealista que se expresa en el tema de la constitución y que no más que un proceso de verificación cotidiana del curso de la conciencia, un hacer de la conciencia, y, por otro lado, una exigencia intuicionista primera a la reducción fenomenológica que se expresa en el aforismo “*zu den Sachen Selbst!*” y que determina la obra del conocimiento hacia un acoger la cosa misma que se da. Así la unidad de sentido es de una parte presumida por la obra de la conciencia anticipante y de la otra parte confirmada por la sanción aparente. Esta interpretación moderada de la fenomenología husserliana es sacrificada por el idealismo acentuado de las *Meditaciones Cartesianas* que termina subordinando la evidencia a un idealismo trascendental. “Toda justificación procede de la evidencia que encuentra su fuente en esta subjetividad trascendental. Es en esta síntesis donde ella encuentra su fundamento trascendental último.”¹¹² Este giro en la teoría de la evidencia es decisivo. Toda tentación de identificar la intencionalidad con un contacto con el Ser es descartada, la evidencia se reintegra en mí como un momento de mi monada. Así resulta ajustada la evidencia a la exigencia de una egología. Esta tiende a desmitificar el aspecto absoluto del Ser. En consecuencia, la noción de una síntesis de una presencia total no es más que una idea. A este precio la teoría de la evidencia entra en una egología. La importancia futura de la Quinta Meditación Cartesiana se anuncia, por lo tanto, de una manera considerable porque si la evidencia no nos hace salir de nosotros mismos no habrá propiamente alteridad en todo el sentido del término. La Cuarta Meditación Cartesiana no hace una exégesis del ego a partir de la *cogitatio*, sino que vuelve la mirada sobre el ego. El ego es el polo

¹¹⁰ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 168.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 242.

¹¹² RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 183.

idéntico en la multiplicidad de actos, en las diversas *cogitaciones*, es correlato de todas las *cogitaciones* múltiples. Así en este aparatado el ego no se muestra sólo como polo de referencia más como sustrato de propiedades permanentes. El yo tiene en sus variaciones propiedades permanentes a mismo título que ante la variación de una cosa como ante la variación de circunstancias, de tal forma que opera de forma fija determinado por el hábito. Una verdadera colección de tomas de posición.

Así las tres primeras meditaciones desarrollan la idea de que el sentido del ente se obtiene en y para la subjetividad trascendental, mientras que la Cuarta Meditación Cartesiana se ocupa de la constitución del ego mismo. En ese gesto filosófico, en tanto que interpretación idealista de su fenomenología, Husserl aborda el tema de la constitución del Otro con la pretensión de reducir toda alteridad a la vida monádica del ego. La decisión de abordar el problema de la alteridad en un momento de pronunciado idealismo conlleva que el intento de Husserl, de dar cuenta de la constitución trascendental de la intersubjetividad en término de operaciones de la conciencia trascendental, conlleve el fracaso de la teoría de la empatía.

En efecto, la teoría trascendental de la experiencia del extraño arranca con la irrupción de la objeción del solipsismo. Esta objeción es la que denuncia el sentido común: No procede reducir a los Otros a la presentación que tengamos de ellos. Esta objeción, dice Ricoeur, debe ser reconocida como una aporía de partida por la fenomenología. ¿Por qué dudar del ser de los Otros que nos son dados fácticamente como *alter ego* desde nuestro primer momento en este mundo? Esto es consecuencia de alguna manera del solipsismo fenomenológico desarrollado en las *Meditaciones Cartesianas* que alcanza su punto más álgido en la Cuarta Meditación Cartesiana. Ello implica obligar a la fenomenología trascendental, que no puede realizar ninguna descripción, ninguna explicitación, ninguna constitución sin un objeto que sirva de guía de la experiencia trascendental. En este caso la paradoja es pretender que no sea la experiencia del Otro la guía trascendental, sino el cuerpo del Otro, y aún antes que ello, cuerpo que comparece primeramente como cosa en el mundo a la conciencia. Ello obliga a recurrir al resorte de una segunda *epoye* de lo ajeno que ya hemos descrito en capítulos anteriores de este trabajo. Sin embargo, dicha misma *epoye* ostenta una serie de dificultades.

En efecto, en dicha *epoye* puede advertirse una petición de principios, pues se hace abstracción de una determinación de lo ajeno que no obstante ya esta impreso en el cogito como determinación o característica precisamente de lo ajeno cuya constitución se busca establecer. En palabras sencillas, la respuesta está planteada en la misma pregunta. Asimismo, siguiendo a Alfred Shütz y su intervención en Royaumont, la *epoye* encuentra un contrasentido al pretender hacer una *epoye* de lo ajeno y, por otro lado, se le conserva en la esfera de pertenencia como base de su análisis. Ello se hace extensivo al mecanismo de la concordancia en la constitución del Otro. ¡Cómo es posible el recurso a la concordancia si en la *epoye* se ha hecho abstracción de toda experiencia de subjetividad ajena a partir de la cual se pretende atribuir una concordancia posible entre manifestaciones corporales y psiquis! Ello confirma el fracaso de la segunda *epoye* metodológica ya que no se lleva a cabo ni puede ser llevada a cabo con la radicalidad anunciada. Sorprende que Husserl insista en esta segunda *epoye* no obstante las evidentes falencias metodológicas que conlleva. En dicho sentido, razonando en el mismo horizonte que Varela, el recurso a la *epoye* constituye además la llamada *falacia de la excavación* en tanto viene a deformar a través de una ficción precisamente la experiencia de la alteridad que se intenta dilucidar. Agreguemos a ello que la concordancia presupone tipos de normalidad de comportamiento del Otro que solo pueden encontrar su fundamento en las acciones y correlaciones

funcionales de la subjetividad ajena que debieron haber sido eliminadas por la *epoye*. Con ello la noción de la *epoye* o el recurso a la concordancia necesariamente falla.

Luego el programa de la Quinta Meditación Cartesiana avanza para poner su mirada sobre el cuerpo propio que servirá de base para una cadena de significaciones que llevará del *ego proprio* al *alter ego*. A partir de la segunda reducción se ha buscado obtener este cuerpo propio como nexa primordial con la naturaleza a partir de la cual operar una transferencia de sentido que vaya de mi cuerpo a la otredad presente en mi esfera de percepción como cuerpo ajeno en base a la unidad sobre lo diverso, que es el recurso de la analogía como expresión de una síntesis de la pasividad de la conciencia. Sin embargo, ello es objetable. Primero la experiencia del cuerpo propio, de la carne como propia no es una realidad, una constatación inmediata. Reconocemos en efecto, que es fuente de una abstracción al confrontarlo con un cuerpo ajeno. El cuerpo es primeramente el cuerpo, soy cuerpo antes de atribuírmelo como “mío” por oposición al cuerpo ajeno. Por lo tanto, donde se busca una experiencia inmediata de lo propio hay más bien una exégesis que permanece tributaria de una abstracción en la que ha tomado rol activo lo ajeno en su definición aún antes de su “debida” constitución. A mayor abundamiento, Husserl presupone una semejanza entre el cuerpo ajeno, percibido exteriormente, y el cuerpo propio, percibido interiormente por medio de cinestesis (sensaciones de movimiento muscular), cenestesis (sensaciones viscerales) y ubistesias (sensaciones localizadas). ¿No hay acaso una ficción en la pretendida analogía de los cuerpos? Además frente a un cuerpo de una condición radicalmente distinta, p.e. un cuerpo mutilado o deforme, se sugieren dificultades para que opere la analogía en la pasividad de la conciencia según la forma descrita. Si bien es cierto que Husserl se refiere a anomalías como la ceguera, la sordera, etc. no se pronuncia sobre casos tan extremos. Estas dificultades que puede presentar la analogía como fundamento para la presentación de la psiquis del Otro han sido resaltadas ya por Sheler, Sartre y Merleau Ponty.¹¹³

Ahora bien las siguientes dificultades, y quizás las más emblemáticas de la teoría de la empatía, las encontramos en el siguiente paso que hace Husserl en el recurso a la presentación y al rol de la imaginación. Como ya hemos visto, la presentación es la anticipación vacía de una psiquis extraña que se da subordinada y entrelazada al cuerpo orgánico del Otro y a su comportamiento indicativo de sensaciones y estados anímicos. Por su parte con la imaginación habíamos dicho como “hago la posición del Otro “como si estuviera allí” imaginando el mundo como se percibe desde su posición con la consecuente ficción de su posible mundo particular constituido. Ella es tributaria del mecanismo de la presentación que se nutre no sólo de mi experiencia efectiva sino también de la experiencia potencial. “Con la ficción libero mi perspectiva y la transfiero a otra perspectiva, sin que por ello la vida del Otro devenga jamás en equivalente a la mía como única vida experimentada originariamente.”¹¹⁴ Estos dos “resortes” constitutivos a los que remite Husserl están en el corazón de este creciente idealismo denunciado y a la pretendida función creativa de la conciencia. No obstante que Husserl expresamente desea resolver la crítica del solipsismo que se le ha atribuido, resulta realmente conflictiva la pretensión de que a partir del *a priori* universal que abarca una infinita diversidad de tipos de

¹¹³ Además en el análisis husserliano quedan otras vías de acceso al Otro al margen de todo análisis: ¿Es que acaso un texto escrito, una novela, un documento histórico, una obra de arte no es una vía para la constitución del Otro? Si bien es cierto que para Husserl todas esas vías serían objetos culturales y deberían quedar suspendidas en su validez por la segunda *epoye* practicada, no es menos cierto que implican una vía de acceso al estrato psíquico del Otro de una mayor intensidad que el cuerpo. El asunto queda de todas formas planteado ante la ausencia de un análisis fenomenológico del Otro por esta vía.

¹¹⁴ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 211.

actualidades y potencialidades imaginables según las leyes propias de la motivación en la forma universal de la temporalidad de la conciencia inmanente pueda albergar la respuesta a “qué es el Otro”. ¿Puede siquiera efectivamente pensarse en otros egos trascendentales considerando que sólo el ego cogito puede pensarse en singular y como originario para mí a través de la duda cartesiana? Desde un comienzo los Otros estarían siempre cubiertos de un velo de dubitabilidad. El problema lleva a amarrar el conocimiento objetivo en su punto de partida al ego trascendental de la reducción fenomenológica, lo que lo lleva a recaer en un subjetivismo solipsista desde donde todo pasaje a una subjetividad ajena fuerza una metafísica de corte leibniziano.¹¹⁵ Donde, además, resulta ambiguo que Husserl no incurra del todo en una operación deductiva del Otro a partir del ego cogito que expresamente quiso evitar y que condenaría directamente a la fenomenología a un idealismo absoluto. De todas formas, con ello se fuerza una prioridad ontológica del sujeto sobre el Otro que resulta aporética considerando que el *alter ego* ostenta como tal un estatuto ontológico a lo menos simultáneo. No resulta comprensible un *alter ego* de una menor jerarquía ontológica salvo un amigo imaginario. En consecuencia no se ve como la transferencia de sentido, vía presentación e imaginación, puede implicar la producción de la vida psíquica del Otro. Lo cierto es que la condición de ser psíquico se produce a partir de la presentación y se ve enriquecida por la imaginación. Metodológicamente antes de eso hablamos de un ente en tanto cuerpo. Pero ello debe ser denunciado. No es posible la experiencia original de los estados psíquicos ajenos a partir de los estados psíquicos propios. En ello hay una contradicción en los términos. Con dicho recurso, Husserl en vez de salvar la acusación de solipsismo sólo termina profundizándola. Estos problemas se prolongan y extienden hasta la constitución de la intersubjetividad y con ello al problema de la objetividad y el mundo espiritual. No resulta claro, asimismo, como la presentación del Otro a partir de su cuerpo puede conllevar la presentación de su mundo primordial, otro mundo primordial que mediante síntesis de identidad permita identificar un mundo en común o “mundo entre mundos primordiales”. ¿Cómo a través de intrafección experimentar el mundo del Otro? Resulta imposible. Una distancia irreparable se dibuja que sólo cede lugar a una experiencia imaginativa.

Como habíamos visto el siguiente paso que da Husserl en su teoría trascendental de la experiencia del extraño será recurrir a la concordancia. Como habíamos visto Husserl la comprende como el recurso a la correspondencia de expresiones, gestos y comportamientos concomitantes como confirmación de la anticipación vacía de la vivencia del extraño a través de la presentación. Sin embargo, el resorte de la concordancia también exhibe una serie de dificultades. La concordancia corresponde a un momento pasivo de la constitución que compromete el problema del lenguaje y la noción de la evidencia desarrollada por Husserl. Los comportamientos corporales del Otro son indicativos, índices, significantes de sucesos psíquicos significados. Pero, ¿cómo es posible entender su comportamiento desde la perspectiva del lenguaje si por vía de la *epoye* se ha hecho abstracción de toda noción de subjetividad ajena? Asimismo, ¿no es acaso cierto que el interpretar la conducta de los Otros, lo hacemos a partir de un repertorio completo de significados que vienen dado por la cultura en que estamos inciertos y precisamente de la cual se ha hecho abstracción? Ello repercute en que la concordancia presupone tipos de normalidad del comportamiento del Otro que sólo puede encontrar su fundamento en las acciones y correlaciones funcionales de la subjetividad ajena y la cultura que fueron eliminadas por la *epoye*. Como bien lo señala Alfred Shütz, en un sentido más profundo todas las modalidades de la subjetividad ajena, sea hombre, niño, mujer, anciano, extranjero, remiten a una sedimentación de un standard de comportamiento y a un

¹¹⁵ Ibid, p.246.

significado cultural.¹¹⁶ Si no hay una “norma”, ni subjetividad ajena ni cultura después de la *epoye* del tipo para interpretar una conducta, no es posible recurrir a la concordancia. La misma crítica se puede hacer en la perspectiva de la evidencia. El recurso a la concordancia es el recurso a la evidencia en tanto que se aspira a que el suceso psíquico anticipado encuentre correspondencia con la presencia original de un comportamiento corporal determinado. Pero ello es inviable desde la perspectiva de la *epoye* realizada y desde la perspectiva de la totalidad de las *Meditaciones Cartesianas*. Como ya vimos la Tercera Meditación Cartesiana se encarga de deformar el concepto de evidencia heredado de las *Investigaciones Lógicas* y termina subordinándolo a un idealismo trascendental donde toda justificación procedente de la evidencia encuentra su fuente en esta subjetividad trascendental última. Acá las mismas *Meditaciones Cartesianas* empiezan a fracturarse. De ello se siguen dos consecuencias: por un lado la única manera de interpretar el comportamiento corporal en correlación con un suceso psíquico a partir de la *epoye* es tomando por base mis propias correlaciones entre cuerpo y psiquis, lo que significa reducir al Otro a un reflejo de mi ego con una leve modificación dada por la asimetría de su posición. Pero ello ya está lejos de la constitución de Otro que precisamente se encuentre en una radical alteridad en tanto Otro. Con ello la egología se ve profundizada. Y, segundo, la *epoye* nuevamente resulta desbordada por el lugar eminente que le corresponde al lenguaje en la constitución del Otro que no es formalmente rescatado por Husserl en estos pasajes. Ello revela a su vez que dentro de la misma Quinta Meditación Cartesiana, por vía de la concordancia, está introducida la noción de constitución en un sentido pasivo, como un “dar sentido” al comportamiento corporal del extraño. En consecuencia el rol constitutivo de la conciencia en sentido activo y en sentido pasivo en la misma Quinta Meditación Cartesiana encierra una contradicción que revela la tracción a la que está sujeta la Quinta Meditación, como dice Ricoeur, entre dos experiencias: restituir el Otro en mí y constituirlo como Otro. Paradoja que está latente en todas las *Meditaciones* y en toda la fenomenología husserliana, como lo señalamos con anterioridad. La insistencia en el desarrollo mismo de un idealismo inmanente y un trascendentalismo llaman a que la Quinta Meditación estalle sin que su respuesta sea satisfactoria, comprometiendo, quizás, como veremos, a la totalidad de la fenomenología husserliana.

Consecuencia de ello será que en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl no habría hecho nada más que presentar el apéndice de una exégesis del todo monada trascendental. El Otro mismo en el ejercicio husserliano termina sido reducido a un reflejo de mi ego modificado por vía de una construcción especulativa. Si Husserl analizó la experiencia del Otro en la Quinta Meditación no fue, en consecuencia, para desarrollar una respuesta satisfactoria al problema de la alteridad desde la perspectiva fenomenológica, sino para, por la vía de la profundización del solipsismo, llevar a cabo un develamiento más acabado de las operaciones constitutivas del ego. La decisión de abordar el problema de la constitución del Otro en el contexto de las *Meditaciones Cartesianas* ya comporta en consecuencia un fracaso anticipado por la misma condición radical del Otro que, en su condición de alteridad, escapa a un todo monádico. A ello le es concurrente el momento de pronunciado idealismo en que se encuentra la fenomenología husserliana y que se encuentra reflejado en las

¹¹⁶ SHÜTZ, Alfred. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”. Título original “HUSSERL, *Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 302.

Meditaciones Cartesianas. Como bien lo señala De Waelhens,¹¹⁷ la misma empresa de las *Ideas* es realizar un análisis acabado de todos los fenómenos. Es natural, en consecuencia, que se incurra en esta función abusiva de la subjetividad constituyente, especialmente en el lugar donde se desarrollan los problemas (que es después de la Cuarta Meditación). A lo que Walter Biemel acertadamente agrega: “Mientras se trataba de constituir objetividades ideales era siempre posible pretender que ellas no existían más que gracias al sujeto en la medida que resultaban ser el producto de una actividad mental y no tenían existencia independiente del pensamiento”,¹¹⁸ pero “la ampliación del uso de la constitución a otros dominios de objetos está lejos de ir de suyo.”¹¹⁹ A ello Alfred Shütz complementa: “No obstante que Husserl advierte la diferencia de trato distinto que debía prodigarles a las experiencias donde están implicados los Otros a aquellas de las cosas naturales, su análisis y elaboración no fue suficiente para salvar la diferencia” con lo cual “no se ve de que modo la transferencia intrafensiva (empatía) puede producir la constitución de la vida psíquica del Otro en copresencia, como aprehender las objetividades de un sujeto personal de las que sólo tiene conocimiento él.”¹²⁰ ¹²¹ Queda deslizada la cuestión entonces de si la fenomenología trascendental es capaz de dar una respuesta a la constitución del Otro a partir de otro momento del ejercicio fenomenológico donde esté rescatado en una mayor medida el rol de la intuición y donde la conciencia participe constitutivamente en un sentido más “pasivo”, una fenomenología de corte más hermenéutico. Las *Investigaciones Lógicas* nos pueden dar una respuesta.

b.- El Otro como signo. El problema del lenguaje en Husserl

Como habíamos señalado, uno de los primeros textos husserlianos es *Investigaciones Lógicas*, a propósito del cual Husserl se dedica a examinar la lógica en tanto estructura de significados. Como dijimos en su oportunidad, las *Investigaciones Lógicas* se caracterizan por un primer Husserl que aún no introduce el método fenomenológico ni el resorte de la *epoye* y que todavía mantiene una noción constitutiva de la conciencia en un sentido pasivo donde los objetos son dados a la conciencia en el sentido en que son mentados, de tal manera que la conciencia opera como una conciencia intencional que acoge objetos y da cuenta de ellos según la manera en que le son manifiestos. En dicho contexto, a propósito de la Investigación Primera, Husserl desarrolla una notable teoría, no explicitada formalmente, sobre la constitución del Otro en la conciencia del *ego cogito* a partir de

¹¹⁷ DE WAELEHENS, A. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Sobre la idea de fenomenología”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, páginas 130 y siguientes.

¹¹⁸ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 49.

¹¹⁹ Ibid, p. 47.

¹²⁰ SHÜTZ, Alfred. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, op.cit., p. 306.

¹²¹ Las dificultades denunciadas llevaron a Shütz a tomar las relaciones de alteridad fácticamente como dadas en el mundo y de ahí elaborar su fenomenología del mundo social en su *Aufbau* (1931). Así lo expresa él mismo al señalar que: “Sólo la comunidad en el modo del nosotros puede salvar a la fenomenología de la acusación de solipsismo.” Ibid, p.315.

su cuerpo como significante de su estrato psíquico que se aparta definitivamente de lo expuesto formalmente por Husserl en la Quinta Meditación, operando así como un contrasentido al interior de su obra.

En efecto, comienza Husserl explicando que todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una significación, un sentido. Hay que observar que “designar” no vale siempre tanto como aquel “significar” que caracteriza las expresiones. En efecto, los signos, en el sentido de indicaciones, no expresan nada a no ser que además de la función indicativa cumpla una función significativa. Si la extensión del significar es más reducida que el de la señal o signo, es porque el significar – en el discurso comunicativo- va unido con cierta cantidad o proporción de señal, es decir, la expresión además de significar es, más o menos, una señal. Mutatis mutandis 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 de tal forma que abrigamos la esperanza 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 sólo 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 unidad peculiares en el sentido descriptivo. La asociación no sólo 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 legal no se encuentra en los contenidos mismos vividos.

A continuación de los signos indicativos distinguimos 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 significan “algo” para quien las pronuncia como para quien las percibe, son significaciones en el sentido preciso de signos verbales, p.e. en el caso del discurso hablado.

Luego él distingue entre expresiones en su parte física (p.e. el signo sensible, el complejo verbal, entre otros) y cierto conjunto de vivencias 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 de aquel que habla con el propósito de manifestarse “acerca de algo”. Actos psíquicos que prestan un sentido que quiere comunicar al que escucha. 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 persona, una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que le habla, que ejecuta, pues, con las voces ciertos actos de prestar sentido. Actos que esa persona 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 esa 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. Hablar y oír, relatar vivencias psíquicas por las palabra, háyanse en correspondencia mutua. Así las expresiones en el discurso comunicativo funcionan como señales. Son para el que escucha señales de los pensamientos del que habla. Señales son vivencias psíquicas que dan sentido a vivencias físicas. Esta función de las expresiones las llama Husserl *función notificativa*. El contenido de la notificación es, a su vez, las vivencias psíquicas. El sentido del predicado notificado puede tomarse, en consecuencia, en un sentido estricto u amplio. En el sentido estricto lo

limitamos a los actos de dar sentido; en cambio, en el sentido amplio, podemos comprender todos los actos que basándose en su discurso, puede el oyente *suponer en el que le habla*. Luego la comprensión de la notificación no es saber conceptual de la notificación, no es un juzgar de la misma especie que el enunciar, sino que consiste tan sólo en que el oyente aprehende o simplemente percibe al que habla y lo percibe intuitivamente como una persona que expresa esto o aquello. Actos físicos que remiten a un horizonte psíquico. Son vivencias psíquicas vestidas de palabras. El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias **pero no las vive** y sólo tiene de ellas una percepción “externa”, 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 un ser vivido, en el último tenemos un ser supuesto. Una comprensión adecuada exhibe una correlación entre uno y otro.

Ahora bien, merced de estos últimos actos la expresión es algo más que una mera “voz”. La expresión mienta algo y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente o al menos aparecer representándolo. Por ejemplo el nombre nombra en todo caso su objeto, a saber en cuanto que lo mienta. Pero no pasa de la mera mención cuando el objeto no existe intuitivamente. 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 éste, empujando nuestro *interés* exclusivamente en esa dirección. Por lo que se refiere a la diferencia descriptiva entre el fenómeno físico del signo y su intención significativa (que le da el sello de 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

122

intuitivamente, sigue apareciéndonos pero ya no nos dirigimos a ella. Nuestro *interés*, y nuestra intención en consecuencia, se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de dar sentido. Tal como se nos manifestó, así la emplazamos; operando en consecuencia una unidad de validez en dicha correspondencia. Como consecuencia de ello una función de conocimiento opera al cumplirse con la intuición la intención significativa. De esta manera la “representación conceptual” adquiere claridad y distinción y se confirma

¹²² No hay que perder de vista la enorme importancia que tiene la noción de interés y que desliza a lo largo de la fenomenología husserliana subrepticamente el rol que juega en relación con la pasividad. Conciencia es una conciencia interesada. Al respeto más adelante señala Husserl “Imaginemos 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 que radica la diferencia entre una intuición concreta de A y una 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 aperciben son vividas pero no aparecen objetivamente ni son percibidas.” Luego señala “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, ilustra 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, Edmund. “*Investigaciones Lógicas*”, Tomo II, op.cit., páginas 482 y 512.

como exacta. Así, en términos concretos, toda expresión que contenga un pronombre personal carece de sentido objetivo. La palabra “yo” o “tu” nombra en cada caso una persona distinta y lo hace mediante una significación siempre nueva. Sólo el discurso vivo y su condición intuitiva pueden dar a entender cual sea en cada caso la significación “yo”. Si leemos esta palabra sin saber quien la haya escrito tenemos una mera palabra que, aunque no carece de sentido, está desposeída de su significación normal. Se relaciona con la singularidad del “yo”, p.e., que se proyecta a sí mismo en cada caso en dicha palabra.

Así en la Investigación Primera ha quedado revelada una vía de acceso al Otro a través del lenguaje, a través de actos físicos que remiten a un horizonte psíquico y que dan cuenta de ese horizonte psíquico. Son vivencias psíquicas vestidas de palabras. El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias, **pero no las vive** y sólo tiene de ellas una percepción “externa” no “interna”. Así vuelve a recuperar importancia el cuerpo pero desde una perspectiva totalmente distinta que aquella desarrollada por la Quinta Meditación. 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.”¹²³ Por tanto el cuerpo del Otro es verdaderamente el puente que revela su interioridad operando como lenguaje expreso o tácito. 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 la activación es particularmente marcada, los vasos sanguíneos periféricos se contraen. Así está alguien 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 es revelada, pero nos es manifiesto corporalmente un repertorio completo de signos coherentes que apuntan en ese sentido y que como destinatarios, 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. He ahí el aforismo común de que los “ojos son el espejo del alma”. La percepción del cuerpo del Otro nos lleva a presentar, en unidad y coherencia, la psiquis del Otro. En este contexto el recurso a la concordancia en la Quinta Meditación no es en sí incorrecta sino más bien es desarrollada metodológicamente en un contexto inadecuado. El cuerpo entonces, desde esta perspectiva, tiene una importancia fundamental para fundar una correlación entre símbolo y simbolizado, signo y significado. De ahí que Merleau Ponty en su texto “*Le visible et l’invisible*” insista sobre el hecho de que no nos es dado de partida otro espíritu más otra sensibilidad.¹²⁴ Así volver a las cosas mismas, en este sentido, es 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 que viene codificada en la forma del lenguaje. En este sentido es correcto hablar de un Husserl hermenéutico en tanto la Hermenéutica busca la interpretación o comprensión de la manera en que explicamos el significado de

¹²³ RICARD, Marie Andrée. “*L’empathie comme expérience charnelle ou expressive d’autrui chez Husserl*”, op.cit., p.98.

¹²⁴ CAIRN. “*L’empathie*”, Volume 68-2004, p.4. Disponible en World Wide Web: <[www:http://cairn.be/article.php?id_revue=rfp&id_numpublic=rfp_683&l.htm](http://cairn.be/article.php?id_revue=rfp&id_numpublic=rfp_683&l.htm)>.

las expresiones. Este Husserl, en consecuencia, vendría a resolver adecuadamente el problema de la constitución del Otro frente a la tesis del Husserl idealista. Como lo expresa adecuadamente Alfred Shütz: “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 ser.”¹²⁵

Sin embargo, hay una serie de dificultades que es posible advertir relacionadas a la cuestión del lenguaje y que no están resueltas aquí por Husserl no obstante que se refiere a dichos temas acabadamente en otros pasajes. Dichas dificultades también comprometen a la teoría de la empatía desarrollada por Husserl ya que son elementos determinantes para la constitución del Otro no obstante que no están incorporadas a dicha elaboración teórica. La primera de dicha 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 Shütz: “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?”¹²⁶ En este lo común está dado por el mundo. Sin embargo, la noción de mundo como *a priori* no ha sido aquí incorporada. 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 analítica y la obra de Wittgenstein. En efecto éste señalaría que contra la teoría de la empatía surgen específicas objeciones 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. 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 el pensar que la *epoche* nos abstraiga de nuestros hábitos de pensamientos en un intento de simular la constitución originaria del Otro en la conciencia. En efecto los símbolos y significados son en tanto cotidianamente envueltos en el contexto de una cultura y sus circunstancias, por lo tanto una experiencia original del lenguaje del Otro no resulta comprensible.

La tercera dificultad se refiere al Tiempo como forma fundamental de la síntesis pasiva de la conciencia que participa activamente en la constitución de todo fenómeno de la conciencia. Sin embargo, más allá de un análisis específico del problema del Tiempo inmanente en la conciencia, no hay un análisis específico de la relación de la temporalidad con la constitución del lenguaje y el Otro en la conciencia y los problemas que ello puede ofrecer.

Por último, como vimos más atrás, la socialidad se constituye por actos específicos de comunicación. Ya vimos como el destinatario de la palabra sufre un giro espontáneo y prerreflexivo hacia una actitud que se refiere específicamente al horizonte simbólico de lo representado. Sin embargo, la connivencia con otras actitudes intencionales como la

¹²⁵ SHUTZ, Alfred. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, op.cit., p. 237.

¹²⁶ Ibid, p.315.

teórica, la estética o la práctica no es suficientemente analizada y ello puede conllevar ciertos problemas.

Cabe consignar, no obstante, que las críticas que desarrollaremos a continuación y que acá se deslizan están dirigidas preferentemente contra las *Meditaciones Cartesianas*, no obstante que comprometen también a la Investigación Primera de las Investigaciones Lógicas. Hay que recordar que Husserl formalmente no desarrolla en ella una teoría trascendental de la experiencia del extraño y que la Investigación Primera se circunscribe específicamente al tema de la expresión y la significación. En consecuencia, válidamente es posible defender este capítulo de críticas ulteriores en tanto exceden el marco del programa que Husserl abordó expresamente.

c.- La noción de “mundo de la vida” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño

En 1929, como señala Ricoeur¹²⁷, Husserl comienza una profunda revisión del idealismo trascendental. El mundo comienza a aparecer como la totalidad inaccesible a la duda introducida por la *epoye*. Sorpresivamente¹²⁸ cambia nuevamente el rumbo de la fenomenología husserliana con la necesidad de recuperar el ser del mundo como mundo pre dado y con el cual la conciencia tiene *a priori* una correlación fundamental que desplaza la primera forma de correlación de la conciencia como “conciencia de algo”, relación sujeto-objeto que se ve desfondada por una nueva forma de relación más originaria entre conciencia y mundo, mundo al cual Husserl denomina *Lebenswelt*; mundo de vida.

“Así la reducción significa de menos en menos el retorno al yo y progresivamente el retorno a la lógica antepredicativa en la evidencia primordial del mundo. El acento es puesto así en la correlación entre ego y la totalidad del mundo circundante, un irreductible mundo de vida.”¹²⁹

Al desplazar así 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, la *Crisis* se aboca a analizar el punto de partida de la modernidad que Husserl ubica en Galileo y como éste, al realizar en sus investigaciones la 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 que a la vez 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

¹²⁷ RICOEUR, Paul. “*A l’école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 18.

¹²⁸ 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 referida 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 la que sometió Husserl su propia obra. Ello de todas formas requiere un examen de mayor profundidad.

¹²⁹ Ibid.

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”.¹³⁰ Este mundo efectivamente experimentado, en el que discurre toda 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.”¹³¹ “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 antemano.”¹³² 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 ésta fisiológica, psicológica sociológica, etc.”¹³³ “Vivir en vela, es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente concientes 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*.”¹³⁴

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 emocional 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 vía para dar cuenta del Otro. El lenguaje como modo de expresión esta subordinado al género de la comunicación. La misma noción de comunicación presupone un mundo en común del cual se pueda hablar. Si no ella esa hace incompreensible e inviable. La destinación al mundo habilita un sentido primigenio de comunidad de los hombres que funda la palabra y que permite hablar de humanidad. No obstante la Quinta Meditación no incorpora estas nociones desarrolladas por Husserl en la *Crisis*, sino hace el gesto contrario al poner en suspenso el ser del mundo a través de la *epoye* y fundar el ser del mundo en la conciencia. Aún más, la noción de mundo en común sólo se obtiene con posterioridad a la constitución del Otro a partir de la presentación del mundo particular del Otro y la habilitación de un posible mundo en común donde el mundo particular del ego cogito y del alter ego se encuentren. Ello implica un completo contra sentido ya que para que siquiera un alter ego sea pensable y comprensible se requiere previamente la facticidad de un mundo en

¹³⁰ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, op.cit., p. 33.

¹³¹ Ibid, páginas 52-53.

¹³² Ibid, p.62.

¹³³ Ibid, p.109.

¹³⁴ Ibid, p.150.

común que habilite dicha posibilidad. En el razonamiento de la Quinta Meditación se pone, en otras palabras, “la carreta por delante de los bueyes”. Dicha crítica también se hace extensiva a la Investigación Primera de las *Investigaciones Lógicas* ya que el lenguaje como vía de acceso a la constitución del Otro supone asimismo, como hemos visto, incorporar la noción de mundo en común al cual estamos fácticamente destinados y que habilita cualquier posible comunicación y entendimiento. No obstante ello no está comprendido, con el consecuente perjuicio para cualquier posibilidad de una forma simbólica. Eugen Fink se refiere a ello 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?”¹³⁵ A ello alude también el mismo Husserl “Así pues, sea como sea conciente 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 y el cual es válido para nosotros conforme a conciencia (...). Estamos afectados por los objetos dados previamente en el mundo.”¹³⁶ Y luego señala en relación a los Otros: “Evidentemente esto no rige sólo para mí, el yo en cada caso individual, sino que en el vivir los unos con los otros y los tenemos dado en tanto que es ya es válido para nosotros; mundo este 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 (...).”¹³⁷ “Naturalmente éste 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 común.”¹³⁸ 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, nos hace compresible entre nosotros como seres nostálgicos, tristes, eufóricos o perplejos haciéndonos accesibles y posibles los unos como otros. En el libro “*El último encuentro*”, de Sandor Marai, 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. Finalmente 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: el lazo o padecimiento, llámalo como quieras. ¿Es esta la pregunta? Sí, ésta es. Quisiera saber que piensas de esto ¿Crees tú también que el sentido de la vida no es otro que la 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?”¹³⁹

¹³⁵ FINK, Eugen. “*Coloquio de Royaumont*”. Discusión posterior a la Ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, op.cit., p. 322.

¹³⁶ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, op.cit., p. 113.

¹³⁷ Ibid, p. 114.

¹³⁸ Ibid, p. 128.

¹³⁹ MARAI, Sandor. “*El último encuentro*”, Ed. Salamandra S.A., traducción del húngaro Judit Xantus Szarvas, Barcelona, España, 2006, p. 184.

La aquiescencia de su némesis lo libera y le devuelve la paz después de largos cuarenta y un años. Finalmente ambos padecen. Esa forma de padecimiento que se revela bajo rostro cotidiano de la complicidad llevó a Max Sheler acertadamente a afirmar en su libro *Sobre la naturaleza de la simpatía*, que ella tenía un rol primero y fundamental frente a la empatía como resorte para la constitución del Otro. El mismo Husserl desliza una insinuación en este sentido en este pasaje: “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.”¹⁴⁰ No obstante en páginas sucesivas de la *Crisis* Husserl hará una defensa formal de la compenetración empática como mecanismo de constitución de los Otros.¹⁴¹

La introducción de la noción del mundo de la vida, en consecuencia, no es pacífica. Ricoeur estimó que ella “al desplazar el punto de partida en la dirección del sujeto singular al recurso intersubjetivo, Husserl abre la vía para nuevas investigaciones.”¹⁴² Mientras que para Heidegger ello mismo es una razón de crítica: “Husserl trata de integrar el mundo de la vida a través del *Lebenswelt* pero tiene el problema de que queda subordinado a una reflexión trascendental. La vida aparece como un fenómeno paralelo desgajado del sujeto.”¹⁴³ Frente a ello al profesor Hamazu sopesa: “Hay que reflexionar en que medida se pensó en términos de confrontación mundo de la vida y 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.”¹⁴⁴ A pesar de ello, lo cierto es que la Quinta Meditación, en los términos que está desarrollada, no parece reconciliada con la noción de mundo de la vida.

d.- La noción de “cultura” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño

Husserl no sólo se aboca a la constitución de la naturaleza o de lo anímico en la conciencia, sino también a la constitución del mundo espiritual en el sujeto a partir de su relación con el mundo circundante que le sirve de correlato. En la sección tercera de *Ideas II*, “La constitución del mundo espiritual”, Husserl acomete la empresa de construir una descripción del estrato específico de lo espiritual trazando su distinción con lo anímico y lo natural. 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,

¹⁴⁰ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, op.cit., p. 172.

¹⁴¹ Ibid, para ello ver páginas 219, 263 y 263.

¹⁴² RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 222.

¹⁴³ DE LA CRUZ VALLE, Antonio, “*El Giro Hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger*”, A Parte Rei: Revista de Filosofía, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>>, p. 4.

¹⁴⁴ HAMAZU, Shinji. “*Identity and Alterity: Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity*”, op.cit., p.8.

abordar la descripción de los fenómenos espirituales por extensión. Siguiendo a Dilthey,¹⁴⁵ 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 un desarrollo nuevo y autónomo para las ciencias del espíritu. 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, y de las diferentes ideas de yo y persona, puede brindar aquí elucidaciones decisivas. “Nuestra cosmovisión- dirá Husserl- está determinada esencial y fundamentalmente por la aclaración de estas distinciones.”¹⁴⁶

Ahora bien, Husserl sigue, señalando al efecto, que el hombre tiene conciencia de sí y sus congéneres y de toda otra realidad que le rodea. Los ve ante sí, toma conocimiento de ellos en el pensar ordinario o elevado, también está referido a ellos en la manera del afecto y la voluntad. 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 puntos de vista estéticos, éticos, utilitarios o aquellos actos en los cuales se pone en relación comunicativa con sus congéneres: habitar con ellos, escribir cartas, comentar el periódico, etc. 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

147
 hayan ellas mismas en él y lo hallan como su enfrentante.”¹⁴⁷ Ahora bien, el saber del Otro da origen a toda una trama posible de relaciones propiamente humana. 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 su caracterización del mundo circundante como aquel que no contiene meras cosas, como tales (*Sachen*) sino que estas adquieren distintas significancias y posibilidades, sea como objetos de uso (vestidos, lápices, armas herramientas, etc.) obras de arte, utensilios para las ceremonias religiosas u objetos culturales, como un escudo de armas o una bandera. Es decir un mundo de significados y significantes porque el existente necesita de significado, de valores, señas, referencias; necesita, en una palabra, nominar, 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 espirituales.”¹⁴⁸ “Al igual que todos los legados culturales que surgen del rendimiento laboral humano, permanecen objetivamente

¹⁴⁵ Fue Dilthey quien criticó la pretensión naturalista de la psicología moderna de hacer una descripción de la psiquis 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.

¹⁴⁶ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 217.

¹⁴⁷ Ibid, p. 239.

¹⁴⁸ Ibid, p. 243.

cognoscibles y disponibles sin que la formación de su sentido tenga que ser una y otra vez explícitamente tomada. Son, simplemente, captadas aperceptivamente y resultan operativamente manipuladas en virtud de encarnaciones sensibles y como, por ejemplo, mediante el lenguaje y la escritura. De modo análogo, funcionan los “modelos” sensibles a los que pertenece especialmente el signo sobre el papel permanentemente usado durante el trabajo, los signos impresos en el manual del lector aprendiz y similares. Ocurre aquí, como con los restantes objetos culturales (tenazas, taladros), que son “vistos” simplemente, según sus específicas propiedades, en su genuino sentido. Como legados de antiguo sirven, pues, en el trabajo metódico con las significaciones sedimentadas, por así decirlo, en las encarnaciones.”¹⁴⁹ Este mundo circundante no contiene otros ego cogito singulares y separadas unas de otras 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 por ello*. “Tratar como meras cosas a los hombre 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 lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa tan sin derecho como mera cosa.”¹⁵⁰ Así se hacen comprensibles bajo estos conceptos el matrimonio, la familia, la clase social, el municipio, incluso el Estado o la Iglesia. Todos ellos se saben sus miembros y construyen un relato completo de significados a partir del mundo circundante dado.

¿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, pre-unción del Otro en el contexto de ese mundo espiritual de orden superior que unge al Otro en un sentido particular como a la vez lo oculta. Es aquello nominado como “oficialidad” que es el relato de mundo legitimado en la comunidad. Es decir, la existencia del Otro viene resuelta aún 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*. En el hacerse cargo de ese mundo en particular también vienen resueltas la posibilidades de los Otros.

A partir de lo anterior es posible deslizar una crítica contra la teoría trascendental de la experiencia del extraño de la Quinta Meditación ya que ésta opera nuevamente 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 a al mecanismo de la *epoye* 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 *epoye* 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 conciente de una situación, la precisión con la cual nosotros podamos cernir el objeto intencional, va a depender

¹⁴⁹ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, op.cit., páginas 25 y 26.

¹⁵⁰ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 236. Clara postura sobre los derechos subjetivos: No hay derechos naturales en ningún caso. Los derechos se asignan de acuerdo a la administración dispuesta por el estrato de significados y status significativos que es la cultura.

de la riqueza del repertorio del lenguaje del cual nosotros disponemos; riqueza que es tributaria de la cultura. El mismo Fink¹⁵¹ hace suya de alguna manera está crítica, al señalar que Husserl no se planteó un lenguaje trascendental después de la *epoye* lo que comporta una serie de dificultades al recurrir al lenguaje natural que se encuentra sedimentado por la cultura. Como bien lo señala Dilthey¹⁵², en su trabajo *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (El Mundo Histórico),¹⁵³ si bien todo acceso introspectivo a una totalidad vivida de experiencia nos provee a nosotros con una unidad primaria de significancias, él considera a los individuos teniendo acceso a los significados – religioso, científicos, legales, morales- sólo porque están insertos 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”. En consecuencia 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. De esta forma el Otro ya viene determinado como Otro con una determinada carga de significados previamente resuelta por la cultura. A propósito de ello es que Heidegger lanza su crítica señalando que Husserl olvida el historicismo lo cual es determinante para la constitución de una época. Todo análisis de la vida fáctica se mueve en todo momento en un estado de interpretación (heredada, revisada o nuevamente elaborada) y esto afecta a todos los entes.¹⁵⁴ 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.”¹⁵⁵ Esta cotidianidad de las relaciones de alteridad en la cultura, que no fue adecuadamente asumida en la Quinta Meditación, ha llevado también a Adorno a criticar a Husserl por el punto de vista que utiliza de una filosofía de la inmanencia que rechaza toda trascendencia de la cosa o del espíritu. En particular reprocha al filósofo de *Ideas I* el querer “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 *epoye*. 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. 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 (Heidegger) ni una razón trascendental en cuya legislación y jurisdicción exista un recurso apodíctico e irrecusable puesto que las reglas atribuibles a los fenómenos dependen de arreglos cambiantes en la experiencia. El dato inmediato y el absolutismo lógico, lo mismo que las divisiones entre el Ser como realidad y el Ser como

¹⁵¹ FINK, Eugen. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, op.cit., p. 203.

¹⁵² DILTHEY, Wilhelm. “*El Mundo Histórico*”, Fondo de Cultura Económica, traducción de Eugenio Imaz, D.F., México, 1978, páginas 160-161.

¹⁵³ 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”.

¹⁵⁴ DE LA CRUZ VALLE, Antonio, “*El Giro Hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger*”, op.cit., p.5.

¹⁵⁵ WILD, John. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas”. Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*” de 1957, traducido por Amalia Podetti, Ed. Paidós S.A.I.C.F., Buenos Aires, Argentina, p. 252.

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.”¹⁵⁶ 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. Parece ser que la profecía kantiana resulta insuperable. Frente a ello es que no sorprende la referencia que Van Peursen hace a un Husserl que en sus últimos días señalaba 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.”¹⁵⁷

e.- La noción de “Tiempo” en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño

El Tiempo es la fuente misma de la experiencia y de la conciencia.¹⁵⁸ Y aún más, se puede incluso decir que la conciencia es Tiempo. Existimos en la red transparente del Tiempo. Todas las formas de actividad mental dependen de la temporalidad. El Tiempo es la textura compleja que llega a revelar el ahora como un evanescente, un “presente engañoso” como lo denomina William James.¹⁵⁹ Fenomenológicamente el Tiempo es descrito como un centro en el cual el momento actual viene dado por una intención que lo matiza como centro. Este centro está limitado por un horizonte o margen que ya es pasado y se proyecta hacia un próximo momento. Horizonte el primero que Husserl denomina retensión y, el segundo, protensión. Un ahora que siempre va acompañado de su antes y su después. Retensión y protensión, a su vez, son dos términos que Husserl introduce como pasado reciente y futuro inmediato. Esta es la innovación de Husserl: Un nivel de dirección intencional en la conciencia temporal. La retensión crea el marco para la protensión, apertura que es auto afectación por aquello otro, tensión por el suceder. El afecto se afecta de acuerdo a la estructura temporal. El afecto está allí en potencia en la conciencia aun antes de saberlo. “Afección del yo por el yo” como diría Merleau Ponty. Por ejemplo, en la música la melodía afecta de distinta manera según el compromiso atencional a partir de la retensión. Estos horizontes son móviles, este mismo momento que era presente se desliza a un presente –pasado. Luego se sumerge profundamente hasta que desaparece de nuestra vista. Se necesita un esfuerzo adicional para mantenerlo a la mano. El Tiempo constituye, así, un sustento primordial ya constituido *a priori* en la conciencia que no puede ser reducido. Así la duración del Tiempo es correlativa con la dirección intencional. Todo objeto es un objeto suceso. Y sobre dicho acto se articulan momentos del ahora sobre el flujo del Tiempo. Así se dibuja, por un lado, una extraña paradoja entre la unidad del presente en el ahora y, por

¹⁵⁶ VINCENT, Jean Marie. “Pensar en Tiempos de Barbarie. Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”, Ed. Arcis, traducción de M. E. Tijoux, Santiago, Chile, 2002, p. 80.

¹⁵⁷ VAN PEURSEN, C.A.. “Coloquio de Royaumont”. Ponencia “La noción del tiempo y del ego trascendental”, op.cit., p. 183.

¹⁵⁸ La exposición se basa en el texto de las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, Ideas I y Lógica formal y lógica trascendental*.

¹⁵⁹ JAMES, William. “Principles of Psychology”, Encyclopedia Britannica, Chicago, 1890.

otro lado, el flujo del Tiempo. A contrario sensus cuando cesa esa fijación intencional se pierde el momento, el ahora intencionado, y la pasividad se restablece como un flujo que se puede comparar al movimiento música. Así la percepción se basa en la interdependencia senso-motriz activa de la conciencia al cual alude Merleau Ponty.

El Tiempo es así expresión de la síntesis pasiva de la conciencia que hace comprensible y apolíneo al mundo. A su vez el Tiempo es inseparable de nuestras acciones narrativas y se relaciona con nuestras capacidades lingüísticas. El Tiempo es el centro de gravedad narrativo. Residuo de identidad personal narrativo en el flujo del tiempo. El ahora, en consecuencia, tiene un falso estatus privilegiado. Además de ser engañoso, es un espacio en el cual vivimos. Una “convención”. Su estructura es la estructura del centro-periferia. Así, al moverse el centro intencional, un objeto se hunde en su pasado al desplazarse a la periferia intencional. Asimismo, no es posible hablar de sucesión en el Tiempo si lo que desaparece no deja rastros.

Ahora bien, la relación presente pasado está organizada por motivos estrictos. La presentificación o memoria evocadora del pasado es distinta que el pasado-retención. En el presente veo lo que acontece, en el pasado sólo puedo conservarlo como fue dado. Como testimonio. Así presente y pasado tienen una diferencia cualitativa con el ahora. Por ello Husserl hace una distinción entre conciencia impresional opuesta a conciencia representacional. En el primero el objeto percibido es dado como presente. En cambio en el segundo, la representación de un objeto-suceso ya dado es re-evocado como fue dado. Distinto de la retención que es pasado-presente aún vivo y que deslinda y habilita a la vez dicho presente reteniendo el acontecer para que permanezca como un “ahora”. Una persistencia en el tiempo. La retención es un atributo de un acto central que conserva un control de las fases del mismo acto perceptual. La clave de la retención está dada por su contacto directo con las percepciones anteriores lo que hace que la percepción contenga la actualidad como temporalidad extendida (duración). Por otra parte, el futuro es ya insinuado en la percepción-presente (protensión). Así el contenido temporal tiene una repercusión intencional. “El Tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades” diría Merleau Ponty. “La emergencia de un ahora presente no provoca un amontonamiento detrás del pasado y una tracción del futuro. El ahora presente es el desplazamiento de un futuro al presente y de un presente a un pasado; es en un sólo movimiento que el Tiempo se pone en marcha en su totalidad.”¹⁶⁰ La conciencia como flujo. Los objetos sucesos parecen deslizándose en la conciencia con su dación. Sobre este flujo aparece constituyéndose a partir de objetos que requiere para manifestarse. Flujo subyacente de la conciencia. Y como vía de acceso está la reflexión y el recurso que trae el contenido de la periferia temporal al presente.

Así la conciencia puede originarse en dos sentidos: Hacia el objeto que se hunde en el Tiempo o hacia el flujo del Tiempo mismo. “Cada cosa, como objeto de Tiempo es inagotable. El objeto siempre es más que lo que de hecho es dado de él. En cada instante supera las percepciones en que es dado. En el Tiempo hay un proceso infinito de explicitación. El Tiempo permite que remontemos el rol genético de la intencionalidad a partir de su relación con el mundo.”¹⁶¹ A diferencia de Bergson, Husserl no concibe el Tiempo lleno y las unidades de experiencia vividas en el sentido de una ilusión relativa a la acción. Para Husserl la constitución se ve como algo absolutamente necesario, resultante de la esencia misma de la conciencia constituyente del Tiempo. Ello revela la legitimidad y necesidad de la constitución del Tiempo, estrato fundamental de la pasividad para

¹⁶⁰ MERLEAU PONTY, Maurice. “*Phénoménologie de la perception*”, Ed. Gallimard, Paris, France, 1945, p.479.

¹⁶¹ VAN PEURSEN, C.A.. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “La noción del tiempo y del ego trascendental”, op.cit., p. 179.

cualquier relación trascendental posible y para cualquier actividad de la conciencia. La conciencia es eminentemente dadora de Tiempo de lo cual puede y determina cualquier objeto posible en la conciencia. Como hemos visto con anterioridad la conciencia, a partir del examen del Tiempo, va adquiriendo un papel más “activo” en la constitución de los objetos en ella. Ello ha llevado a Ricoeur a señalar que “La fenomenología de la percepción tiene, al mismo tiempo, implicada una fenomenología del Tiempo porque el aparecer del objeto en perfiles acontece en el flujo temporal de apariciones.”¹⁶² Con ella se determina sucesivamente el sentido de lo indeterminado. La estructura de horizontes es quizás el elemento más interesante de la intencionalidad. Dicha noción del Tiempo también es compartida por Bergson. Lo interesante es que en Husserl se recalca el uso metodológico y epistemológico que se identifica con la concepción del Tiempo como estructura potencial. Como bien lo expresa Ricoeur: “Por lo tanto la fenomenología va del análisis del sentido, del objeto como índice, como guía trascendental, a la potencia-posibilidades de la conciencia. Fenomenología, en este sentido analítico, es explicitar lo implícito, lo potencial en la conciencia.”¹⁶³ La interpretación de la presencia como presente, siguiendo al Heidegger de *Ser y Tiempo*, hace depositar sobre la temporalidad la totalidad del peso del problema de la constitución y por ende en la subjetividad trascendental en tanto que la interpretación idealista de la fenomenología husserliana es un esfuerzo radical por reducir toda alteridad a la vida monádica del ego, a la presencia en tanto presente. ¿Es posible que subsista la *alteridad* después de ello?

El Otro se transforma así en clave para el destino de la constitución del Tiempo. Con la experiencia de la alteridad se produce una diferencia de identidad con el presente. Al no poder ser accedido *originaliter* ni aún en un pretendido uso de la evidencia ni de la concordancia, el Otro no se muestra susceptible de ser considerado un “presente”, como bien señala Eugen Fink.¹⁶⁴ Sólo es posible su presentación a partir de su cuerpo “presente”. El Otro repercute en el instante forzando a la retención para mantener su “ahora”. Sin embargo, el presente no logra sostener esta tensión desbordándose en la evanescencia. Parafraseando a Alejandra Pizarnik “(...) la rebelión consiste en mirar una rosa/ hasta pulverizarse los ojos.”¹⁶⁵ Así la subjetividad y su temporalidad inmanente se muestran impotentes frente al Otro y su tiempo. El Otro acompañando con su temporalidad viene a introducir una fractura que se revela, finalmente, como insuperable. Ello llevará a Enzo Pacci a afirmar que como único recurso el ego buscará en el pasado y en el recuerdo resolver esta fractura,¹⁶⁶ sin embargo de manera inofensiva. El Tiempo inmanente, el cómodo tiempo de la intencionalidad, se ve lesionado por Otro que se escinde de él. El quiebre de esta transparencia o armonía del Tiempo abre una colección de tonalidades emotivas: miedo, rabia, ansiedad, angustia. Esta insuficiencia del Tiempo será una de las críticas que Heidegger hará a su otrora maestro, según Antonio de la Cruz Valle, al señalar que: “Husserl radica el conocimiento (y verdad) en el presente. “Hacer presente” de la intencionalidad frente al pasado y el futuro. El sentido de ser como presencia que se realiza tras ello sigue arrastrando desde antiguo la □□□□□”.¹⁶⁷ A partir de ello Heidegger

¹⁶² RICOEUR, Paul. “A l'école de la phénoménologie”, op.cit., p. 176.

¹⁶³ Ibid, pg. 179.

¹⁶⁴ FINK, Eugen. “Coloquio de Royaumont”. Discusión de la ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, op.cit., p. 320.

¹⁶⁵ PIZARNIK, Alejandra. “Poesía completa”, Ed. Lumen, Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 125.

¹⁶⁶ WALDENFELS, Bernhard. “De Husserl a Derrida”, op.cit., p. 86.

¹⁶⁷ DE LA CRUZ VALLE, Antonio, “El Giro Hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger”, op.cit., p.5.

también critica cualquier análisis de la existencia humana que no considere especialmente la cuestión del Tiempo. Cuestión que el discípulo de Husserl se preocupará de salvar. Ello llevará a Lévinas en "Totalidad e Infinito" a identificar en el Otro una insuficiencia en el Tiempo y la subjetividad que no es capaz de englobarlo. Con ello la subjetividad se confronta a una limitación de su libertad que lo enfrenta una relación asimétrica con el Otro de carácter insuperable a partir de la cual la noción de sujeto, como venía desarrollándose durante la modernidad, queda comprometida. Con ello el Otro se pone más allá del acontecer que Husserl ha dispuesto. Al mostrarse como evanescente, como inactualidad, el Otro es fuga, es insuficiencia del Tiempo como presente con lo cual la teoría husserliana sobre la constitución del Tiempo inmanente de la conciencia queda comprometida y la teoría de la empatía se manifiesta como insuficiente.

f.- Las nociones de "actitud" y "motivación" en Husserl y los problemas que ello ofrece a la teoría trascendental de la experiencia del extraño

En *Ideas II* "Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución"¹⁶⁸ también es posible encontrar cimiento para elaborar una crítica a la teoría trascendental de la experiencia del extraño, ya expuesta, desde el mismo desarrollo de la fenomenología elaborada por Husserl. Por de pronto en el texto póstumo de *Ideas II*, Husserl abandona la exposición del programa de la fenomenología para penetrar en los análisis constitutivos de la realidad natural o material, la anímica o animal y la espiritual a partir de la condición del hombre encarnado en nexos con la naturaleza; y, a partir de ello, abordar el problema de la objetividad y las formaciones culturales para, finalmente, abocarse a una revisión de los fundamentos de las ciencias naturales y, específicamente, de las ciencias sociales.

Arranca la sección primera bajo el título de "La constitución de la naturaleza material". Bajo el capítulo primero "Idea de la naturaleza en general", comienza el párrafo primero titulado "Delimitación provisional de los conceptos de naturaleza y de experiencia" abordando un concepto posible de naturaleza. A la constitución de la naturaleza le es correlativa, señala su autor, una actitud natural que toma las cosas tal como son dadas en el orbe espacio-temporal. Existe una apercepción de antemano que domina todo nexo esencial posible en la experiencia científico-natural. Un "modo de mentar". Y, en consecuencia, hay otras actitudes paralelas e incluso concomitantes a la actitud científico natural que permite que fenómenos sean experimentados como bellos, nostálgicos o útiles, compareciendo a la conciencia de distintas maneras posibles. En el párrafo segundo titulado "La actitud científico natural como actitud teórica" Husserl realiza una serie de distinciones entre las distintas actitudes a partir de las cuales se va constituyendo el mundo como correlato objetivo a una actitud. Husserl individualiza la actitud dóxico teórica como actitud tematizante de la experiencia científico natural a la cual le alternan otras actitudes posibles, como los son la del sujeto cognoscente, la del sujeto valorativo, la del sujeto práctico, la del sujeto estético, la del sujeto emotivo, entre otras. Del mismo modo, en el capítulo cuarto, a propósito de "Actos teóricos y vivencias intencionales", Husserl describe la operación de la conciencia por la cual el sujeto teórico pone por delante o tematiza un objeto determinado, asumiendo en tal operación un estatuto objetivante. Sin perjuicio

¹⁶⁸ Elaborada a partir de la *Husserliana* Band IV.

de que la objetividad constituida como correlato de la conciencia pueda ser determinada en síntesis explicitantes, sea en forma judicativa o predicativa, lo relevante es que ya ha ganado la posición posible de objeto bajo una cierta actitud, antes de realizar actos teóricos. Es consciente de aquel de un cierto modo a través de una vivencia intencional específica. Sin embargo, la actitud determinada de la que se trata, en este caso la teórica, va mentando y esclareciendo el objeto en este sentido bien preciso, oscureciéndolo en sus demás aspectos co-mentables. “Las vivencias restantes, por ejemplo, las vivencias de emoción son vivencias y como tales constituyentes (...) pero estratos hacia los cuales el sujeto no está en actitud teórica.(...) Sólo mediante un giro de la mirada teórica, mediante un cambio del

¹⁶⁹ *interés* teórico salen ellas del estadio del constituir pre-teórico al teórico”¹⁷⁰ o viceversa salen del estadio teórico para entrar en nuevos estratos de sentido. En otras palabras, el cambio de actitud constituyente puede llevar a un cambio en el objeto constituido al exhibir nuevos estratos de sentido que no estaban mentados suficientemente. Así puede ocurrir en el plano axiológico y en la actitud práctica. En consecuencia, tal giro de la mirada mentante también compromete el modo de constitución posible de los objetos en la conciencia. A mayor abundamiento, en el párrafo quinto titulado “Espontaneidad y pasividad; actualidad e inactualidad de la conciencia”, Husserl señala que el yo puedo mentante del sujeto puede en cualquier momento hacerse temático y ser “visto” a su manera. Así el sujeto pre-teórico aparece ante sí mismo teóricamente en su propia manera de captación. A ello debe observarse que existen diversas combinaciones posibles de actos que presentan diferencias fenomenológicas resultantes. Actitud teórica, axiológica y práctica, por ejemplo, significan que el sujeto está enteramente orientado de esa manera al objeto mentado y pasa de una actitud a otra espontáneamente, mentando eminentemente en ese sentido. Este “yo-puedo-mentante” es entonces un poder que tiene el sujeto sobre el objeto. Así, por ejemplo, en la actitud emotiva, vivimos alegremente una experiencia quedando secundada en el trasfondo la esfera teórica de dicha experiencia de manera latente. Ello no implica que pueda volverse al mentar de una manera específicamente teórica que asigne una nueva dignidad al objeto de dicha especie.

Sin embargo, este poder no sólo compromete la constitución de las cosas materiales. El Otro como cosa material o cuerpo psicofísico, en su caso, está preso en su constitución, en la conciencia del sujeto, al advenimiento de este poder sobre sí. Surge, entonces, la cuestión de si este “yo-puedo-mentante” es un poder sobre el Otro que compromete su posible modo de constitución. Ello no es menor pues a la conciencia tematizante del Otro puede comparecer éste como correlato a un interés biológico o físico puramente como cuerpo físico o bien como objeto biológico donde su esencia quede oscurecida como, por ejemplo, en el caso del científico sobre el cuerpo del Otro como soporte para las ciencias biológicas. “En el conocimiento de la naturaleza se abstrae de todos los demás valores fuera de los valores del saber.”¹⁷¹ ¿Comparece entonces haciendo justicia a sí mismo, a lo que auténtica y plenamente es? Es evidente que la constitución del Otro está comprometida

¹⁶⁹ ¿Cuál es la relación entre actitud e interés? Da la impresión que el interés es el motor oculto que moviliza la actitud en un sentido en otra. Husserl no repara suficientemente en esta función articuladora del interés entre lo inconsciente y la conciencia constituyente.

¹⁷⁰ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 34.

¹⁷¹ Ibid, p. 55.

ante la mirada tematizante del sujeto en un sentido u otro.¹⁷² ¿No hay acaso una actitud propiamente indicada para la constitución de la auténtica experiencia del Otro¹⁷³?

En las *Meditaciones Cartesianas*, como en *Ideas II* o en *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, donde Husserl aborda formalmente el problema de la constitución del Otro, éste omite pronunciarse sobre el punto. No obstante en el tomo primero de las *Investigaciones Lógicas* dijimos que el oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias **pero no las vive** y sólo tiene de ellas una percepción “externa” no “interna”. Así vuelve a recuperar importancia el cuerpo como medio de expresión espiritualmente significantes 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 intencional que sirve como exégesis de sentido que es espontánea o prerreflexiva. Esta comunicación se hace posible porque el que escucha *comprende* la intención del que habla. Y la comprende en cuanto concibe al que habla como una persona que le habla. Ello es posible porque 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 éste, empujando nuestro *interés* exclusivamente en esa dirección. Ello es coherente con lo que Husserl señala mas adelante en cuanto que “el fenómeno de la expresión y el acto de dar sentido confluyen en una unidad. Cuando formulamos una expresión como tal vivimos en los actos que constituyen la expresión como objeto físico. Nuestro interés no se dirige al objeto sino que vivimos en los actos de dar sentido. Estamos vueltos, mentamos en un sentido especial, estricto.”¹⁷⁴

De este modo existe entre sujeto y objeto relaciones causales que no son propiamente sustanciales-causales en el sentido natural, sino en el sentido que juegan una relación de motivación constituyente que despiertan un interés subyacente. En el capítulo sobre la “Motivación como ley fundamental de la conciencia”, Husserl se refiere a las motivaciones trascendentes e inmanentes que motivan las tomas de posición del ego cogito. Según ello “los objetos experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, tan pronto no, y si lo son, ejercen un “estímulo” mayor o menor, “despiertan” un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse.”¹⁷⁵ Así el Otro suscita a partir de la pasividad de la conciencia un determinado modo de mentarlo que motiva la conciencia constituyente a un giro en su actitud hacia un horizonte espiritual co-mentado a partir del cuerpo del Otro. En *Investigaciones Lógicas*, Tomo II, Husserl pone el ejemplo de una muñeca que suscita por unos instantes la percepción de una mujer. Sin embargo, la ausencia de horizonte espiritual significado a partir el cuerpo lleva al observador a un giro en su actitud mentante, comprobar la ilusión y advertir el engaño.¹⁷⁶ Una actitud específicamente mentante del Otro también se encuentra referida en el siguiente pasaje de *Ideas II*: “Tan pronto como nos representamos de modo plenamente vívido cualesquiera de estas relaciones personales y, por así decirlo, nos vivimos como portadores personales de estas relaciones, tan pronto como luego en la reflexión sus maneras de darse bajo la lupa fenomenológica notamos que ahí estamos en

¹⁷² ¿Existe para Husserl un estadio pre teórico y predador de sentido donde exista un abandono contemplativo en el disfrute del mundo y del Otro tal como ellos comparecen espontáneamente a la conciencia?

¹⁷³ Entiendo por auténtica experiencia su integra comparecencia tal como-él-es. En el pleno exponerse de su ser.

¹⁷⁴ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 519.

¹⁷⁵ Ibid, p. 263.

¹⁷⁶ Ibid, p. 542.

una **actitud esencialmente distinta** respecto de la actitud naturalista.”¹⁷⁷ “Enteramente distinta es la **actitud** en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos unos con otros, cuando le hablamos al Otro, cuando le damos la mano al Otro para saludarlo (...).”¹⁷⁸

Aquí se traza la primera dificultad. El sujeto de la motivación pasiva puede tan pronto ceder a esos estímulos, tan pronto resistirse a ellos. Por un lado está el yo en sentido propio, el yo de la libertad, el que considera, valora, distingue y toma posición. Por el otro lado, el yo de la síntesis pasiva, el yo de las tendencias, de los apetitos, de los estímulos y de las apariciones que ante el Otro es atraído y cede en un giro espontáneo de su intencionalidad. Contra la pasividad del Otro, contra su poder seductor puede encontrarse el poder del sujeto que puede resistirse a una actitud mentante del Otro y persistir en la actitud mentante teórica, estética, práctica, u de otro tipo, y no dar cabida a la actitud mentante del Otro. ¿Cómo se resuelve este conflicto entre actitud de motivación activa y actitud de motivación pasiva? Husserl no se pronunció nunca sobre el punto. Sin embargo, en un pasaje de *Ideas II*, Husserl desliza las consecuencias de este conflicto “El hombre que vive en la actitud científica tiene las anteojeras del hábito. Como investigador solamente ve “naturaleza”. Pero como sujeto vive como persona en su trato con el mundo circundante. Vivir como persona, ponerse a si mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un mundo circundante.”¹⁷⁹ Precisamente estas consecuencias serán desarrolladas por Husserl en la obra póstuma de la *Crisis*. “Este mundo efectivamente experimentado y experimentable, en el que discurre prácticamente toda nuestra vida, permanece invariable tal como es en su propia estructura esencial. A él 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 científico-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 a la vez es un “pre-ver”, una “presunción.”¹⁸⁰ “Galileo hace abstracción de los sujetos en cuanto personas con una vida personal, de cuanto en uno u otro sentido pertenezca al espíritu, de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas de la praxis humana. De esta abstracción resaltan cosas puramente corporales, que son sin embargo tomadas como realidades concretas y tematizadas (...) produce esto como consecuencia una causalidad natural cerrada en si en la cual todo acontecer viene determinado unívocamente y de antemano (...).”¹⁸¹ Para el hombre de la actitud científica natural el fenómeno queda vedado bajo la mirada mentante de las ciencias que reduce la riqueza del mundo de la vida y sus posibilidades a una perspectiva física que limita, no sólo la constitución de la alteridad, sino las posibilidades del mismo conocimiento que dice perseguir. El Otro queda así fragmentado y reducido desde su singularidad a un correlato anónimo para la mirada de la ciencia desbordada en el día a día de la cotidianidad. Al venir interpretado el significado del Otro por la cultura, le sucede y acompaña el venir mentado el Otro bajo la actitud teórica. Toda la empresa de la *Crisis* es la denuncia de Husserl a este desborde de las ciencias exactas que afectan nuestras relaciones de alteridad en la cotidianidad y el consecuente anonimato al que se condena al Otro. La afección de la constitución del Otro por la actitud teórica que compromete las posibilidades de la pasividad no es resuelta por Husserl.

¹⁷⁷ Ibid, p. 228.

¹⁷⁸ Ibid, p. 229.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ HUSSERL, Edmund. “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*”, op.cit., p.53.

¹⁸¹ Ibid, p. 62.

Junto a la función motivante que ejerce el Otro en la pasividad de la conciencia, existen otras fuerzas que dominan nuestra actividad mentante y la consecuente actitud mentante que se sigue de ello. Por una parte, como habíamos señalado hay motivaciones trascendentes al *ego cogito* que motivan una actitud mentante, como la cultura, a la que ya hemos hecho referencia, y las circunstancias que rodean al *ego cogito*. Así el cuerpo, como nexo con la naturaleza, cobra relevancia motivante a partir de nuestras *sensaciones cinestésicas*, por ejemplo es distinta la función motivante que suscita recorrer con la mano la piel de una mujer lentamente donde es posible apreciar su suavidad y maravillarse con su delicadeza que hacerlo con un movimiento brusco y con el codo, como también influyen las condiciones de percepción, como las *condiciones ambientales*. Por ejemplo percibir a un desconocido bajo la luz del sol en contraste a lo implica percibirlo en un bosque oscuro y lúgubre; o bien tener la percepción de un desconocido en un lugar tranquilo en tiempos de paz en contraste a una ciudad sitiada en tiempos de guerra. Todo ello tiene un mérito motivante que determinará la actitud resultante de ello. La constitución del Otro, como lo expone Husserl, no es producto de una operación en abstracto sino profundamente singular, contingente y circunstanciada, lo cual por cierto compromete el modo de mentar al Otro. “Si tomo el espíritu a una con el cuerpo como objeto de la naturaleza, entonces también él está entrelazado a la causalidad de la naturaleza (...).”¹⁸²

Por otra parte, Husserl alude a motivaciones inmanentes que podemos referir, por de pronto, a las *experiencias* y al *interés subyacente* de la conciencia. Dichas motivaciones descansan en un subsuelo oscuro que no llega a destacarse. Están inadvertidas y son prácticamente inadvertibles. En relación a las experiencias del *ego cogito* ellas implican una determinada manera que motiva las operaciones tematizantes a partir de maneras de ser retrospectivas, como los recuerdos. De esa forma un nexo anterior asociativo de una conciencia va a inducir un nexo posterior similar. Lo similar inclina a la conciencia a lo similar. Ello ciertamente está enlazado con las experiencias registradas por el *ego cogito*. Así lo expresa Husserl al señalar: “Todo lo que una persona vivencia extiende el marco de sus predaciones, puede entrar de nuevo oscura y claramente en el recuerdo, afectar al yo, motivar acciones (...) A lo típico-general pertenece también que los hombres en general estén determinados experimentalmente en su comportamiento por el comportamiento anterior. Las decepciones que uno ha vivido con los hombres lo hacen a uno desconfiado. (...) Así como las especies de las cosas se alternan generalmente en la experiencia de maneras conocidas y en el futuro se juzgan conforme a ello, así los hombres conocemos a los objetos según su especie, y en el caso de comportarse de un objeto nos es comprensible si sigue la regla general de su especie. Nos movemos por ende en el dominio de la experiencia cuando buscamos comprensión. Construimos el desarrollo de un hombre cuando reconstruimos y hacemos intuitiva la marcha de vida de tal modo de devenir total del hombre.”¹⁸³ Así todo rasgo de objeto intencionado remite a experiencias similares anteriores según las cuales se organiza su constitución. En la aprehensión de una cosa siempre hay algo que no es nuevo. Ello implica, en consecuencia, que la constitución del Otro ya venga resuelta en una actitud motivada por relaciones de alteridad precedentes que destinan de una manera determinada toda posible nueva constitución. Ello fue bien comprendido por la alumna y colaboradora de Husserl, Edith Stein (en quién, dicho sea de paso, Husserl confió la revisión de *Ideas II*) quién se refirió a que la “esencia de la conciencia no se desarrolla sino se despliega en el curso del desarrollo del carácter que ex-pone

¹⁸² HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 278.

¹⁸³ Ibid, páginas 318-320.

sus propiedades singulares y florece total o parcialmente según las circunstancias.”¹⁸⁴ La historia vital de cada persona determina las posibilidades dadas de despliegue y realización de su conciencia. Este núcleo personal parece contraponerse al yo puro de Husserl que se aboca al problema de la constitución del Otro. Eso llevará a la sobrina de Edith Stein y su traductora, Waltraut Stein, a expresar que “mientras Husserl ocupa el terreno de la intersubjetividad, Stein se aboca a las condiciones estructurales de la empatía.”¹⁸⁵ Así bajo el velo invisible de las experiencias vividas se va cimentando la constitución una realidad predicha en un determinado sentido, en el que también va comprometido el Otro.

Por otro lado, las motivaciones inmanentes de la conciencia están referidas a un interés subyacente en el ego cogito. Husserl no define ni explica en ningún pasaje que significa “interés” ni como se articula con la actividad de la conciencia. Sólo hace referencia a él a través de algunos pasajes. “Ahora las cosas por su ser o su modo de estar hechas, por su belleza, encanto, su utilidad suscitan *interés* y excitan el deseo de disfrutarlas, de jugar con ellas, de emplearlas como medios, de remodelarlas conforme a los propósitos que ha pensado, etc.”¹⁸⁶ Es decir el objeto me estimula merced de sus propiedades experimentadas. El estofado con su olor, textura, color y sonido crujiente en el asador despierta en mí un llamado a comer. El objeto, con sus propiedades noemáticas, estimula mis sentidos a que me ocupe de él en un referido sentido. Dicho sentido va a depender del interés subyacente: Si tengo hambre estimulará mis deseos de comer y mentarlo con deseo desde una perspectiva práctica. Por el contrario, si estoy enfermo suscitará mis deseos de vomitar y mentarlo con asco. Así según su interés el sujeto de la motivación reacciona frente a los estímulos de una manera u otra. ¿Qué ocurre con los estímulos que ejerce el Otro sobre mí en relación a los intereses que subyacen a mi conciencia? El Otro suscitará, a partir de su posición motivante, la mención del ego cogito a partir del interés del mismo. Dicho interés desnuda la condición carente o indigente del ego, que queda especialmente revelada por la presencia del Otro. Ello mismo puede llevar a la mención del Otro a partir de la carencia y al oscurecimiento de la dignidad o condición que reclama. Pongamos como ejemplo la experiencia de la belleza, una experiencia que acontece frecuentemente ante el Otro. Ella tiene su particular modo de irrumpir no sólo estimulando y motivando a la conciencia a su mención en una actitud valorativa y estética, sino que la fuerza de dicha irrupción es tal que puede alcanzar los márgenes de la seducción, el ser atraído por ella apabullando la voluntad del sujeto y la actividad de la conciencia. La experiencia terrible de la belleza puede llegar al embobamiento, a la idiotez y hasta el horror, que ensombrece el resto del mundo y la autenticidad que reclama el Otro con la reluctancia de su belleza. La belleza desnuda con su fuerza erótica la importancia radical que tiene la pasividad para la subjetividad, donde el mundo y la propia subjetividad para el ego cogito quedan desveladas como extrañeza. El padecimiento de la belleza, que a través de la pasividad secuestra la conciencia, comporta rasgos trágicos que condenan a la subjetividad a la extrañeza y al Otro al anonimato. La belleza termina por descubrir al sujeto en su indigencia como carente de libertad y lo lleva a confrontarse, y quizás hasta golpearse, contra los límites de su propia subjetividad. Ello traza el itinerario de un conflicto entre el Otro que reclama a la pasividad de la conciencia la mención de sí, a la pasividad cautivada en el interés secuestrado por el

¹⁸⁴ SCHULZ, Peter, “*Persona y Génesis: Una teoría de la identidad personal*”, Anuario Filosófico, traducción de Urbano Ferrer, 785-817, 1998 (31), Katholische Universität Eichstätt, Ostenstrasse, Deutschland, p. 795.

¹⁸⁵ MICHAU, Michel, “*How it is possible for me to “Feel your pain?” Husserl’s Fifth Cartesian Meditation and Stein’s “On the Problem of Empathy”*”, Disponible en world wide web: <<http://web.ics.purdue.edu/~mmichau/Husserl-Stein.pdf>>, p.6.

¹⁸⁶ HUSSERL, Edmund. “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*”, Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución, op.cit., p. 235.

erotismo de la belleza frente una subjetividad sumida en la perplejidad y la extrañeza de sí. “Tenemos ahí la relación de reaccionar ante algo, y experimentar estímulos, estar motivado por ello en un sentido determinado. Soy motivado a volverme, a volverme con atención, con agrado, experimento el estímulo de la belleza. (...) Siempre tenemos ahí el “padecer por algo”, ser pasivamente determinado por algo y reaccionar ante ello activamente, pasar a un hacer y este hacer tiene una meta.”¹⁸⁷ Husserl no abordó ni resolvió los problemas que hemos expuestos entre las distintas motivaciones de la conciencia y su consecuencia en la intencionalidad ni tampoco se abocó a resolver los problemas que se podían bosquejar en el funcionamiento de la pasividad motivada, de una parte, por el Otro y, de otra, por el interés dominante. Por de pronto, mientras que frente a las cosas inanimadas¹⁸⁸ la relación sujeto-objeto se resuelve a través de un arbitraje pacífico en la conciencia, la relación entre la subjetividad y la otredad revela un conflicto¹⁸⁹. Husserl pretendió resolver este conflicto al tratar de abordar el problema del Otro desde la perspectiva sujeto-objeto, con lo cual comprometió las posibilidades de la alteridad misma. Pero este pensamiento ya está más allá de Husserl mismo.

¹⁸⁷ Ibid, p. 264.

¹⁸⁸ Debemos dejar acá afuera los objetos culturales y las obras de arte.

¹⁸⁹ Como más adelante veremos este conflicto no se resuelve nunca, con lo cual el ego cogito para evitar su estallido en una superación insuperable de sí mismo condena al Otro a sus propios términos.

Capítulo VII: Consecuencias que se derivan de los problemas expuestos para las relaciones de alteridad. La cuestión ontológica

A lo largo de nuestro trabajo hemos examinado el problema del idealismo absoluto oculto tras un pretendido idealismo trascendental y las consecuencias que ello tiene para la teoría de la empatía en Husserl. También hemos examinado como estas dos tendencias se agudizan insatisfactoriamente en la Quinta Meditación donde Husserl se aboca a resolver el problema de la alteridad. Frente a ello recurrimos al texto de las *Investigaciones Lógicas* y la posibilidad de encontrar en la investigación primera una solución teórica al problema de la constitución del Otro que, salvado del idealismo absoluto de las *Meditaciones*, lo devolviera al cauce trascendental del cual fue exiliado. Así el problema del Otro habíamos intentado resolverlo no a través de una significación ideal, sino a través de una unidad de cumplimiento entre el horizonte espiritual co-mentado simbólicamente a partir del cuerpo y la exégesis de sentido operada por el ego. Sin embargo, a lo largo de los apartados anteriores hemos examinado algunas dificultades que enfrenta una concepción hermenéutica de este tipo. La recuperación de la facticidad del mundo de la vida y sus consecuencias; la primacía del mundo cultural, donde el sentido de la realidad precede a la existencia; la evidencia de la insuficiencia del Otro en el tiempo y la consecuente subjetividad que no es capaz de englobarlo, un Otro que se pone más allá del acontecer del Tiempo husserliano como evanescente, como inactualidad; y el conflicto entre las distintas motivaciones de la conciencia y su consecuencia en la insuficiencia de la intencionalidad que revela entre la subjetividad y la otredad un conflicto que desborda la perspectiva sujeto-objeto. Dicho conflicto evidencia la irreductibilidad del Otro que, como altura o asimetría, escapa a toda medida en relación a la libertad y poder del ego cogito. Ello conlleva que ante el Otro la relación sujeto-objeto quede fracturada. Él no es representable como objeto. Esto va revelando la esencia del Otro como Prometeo espiritual, como particular modo de ser-ahí que se revela a través del signo, a través del cuerpo, pero que va más allá del signo, más allá del cuerpo. El Otro atraviesa la aparición del cuerpo. El Otro se anuncia, se exhibe, da cuenta de sí, se impone. Como se expresa en el texto de Marie Andrée Ricard: “al hablar con el Otro, mirarle a los ojos, yo *le veo*. Su conciencia como la más viva prueba de su presencia.”¹⁹⁰ A esto alude Lévinas cuando se refiere al rostro del Otro que se fractura para dejar traslucir su ser. Así el espíritu del Otro, que anima su cuerpo, es “como” una fosforescencia. El ser del Otro determina su presencia a través del cuerpo pero lleva a un más allá del cuerpo. El Otro es la experiencia del Ser a través de la máscara del ente. El Otro es el portal al Ser. Es el camino que va del ente al Ser. Y la pasividad es el nexo ontológico que une al sujeto con el Ser. Desde ahí puede desprenderse el pronunciamiento ontológico del hombre como apertura o ex-sistencia. La insuficiencia del idealismo trascendental obliga

¹⁹⁰ RICARD, Marie-Andrée, “*L’empathie comme expérience charnelle ou expressive d’autrui chez Husserl*”, op.cit., p.96.

a buscar una respuesta en la ontología. El problema del Otro termina por desembocar inevitablemente en la pregunta por el Ser del Otro.

Sin embargo, es precisamente esta pregunta por el Ser la que Husserl omitió o, más bien, se negó a realizar con las consecuentes dificultades para resolver el problema de la alteridad. “Se atribuye al ser físico una realidad mística en sentido estricto, absoluta. Mientras ni siquiera se ve lo verdaderamente absoluto: la conciencia en cuanto tal. No se advierte, pues el absurdo, que hay en hacer un absoluto de la naturaleza física.”¹⁹¹ “La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia (...). La naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en ordenes generales de conciencia.”¹⁹² En efecto, ni en el anuncio formal del problema del Otro en *Lógica Formal y Lógica Transcendental*, ni en el desarrollo formal en *Ideas II* ni en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl aborda el problema del ser del Otro ni se inclina por un examen que intente pronunciarse sobre la condición ontológica del Otro. Ello es extensivo también al desarrollo de las *Investigaciones Lógicas* y sus demás obras. Asimismo, ya hemos visto como a través de innumerables pasajes, Husserl expresamente se resiste a ello¹⁹³ aduciendo la objeción de la falta de certeza que comporta el realismo de dar por establecido el ser del mundo tal como nos es manifiesto y las objeciones metodológicas que ello conlleva para cualquier pretensión apodíctica de conocimiento, incluido el conocimiento del Otro. Así lo sentencia el mismo Husserl “La sabiduría es de quién se preocupa de la profundidad. La teoría rigurosa cuida de la evidencia conceptual y de la claridad.”¹⁹⁴ Ricoeur comparte esta crítica al señalar que el gran problema de la teoría de la empatía radica en que el problema del Otro remite a un problema ontológico que Husserl bien omite preguntarse o bien se niega a abordar por los problemas de apodicticidad que ofrece la exterioridad del mundo. Con ello desvía su camino y hierra el itinerario que debía seguir para resolver el problema de la constitución del Otro.¹⁹⁵ Asimismo lo sentencia Graumann¹⁹⁶, quién se pregunta si el problema no deriva de la ausencia o insuficiencia de la problemática propiamente ontológica que Husserl se resistió a hacer. En el mismo sentido Otto Pöggeler realiza su crítica sosteniendo que “Husserl no puede pretender haber logrado ninguna ontología. El Ser no está “presente”. El Ser queda determinado como ente presente por la dación de sentido a partir del ego trascendental.”¹⁹⁷ Con ello en Husserl no hay superación de la metafísica y el consecuente olvido del Ser.¹⁹⁸ En el mismo sentido, con la consecuente crítica a la pretensión técnica de la fenomenología husserliana, Lévinas señala que: “La constitución husserliana es una reconstitución del ser concreto del objeto. No es un pensamiento sino una técnica y he

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund. “*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*”, Libro Primero, op.cit, p. 124.

¹⁹² Ibid, p. 118.

¹⁹³ En relación a la carta enviada a Dilthey en 1911: “Creo que por detrás de los problemas del Ser entendidos de manera completa, es decir incluyendo igualmente la “constitución” del Ser en la conciencia, no puede haber otro problema que tenga significación (...) Hablar de un Ser que estaría detrás y sería incognoscible es por principio absurdo.” Ob. cit. p.50.

¹⁹⁴ BIEMEL, Walter. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, op.cit., p. 52.

¹⁹⁵ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit., p. 241.

¹⁹⁶ GRAUMANN, F. “*Coloquio de Royaumont*”. Discusión de la ponencia “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, op.cit., p. 323.

¹⁹⁷ DE LA CRUZ VALLE, Antonio, “*El Giro Hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger*”, op.cit., p.4.

¹⁹⁸ Ello llevará a Heidegger de una fenomenología como método de la explicitación de la legalidad de la conciencia a una fenomenología como método de la explicitación de la legalidad del Ser.

aquí el problema. El Otro se sustrae de la técnica.”¹⁹⁹ A su vez, y quizás condensando con riqueza la discusión expuesta, el profesor Shinji expresa: “El fracaso de Husserl se debe al intento de interpretar el status ontológico de la realidad social como producto de un sujeto trascendental en vez de explicar el sentido para el sujeto trascendente. A su vez el problema del lenguaje revela que no se trata de un idealismo trascendental traicionado por un idealismo absoluto, sino el problema de una ontología no realizada que resulta traicionada por un idealismo trascendental.”^{200 201}

Sin embargo la determinación ontológica del Otro encierra una serie de dificultades. Como dijimos el Otro se anuncia, se exhibe, da cuenta de sí, se impone, da noticia de sí. Pero en ese dar noticia de sí, como siendo el que está ahí, el Otro revela un Ser que es irreductible, cuya evanescencia traza una distancia irresoluble que se anuncia como infinito. Se puede ver, se puede sentir la apariencia del Otro, pero su existencia absoluta no puede ser aprehendida. Ella se anuncia como extraña a mi vivencia. Así el ser del Otro invita a un horizonte que está más allá de las posibilidades del ego cogito. Del mismo modo, como el Otro se revela a través del signo, a través del cuerpo, así también a la vez está más allá del signo, más allá del cuerpo. El Otro atraviesa y desfonda su propio cuerpo. Al ser del ego cogito le comparece un ser absolutamente otro que, en su anunciarse como Otro, a su vez lo desborda. En consecuencia, debemos decir, el encuentro del Otro es un ¡no!, una prohibición, es resistencia a la mirada espontánea del yo que alegremente va, es disenso, altura, asimetría, libertad. El Otro resulta ser un imposible. Su fuga y huída resulta inaccesible al ego cogito. El ego se enfrenta así a una impotencia que es su angustia por un Otro inaprehensible pero que a la vez le resulta seductor.²⁰² Como bien lo señala Lévinas en “Totalidad e Infinito”, el egoísmo no se rompe de esta manera, sino se amplía y se multiplica en una guerra de todos contra todos. Sólo se puede romper mediante un infinito que sobrepasa nuestro concepto de él y que de este modo se sustrae a la guerra totalitaria. Este punto de anclaje lo constituye el Otro. No nos encontramos con él fuera del mundo, pero tampoco es de este mundo. Lo que nos enfrenta materializado en su rostro no es ningún fenómeno entre otros sino la epifanía del Otro que en su trascendencia, en su exterioridad, en su sublimidad y extrañeza despierta un deseo infinito.²⁰³ Con ello empuja al ego cogito a una realidad de una profundidad inaccesible, comunicándole una totalidad que lo sumerge en la extrañeza, a la vez que le confronta a una realidad de una profundidad inaccesible que desenmascara una condición caótica del mundo, fracturando la unidad tranquila del mundo previamente significado. Una realidad más allá de la realidad. Como lo

¹⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. “*Coloquio de Royaumont*”. Ponencia “Reflexiones sobre la “técnica” fenomenológica” Título original “*HUSSERL, Cahiers de Royaumont*”, Ed. Paidós S.A.I.C.F., traducido por Amalia Podetti, Buenos Aires, Argentina, 1957. p.92.

²⁰⁰ HAMAZU, Shinji. “*Identity and Alterity, Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity*”, op.cit., p.5.

²⁰¹ En Husserl sólo hay una determinación ontológica indirecta al recurrir al mecanismo de la epoye. Al inclinarse por la epoye hay en consecuencia un pronunciamiento ontológico que no hace al Ser de los entes accesible apodícticamente. Al existir dudas sobre el Ser de los entes tal como nos son dados, Husserl recurre a la puesta en paréntesis del Ser que conlleva su determinación como aquello que no nos es accesible en sí. Ello conlleva, en consecuencia, un intento de revitalización de la metafísica y no su superación a la cual Husserl asocia los síntomas de decadencia, misticismo e irracionalismo. Sin embargo la resolución de esta cuestión corresponde a un examen que excede los propósitos de nuestra investigación y justifica un trabajo completo dedicado a este tema.

²⁰² “El Otro, otro como yo,/ o quizás mi doble,/ eso es el abismo más magnético./La pregunta más urgente, el obstáculo más malicioso,/ reflejo que responde, precede y que conmueve.” En: VALERY, Paul, “*Cahiers*”, Vol. 1, Gallimard, Paris, France, 1973, p.499.

²⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. “*Totalidad e Infinito*”, Ed. Sígueme, traducción de Daniel Guillaot, Salamanca, España, 2002, páginas 104 y siguientes.

señala Holzapfel, en relación a la obra “De la seducción” de Baudrillard,: “Mas la seducción desbarata también lo que el hombre proyecta en lo moral, en lo político y en todo orden de cosas. El mecanismo a través del cual actúa la seducción es la reversibilidad, vale decir, el volver las proyecciones de sentido del sujeto contra sí mismo, lo que equivale a su desmembramiento. (...) En el mismo contexto alguien o algo resulta más seductor en cuanto más escapa a las proyecciones habituales de sentido.(...) Así cuando las cosas salen de los límites en que ellas han sido proyectadas, lo que llamamos realidad se queda atrás.”²⁰⁴ Al fracturar la unidad del mundo constituido en la subjetividad, el Otro viene a poner en crisis las significaciones establecidas. Es decir en el Otro hay una tensión entre significado y significar. Un hiato que encierra de cierto modo un destino fatídico que no se resuelve. La pretensión de tratar al Otro como símbolo y resolver su distancia a través del lenguaje no ha cesado de revelar que dicho lenguaje tiene una pretensión meramente metafórica y que el Otro *originaliter* se sustrae a él como se sustrae al tiempo y a la cultura. El lenguaje termina revelando un rol especulativo del que ya nos habíamos querellado a propósito de la Quinta Meditación. Así queda en evidencia que la síntesis pasiva de la fenomenología husserliana, que descubre la posibilidad de la alteridad *a priori* en la vida de la conciencia, en verdad pierde al Otro en beneficio de su significado para el ego cogito. Con el cómodo retorno de la conciencia sobre sí ante el problema de la alteridad, Husserl recorre, de alguna manera, la odisea de la *Fenomenología del Espíritu* previamente trazada por Hegel. Pero dicho recorrido es su fracaso. A diferencia del Ulises de la *Odisea*, este es el Ulises de James Joyce. No se trata del héroe que regresa a la morada de Ítaca y donde el perro Argos, Eucliclea, su nodriza, y Penélope lo reconocen, sino se trata del Ulises donde la palabra vuelve sobre sí huérfana. El dublinés de Joyce sufre una desafección de la presencia. Cada ahora evoca un antaño o una otra vez; cada aquí, un allá. Todo lo que ve y pretende conocido termina evocando una llamada procedente de otro lugar. Así el retorno a la paz del hogar de la subjetividad se ve impedido por un exilio inicial que no cesa de alejarnos. A sido Helena, no olvidemos, la que ha traído el desorden a las casas griegas originando una guerra lejana. La morada de la que nos alejamos y a la que se pretende volver es la morada de la modernidad. Pero también es la morada de la metafísica. Esta imposibilidad de hacer duelo con la pérdida irremisible de la presencia es la melancolía. Así lo señala Lyotard, quien a continuación expresa: “Lo que llega a la vida, es decir el instante, como acontecimiento-el llegar fuera de la nada- está ya condenado a retornar a la nada. El solo ser-en –verdad no es ahí. Esta inversión de las apariencias puede dar lugar a la metafísica. El eterno presente, el eterno presente vivo, está ausente. El Ser no es el ente. Melancolía que se llama occidental desde el platonismo, no se bien porque, se la reencuentra en todo pensamiento cuando tropieza con su fracaso, que es también la pasibilidad, la temporalidad, la modalidad.”²⁰⁵ Así al igual que en el Ulises de James Joyce el encuentro con el ser del Otro culmina en una separación y en la derrota del ego cogito. La irrupción del Otro exige su negación o bien la renuncia. Solo podemos tener a Otro como *Liebhaber*. Así la inaccesibilidad que comunica la condición ontológica del Otro no proporciona ninguna respuesta sino la inviabilidad del conocimiento. Como bien lo expresa de alguna manera Adorno, el conocimiento “debe renunciar a la ilusión de poder comprender la totalidad de lo real o de creerse adecuado con el Ser. El texto de la filosofía debe leer un texto incompleto, contradictorio, roto y la crisis del idealismo proviene de su metafísica de la totalidad. La razón autónoma no es capaz de desarrollar por si misma el

²⁰⁴ HOLZAPFEL, Cristóbal. “*La seducción como concepto filosófico fundamental*”, Texto y Poder: Las políticas del sentido, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile, 1999, páginas 252-258.

²⁰⁵ Lyotard, Jean Francois. “*Lecturas de infancia*”, Ed. Universitaria de Buenos Aires, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, 1997, p. 66.

concepto de realidad y menos de realidad misma. No es ella el brote espontáneo del orden, la afirmación de principios fundamentales y superiores a toda contingencia para la cual se da en la filosofía occidental. En una palabra, no es ella quién da o produce sentido; toda nueva práctica de la filosofía debe renunciar al rol de intérprete privilegiado del mundo. Su rol es más bien explicitarlo progresivamente hasta hacerlo desaparecer. Las preguntas nacen del reconocimiento científico o de la realidad social, guardándose de introducir en la realidad intenciones que no tiene nada o demasiado que ver. La filosofía práctica de este modo se rehúsa al dualismo de lo inteligible y lo empírico y deja de hacer de lo particular una representación de lo general o, dicho de otro modo, no es más que una filosofía, sino la transformación de la conciencia filosófica bajo el peso de la realidad irreductible. Es función de su capacidad para encontrar la conciencia histórica por superar los límites del lenguaje encerrado en relaciones problemáticas entre signos y cosas, signos y realidad, es decir encerrado en la impotencia de la palabras.”²⁰⁶

Así las pretensiones de la epistemología no encuentran respuestas en la ontología. Mientras la epistemología nos comunica una ilusión, la ontología nos comunica una imposibilidad. Entre el conocer y el pensar se dibuja un conflicto que no se resuelve y que sólo encuentra salida en una ética. Una ética que opera como límite a las pretensiones del conocimiento. Ricoeur ya había insinuado esta salida²⁰⁷ donde, ante los problemas denunciados, reivindica el gesto kantiano de la *Metafísica de las costumbres* por el cual se establece el axioma ético según el cual se debe actuar frente a los Otros de tal suerte como ante uno mismo, tratándolos como fin y no como medios. Con ello Ricoeur reivindica la fórmula ética kantiana como aquella donde no es necesario que preceda el conocimiento del Otro a su respeto sino que es el respeto mismo una disposición práctica que precede a su conocimiento y donde reside la sola determinación del Otro como límite. La gloria del kantismo es de hacer aparecer la función límite del en sí y la determinación práctica del en sí como límite y duda, lo cual cobra en el kantismo la impronta de la dignidad.

Pero esta fórmula ética es en abstracto. Es una ética formal, procedimental, de principios, donde la prudencia y el escepticismo llevan a una ética negativa, de la abstención frente a un Otro en mayúscula. Con ello Kant salvaguarda la modernidad y mantiene la integridad de la libertad. A ella se le opone una ética que ha experimentado la precariedad del conocimiento y la insuficiencia de la conciencia. Una ética ante un Otro en minúscula que es producto de un fracaso y que en su decepción se traduce en una ética de la renuncia, en una ética de la humildad, que a diferencia del kantismo, anuncia el ocaso de la modernidad y la caída de la libertad. A la eminencia y altura de la subjetividad kantiana frente a la existencia, se le opone una ética de la indigencia de la subjetividad ante la existencia. Una ética que contra un determinado venir interpretado del Otro experimente, en un momento de afirmación, al Otro auténticamente y que como consecuencia de ello contenga también un momento de humildad donde se renuncie a su determinación.

“Los límites del alma nunca los encontrarás y ello a pesar de que recorras todos sus caminos. Tan profundo es el fundamento que tiene.”²⁰⁸

²⁰⁶ ADORNO, Theodor. “*Thesen über die Sprachen des Philosophen*”, Gesammelte Schriften Band 1, Frankfurt/Main, 1973, p.366.

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. “*A l'école de la phénoménologie*”, op.cit, p.249.

²⁰⁸ Heráclito de Efeso. Cita de Husserl en la “*La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*”, op.cit., p. 179.

VIII.- Conclusión

Bajo el nombre de ciencia filosófica, y con el propósito de rehabilitar la filosofía y las ciencias del estado en que se encontraban, Husserl intentó resolver la pregunta ¿Qué se puede conocer? a través de una segunda pregunta que le subyace ¿Cómo puedo conocer? Para ello recurrió a la radicalidad del *ego cogito* como punto de partida, a la universalidad de un método, la fenomenología, y al carácter sistemático de las distintas estructuras puestas en juego revelando con ello la legalidad constituyente de la conciencia y de la realidad comprometida en ella. Imbuido en la necesidad de subordinar lo concreto a la esfera de la subjetividad, como sustento de apodicticidad, la fenomenología husserliana se mueve entre un idealismo y un intuicionismo buscando su equilibrio en el proyecto de una subjetividad trascendental. Sin embargo, el pensamiento husserliano, al igual que un péndulo, se acerca y se aleja en distintos momentos de una y otra tendencia con lo cual el pensamiento husserliano se revela como un pensamiento de múltiples rostros.

En dicho contexto la teoría trascendental de la experiencia del extraño, o teoría de la empatía, da la oportunidad para desmontar el mecanismo que equilibra en una falsa armonía el idealismo y el realismo implícito en su filosofía. La Quinta Meditación, que aborda el problema del Otro en un momento de acentuado idealismo, revela como una contradicción la tracción a la que está sujeta la experiencia del Otro entre dos tendencias: restituir el Otro en mí y constituirlo como Otro. Paradoja que está latente en toda su filosofía y que lleva a que la Quinta Meditación estalle sin proporcionar una respuesta satisfactoria. Con ello incurre en una operación deductiva que Husserl expresamente quiso evitar y de la que expresamente se resistió. Como él mismo lo señala: “Naturalmente es un malentendido grotesco, aunque por desgracia habitual, el querer atacar la fenomenología trascendental como cartesianismo, como si el *ego cogito* fuera una premisa o una esfera de premisas para deducir a partir de ella con absoluta seguridad los restantes conocimientos.”²⁰⁹ Así la tentativa husserliana de fundar la constitución de la intersubjetividad trascendental a partir de las operaciones de la conciencia no ha tenido éxito. Frente a ello recurrimos al texto de las *Investigaciones Lógicas* y la posibilidad de encontrar en la Investigación Primera una solución teórica al problema de la constitución del Otro que, salvado del idealismo absoluto de las *Meditaciones*, lo devolviera al cauce trascendental del cual fue exiliado. Sin embargo, la fenomenología husserliana en su preocupación epistemológica, en su interés por la estructura interna del saber más que por sus límites, se negó a realizar una ontología necesaria ante el problema de la alteridad. Ello conduce a Husserl a una crisis en su propia fenomenología que constituye su punto más crítico en el tema de la intersubjetividad.

El fracaso de la experiencia de la teoría de la empatía lleva a preguntarse si ello no implica el fracaso de la filosofía husserliana misma. El Otro fisura el edificio completo de la fenomenología husserliana ya que al poner en crisis al sujeto constituyente cuestiona la suficiencia misma de la subjetividad trascendental como fundamento apodíctico del conocimiento. Desde esa perspectiva el propósito husserliano de rehabilitar la modernidad y su proyecto mismo de filosofía se ve frustrado. No obstante la fenomenología como método resulta redimida al haber avanzado en la explicitación de la intencionalidad de la conciencia

²⁰⁹ HUSSERL, Edmund. “La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental”, op.cit., p. 199.

y su participación en la realidad resultante de ella. Quizás, paradójicamente, su mayor éxito no ha sido revelarnos las posibilidades de la conciencia sino, indirectamente, sus límites.

“Entre los astros que de lejos; y por tanto que de lejos bien todavía se encuentra aquí. Uno, por ejemplo, un niño y un próximo, un Segundo, Lejos de un lejos inasible. Destino, quizás es en el palmo de aquel que nos mide, si bien que él nos parece extraño; no sueña el número de palmos entre la joven y el hombre, ella tiene la huída, él sólo su alma. Todo es distancia y en ninguna parte se puede volver a cerrar el círculo (...).”²¹⁰

²¹⁰ *“Zwischen den Sternen, wie weit; und doch, um wievieles/ noch weiter,/ was man am Hiesigen lernt./ Einer, zum Beispiel, ein Kind ... und ein Nächster, ein/ Zwieter –,/ o wie unfablich entfernt./Schicksal, es miBt uns vielleicht mit des Seinden Spanne,/ daB es uns fremd erscheint;/ denk, wieviel Spannen allein vom Mädchen zum Manne,/ wenn es ihn meidet und meint./ Alles ist weit-, und nirgends schlieBt sich der Kreis.(...)” en: RILKE, Rainer Maria, “Elégies de Duino”, Ed. Gallimard, Paris, France, 1994. p. 226. Traducción propia.*

Bibliografía

Obras de Edmund Husserl (Fuentes Primarias)

- “Investigaciones Lógicas” Tomo I*, Ed. Alianza, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, España, 2001.
- “Investigaciones Lógicas” Tomo II*, Ed. Alianza, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, España, 2002.
- “La Filosofía como Ciencia Estricta”*, Ed. Nova, traducción de Elsa Tabernic, primera edición, Buenos Aires, Argentina, 1962.
- “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica” Libro I*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Gaos, D.F. México, 1962.
- “Husserliana” Band III*, Ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, Nederlanden, 1950.
- “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica” Libro II Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, traducción de Antonio Ziri3n Q., D.F., México, 1997.
- “Husserliana” Band I V*, Ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, Nederlanden, 1950.
- “El artículo “Fenomenología” de la enciclopedia Británica”*, Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Antonio Ziri3n Q., Ciudad Universitaria, D.F., México, 1990.
- “Lógica Formal y Lógica Trascendental”*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, traducción de Luis Villoro, D.F. México, 1962.
- “Meditaciones Cartesianas”*, Ediciones Paulinas, traducción Mario A. Presas, Madrid, España, 1986.
- “Husserliana” Band I*, Ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, Nederlanden, 1950.
- “La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental”*, Ed. Crítica, traducción de Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, Barcelona, España, 1990.
- “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”*, Ed. Paid3s, traducción de Peter Baader, Barcelona, España, 1992.
- “La filosofía como autorreflexi3n de la humanidad”*, Ed. Paid3s, traducción de Elsa Tabernic, Barcelona, España, 1992.

Fuentes secundarias

- Baudrillard, Jean, *“De la seducci3n”*, Ed. C3tedra, traducci3n de Elena Baroch, Madrid, España, 2000.

- Brentano, Franz, *“El origen del conocimiento moral”*, Ed. Tecnos, traducción de Manuel García Morente, Madrid, España, 2002.
- “Coloquio de Royaumont”*. Título original *“HUSSERL, Cahiers de Royaumont”*, Ed. Paidós S.A.I.C.F., traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires, Argentina, 1957.
- De la Cruz Valle, Antonio, *“El Giro Hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger”*, A Parte Rei: Revista de Filosofía, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>>.
- Descartes, René, *“Meditaciones Metafísicas”*, Ed. Espasa Calpe, traducción de Manuel García Morente, Madrid, España, 1996.
- Dilthey, Wilhelm, *“El Mundo Histórico”*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Eugenio Imaz, D.F., México, 1944.
- Faresin, Licina, *“Edith Stein: ejemplo de Libertad Espiritual”*, traducción de Eloy José Santos, <http://www.gesuiti.it/moscati/Espanol/Esp_Edith_Far2.html>.
- Ferry, Luc y Renault, Alain, *“Heidegger y los modernos”*, Ed. Paidós, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Argentina, 2001.
- Giannini, Humberto. *“Breve Historia de la Filosofía”*, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1997.
- Hamazu, Shinji, *“Identity and Alterity, Shutz and Husserl on the phenomenology of intersubjectivity.”* Disponible world wide web: <<http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs/PEACE/papers/ShinjiHAMAUZU.pdf>>.
- Heidegger, Martin, *“Hermenéutica de la Facticidad”*, <en línea>, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, España, 2005. Disponible en World Wide Web: <[www:http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm)>.
- Heidegger, Martin, *“Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología”*, Ed. Trotta, traducción de Juan José García Norro, Madrid, España, 2000.
- Heidegger, Martin, *“Ser y Tiempo”*, Ed. Universitaria, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Chile, 2002.
- Kant, Immanuel, *“Metafísica de las Costumbres”*, Ed. Tecnos, traducción de Adela Cortina, Madrid, España, 1989.
- Kant, Inmanuel, *“Crítica de la Razón Pura”*, Ed. Losada, traducción de José del Perojo, Buenos Aires, Argentina, 1992.
- Marai, Sandor, *“El último encuentro”*, Ed. Salamandra, traducción de Judit Xantus, Barcelona, España.
- McCullough, Ernest, *“Edith Stein and Intersubjectivity”*, <<http://www.crvp.org/book&series01/i-31/chap-8.htm>>.
- Mensch, James, *“Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation”*, State University of New York Press, Albany, U.S., 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *“Le visible et l’invisible”*, Ed. Gallimard, Paris, France, 1964.
- Michau, Michel, *“How it is possible for me to “Feel your pain?” Husserl’s Fifth Cartesian Meditation and Stein’s “On the Problem of Empathy.”* Disponible en world wide web: <<http://web.ics.purdue.edu/~mmichau/Husserl-Stein.pdf>>.

- Lévinas, Emmanuel, *“Ethique et Infini”*, Dialogues avec Philippe Nemo, Fayrad, Paris, France, 1982.
- Lévinas, Emmanuel, *“Le temps et l’autre”*, en : J. Wahl et al. : *Le Choix-Le-Mond-l’Existence*, Grenoble-Paris (Arthaud), France, 1947.
- Lévinas, Emmanuel, *“Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité”*, Den Haag (Nijhoff), Holand, 1961.
- Lyotard, Jean Francois, *“Lecturas de Infancia”*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, 1997.
- Pacherie, Élisabeth, *“L’empathie et ses degrés”*, In *L’empathie*, sous la direction de. A. Berthoz et G. Joland, Paris : Editions Odile Jacob, pp.149-181.
- Reyes Mate, *“Introducción a la Fenomenología”*, Ed. Paidos, Barcelona, España, 1992.
- Revue Francaise de psychanalyse, *“L’empathie”*, Volume 68-2004/3, Ed. Cairn, Paris, France.
- Ricard, Marie-Andrée, *“L’empathie comme expérience charnelle ou expressive d’autrui chez Husserl”*, Recherches Qualitatives, Vol 25, Québec, Canada, 2005.
- Ricoeur, Paul, *“A l’école de la phénoménologie”*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, France, 1998.
- Rilke, Rainer-Maria, *“Elégies de Duino”*, Ed. Gallimard, Paris, France, 1994.
- Sartre, Jean-Paul, *“Being and Nothingness”*, Kensington Publishing Corp., New York, U.S., 2001.
- Scheler, Max, *“Esencia y Formas de la simpatía”*, Ed. Losada, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Argentina, 1950.
- Schulz, Peter, *“Persona y Génesis: Una teoría de la identidad personal”*, Anuario Filosófico, traducción de Urbano Ferrer, 785-817, 1998 (31), Katholische Universität Eichstätt, Ostenstrasse, Deutschland.
- Valéry, Paul, *“Cahiers”*, Vol. 1, Gallimard, Paris, France, 1973.
- Varela, Francisco, *“El fenómeno de la Vida”*, Dolmen Ediciones S.A., Santiago, Chile, 2000.
- Vattimo, Gianni, *“Ética de la interpretación”*, Ed. Paidos, traducción de Teresa Oñate, Barcelona, España, 1991.
- Vincent, Jean-Marie, *“Pensar en tiempos de barbarie: La teoría crítica de la escuela de Frankfurt”*, Ed. Arcis, traducción de María Emilia Tijoux, Santiago, Chile, 2002.
- Waldenfels, Bernhard, *“Bodily experience between selfhood and otherness”*, lecture given on September 12, 2002, at the official opening of the Danish National Research Foundation: Center for Subjectivity Research. Disponible en world wide web: <<http://cfs.ku.dk/upload/application/pdf/f51d6748/Waldenfels-opening-lecture.pdf>>.
- Waldenfels, Bernhard, *“De Husserl a Derrida”*, Ed. Paidos, traducción de Wolfgang Wegsheider bajo la revisión técnica de Joan-Carles Melich, Barcelona, España, 1992.
- Zabinski, Ben and Valsiner, Jann, *“Affective Synthesis of the other through the self: A new look at empathy”*, Third International

Conference on Dialogical Self, Warsaw, Poland, 2004. Disponible en world wide web: <http://www.swps.edu.pl/new_www/uploads/promocja.symposium02_sangchinchoivalsinerthedialogicalnatureofaffectiveprocesses_empathyreco>.