

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

NICOLÁS PERRONE Cartografías de la imagen teatral
en la filosofía francesa contemporánea

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA Reflexiones en torno a un paradigma ético:
una lectura agambeniana del rostro

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ El uso de categorías femeninas en la elaboración
de la idea de razón poética en María Zambrano

LUCIANO CONCEIRO SAN VICENTE Entre el fascismo mexicano y el federalismo
náhuatl: el pensamiento indigenista
de Ignacio Romero Vargas Yturbide

ALBERTO GONZÁLEZ SOTO Infierno y sexualidad en Jean Paul Sartre.
Una reinterpretación ontológica

SEBASTIÁN PERLIN VITAL AYALA La crítica de Alfred Schutz a la intersubjetividad
husserliana: exposición y respuesta

Traducción

CHESHIRE CALHOUN Geografías de la vida con sentido

Testimonio

VARIOS AUTORES Estampas de Roberto Briceño Figueras



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA CRÍTICA DE ALFRED SCHUTZ A LA INTERSUBJETIVIDAD HUSSERLIANA: EXPOSICIÓN Y RESPUESTA

Sebastián Perlin Vital Ayala
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
sethaniel@hotmail.com

Resumen: En este artículo pretendo responder a la crítica elaborada por Alfred Schutz, en *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, a la teoría husserliana de la intersubjetividad. La crítica consiste en tres objeciones puntuales: i) que Husserl no explica con claridad y suficiencia cómo es posible la constitución del Otro a partir del cuerpo propio y cómo es posible la constitución de un mundo circundante común; ii) que las relaciones sociales no pueden constituirse a partir de la comunicación y, consecuentemente, iii) que el concepto de persona de orden superior está injustificado. Mi respuesta parte una descripción fenomenológica del Otro elaborada a partir de distintos textos, ya que Husserl no publicó una descripción fenomenológica completa y acabada. A su vez, haré *énfasis* en tres conceptos fundamentales, a saber: 1) la parificación (*Paarung*), 2) la comunicación y 3) la personalidad de orden superior. El propósito de esta respuesta es refutar las acusaciones de idealismo y solipsismo hechas a la fenomenología husserliana, e invitar a una reinterpretación de la obra de Schutz partiendo de esta respuesta.

Palabras clave: fenomenología; fenomenología social; filosofía de las ciencias sociales.

Recibido: enero 3, 2023. **Aceptado:** enero 12, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.898>

DEVENIRES. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 179-218

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

ALFRED SCHUTZ'S CRITIQUE OF HUSSERLIAN INTERSUBJECTIVITY: EXPOSITION AND RESPONSE

Sebastián Perlin Vital Ayala
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
sethaniel@hotmail.com

Abstract: In this article I intend to respond to the critique made by Alfred Schutz, in *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, to the husserlian theory of intersubjectivity. The critique consists of three specific objections: i) that Husserl does not explain clearly and sufficiently how the constitution of the Other is possible from one's own body and how the constitution of a common surrounding world is possible; ii) that social relations cannot be constituted from communication and consequently iii) that the concept of a person of supreme order is unjustified. My answer starts from a phenomenological description of the Other elaborated from different texts since Husserl did not publish a complete and finished phenomenological description. In turn, I will emphasize three fundamental concepts, namely: 1) parification (*Paarung*), 2) communication, and 3) personal unities of a higher order. The purpose of this response is to refute the accusations of idealism and solipsism made to husserlian phenomenology, and to motivate a reinterpretation of Schutz's work that starts from this response.

Keywords: phenomenology; social phenomenology; philosophy of social science.

Received: January 3, 2023. **Accepted:** January 12, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.898>

DEVENIRES. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 179-218

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. Introducción

La crítica a la intersubjetividad husserliana realizada por Alfred Schutz consiste en que no es posible ofrecer una descripción consistente y suficiente y, por consecuencia, el proyecto fenomenológico cae en un solipismo no solo metodológico, sino ontológico. Por ello, muchos autores dentro del mismo movimiento optaron por eludir dicho problema, ejerciendo la fenomenología hacia otros fines y desligándola de las metas husserlianas.

En la década de los años cincuenta Schutz formuló su crítica a la teoría de la intersubjetividad husserliana ofrecida en las *Meditaciones cartesianas* y en las *Ideas II*. Schutz consideraba que la teoría de la intersubjetividad era: i) inconsistente porque la descripción del proceso constitutivo contenía agujeros y saltos descriptivos entre los estratos de sentido. Y, ii), insuficiente ya que, a su juicio, no era suficiente para justificar el concepto mismo de intersubjetividad y otros conceptos derivados, especialmente, el de *persona de orden superior*. Estos señalamientos se pueden leer en los artículos *Husserl Ideas, Vol. II* y, principalmente, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*.

Este problema es de gran relevancia porque trasciende a la misma fenomenología. Impacta en la manera en que se concibe la sociabilidad y cómo se investiga. Piénsese en la polémica sobre el individualismo metodológico y los métodos holísticos. Dicha polémica se basa en si la mejor manera de estudiar la sociedad es reduciéndola a las acciones de los individuos o desde sus estructuras (instituciones). La adecuada respuesta a la crítica schutziana puede guiar a una resolución.

2. La crítica a la intersubjetividad husserliana

La crítica schutziana se divide en tres objeciones. La primera se refiere a que Husserl no explica con claridad y suficiencia cómo es posible que el Otro sea constituido a partir del cuerpo propio (el cuerpo del sujeto cognoscente) y cómo es posible la constitución de un mundo circundante común, con un tiempo objetivo común y un espacio común.

No está claro cómo la vida mental del Otro puede constituirse en co-presencia con una transferencia empática de localizaciones en mi propio cuerpo al cuerpo visto del Otro, si es que tal “transferencia” es posible. Es imposible que, en una experiencia comprensiva, el Otro sea captado “directamente” como un sujeto personal que trata con objetos de un mundo circundante común. Esto último es imposible porque, como apunta correctamente Husserl, el mundo físico es parte del mundo circundante de un sujeto sólo en la medida en que el sujeto tiene alguna conciencia de ello. (Schutz, 1970, pp. 71-72)¹

La segunda objeción se refiere a que las relaciones sociales no pueden tener a la base de su constitución la comunicación. Más bien, la comunicación presupone una relación social y ésta, a su vez, una orientación recíproca. Según Schutz, la orientación recíproca es el momento fundamental de una relación social y no la comunicación:

No es difícil mostrar que la comprensión recíproca y la comunicación ya presuponen una comunidad de conocimiento, incluso un mundo común circundante (y relaciones sociales), y no al revés. Por tanto, el mundo circundante común y las relaciones sociales no pueden derivarse de la idea de comunicación. [...] Se presupone que yo, como sujeto personal, al producir signos, me oriento hacia el Otro, quien debe interpretar los signos como mi comunicación; y se presupone que asumo que quien interpreta los signos está igualmente, como sujeto personal, orientado hacia mí y mis actos comunicativos. Esta orientación recíproca, que por

¹ “It is not clear how the mental life of the Other can be constituted in compresence of empathic transfer of localizations on my own body to the seen body of the Other – if such a “transfer” is possible at all. It is impossible that, in comprehensive experience, the Other is grasped “directly” as a personal subject dealing with objects of a common surrounding world. This latter is impossible because, as Husserl correctly establishes, the physical world is part of the surrounding world of a subject only insofar as the subject has some awareness of it”.

sí misma hace posible la comunicación, es el presupuesto fundamental de toda relación social, de modo que la relación social no puede estar constituida por la comunicación. (Schutz, 1970, pp. 72-73)²

La tercera objeción se refiere al concepto de *persona de orden superior* que resulta de un paso injustificado, de los sujetos que se comunican entre ellos a la constitución de las personalidades de orden superior:

Otro paso completamente no aclarado es el de pasar de los sujetos que se comunican entre sí a la constitución de unidades personales de orden superior, asociaciones de sujetos que tienen su propio mundo circundante, y de estas asociaciones de sujetos a una comunidad omniabarcante, cuyo mundo circundante no ya contiene sujetos. (Schutz, 1970, pp. 72-72)³

Schutz creía que esta concepción era una ingenuidad de Husserl, sumamente problemática:

Que en esta constitución –y suponemos aquí que ocurre como Husserl la describe– el Otro representativo constituye el mundo desde el punto de vista de su Aquí, que para mí es Allí, que yo lo sé y que no puedo considerar mi propio cuerpo como una cosa perteneciente a la naturaleza objetiva a menos que lo mire desde el punto de vista del Otro –su Aquí, mi Allí: todo esto no produce una comunidad trascendental a menos que definamos la comunidad de tal manera que, contrariamente a la uso significativo, habría una comunidad para mí y otra para ti, sin que ambas coincidan necesariamente. Tampoco es posible (a menos que se recaiga en

² “It is not difficult to show that reciprocal understanding and communication already presuppose a community of knowledge, even a common surrounding world (and social relationships), and not the reverse. The common surrounding world and the social relation, therefore, cannot be derived from the idea of communication. [...] It is presupposed that I, as personal subject, in producing signs, orient myself to the Other, who has to interpret the signs as my communication; and it is presupposed that I assume that he who interprets the signs is equally, as a personal subject, oriented to me and my communicative acts. This reciprocal orientation, which alone makes communication possible, is the fundamental presupposition of every social relationship, so that social relationship cannot be constituted by communication”.

³ “Another entirely unclarified step is that of going from subjects communicating with one another to the constitution of personal unities of a higher order, associations of subjects which have their own surrounding world and from those associations of subjects to an all-encompassing community whose surrounding world no longer contains subjects”.

la actitud natural) la comunicación entre una pluralidad de sujetos trascendentales y, por tanto, la institución de una intersubjetividad comunicativa en la esfera trascendental, ya que toda comunicación requiere eventos en el mundo natural y, como se mostró anteriormente, ya presupone la intersubjetividad, a saber, la relación Nosotros. (Schutz, 1970, p. 76)⁴

Según Schutz, aun si se concediera la constitución del Otro, propuesta por Husserl, la postulación de personalidades de orden superior sigue siendo insostenible debido a que siempre está presente una orientación recíproca que es un cierto grado de intersubjetividad, mismo que no puede estar fundado en la comunicación.

La respuesta a estas objeciones, me parece, me encamina a esclarecer el significado de tres conceptos: 1) la parificación (*Paarung*); 2) la comunicación (o lo que son los actos intencionales comunicativos) y 3) la personalidad de orden superior.

3. Respuesta a la primera objeción de Schutz

La primera objeción es que no es claro cómo de la constitución del cuerpo propio, como subjetividad, se transfiera al cuerpo del Otro como una subjetividad distinta. El momento constitutivo es el de la *parificación* (*Paarung*).⁵

⁴ “That in this constitution - and we assume here that it occurs as Husserl describes it - the appresentative Other constitutes the world from the stand-point of his Here, which for me is There, that I know this, and that I cannot consider my own body as a thing belonging to objective nature unless I look at it from the standpoint of the Other - his Here, my There: all of this still does not yield a transcendental community unless we were to define community in such a way that, contrary to meaningful usage, there would be a community for me, and one for you, without the two necessarily coinciding. Nor is (unless one relapses into the natural attitude) communication between a plurality of transcendental subjects and hence the institution of a communicative intersubjectivity possible in the transcendental sphere, since all communication requires events in the natural world and, as shown above, already presupposes intersubjectivity viz., the We-relationship”.

⁵ Mariano Presas traduce este término como “apareamiento” sin embargo he optado por el término “parificación” porque me parece más adecuado.

Para responder a esta objeción hay que recurrir a la fenomenología trascendental y, en consecuencia, expondré una descripción fenomenológica de la constitución del Otro sobre la base de distintos pasajes de la obra de Husserl ya que no publicó una descripción completa. Esta reconstrucción la he hecho sobre la base de varios textos y la he dividido en cuatro momentos buscando claridad.

3.1 El yo trascendental como punto de partida

Para iniciar este ejercicio fenomenológico primero es necesario encontrar el punto de partida adecuado. Como el propósito es descubrir la estructura intencional que hace posible la intersubjetividad es necesario realizar distintas epojés y reducciones. El primer paso consiste en realizar una primera epojé. Esta consiste en excluir todo aquello que no esté contenido en la conciencia, es decir, todo aquello con lo que interactúo, personas, animales, instituciones, relaciones sociales, etc. Todo debe ser puesto en paréntesis y me debo enfocar en la conciencia. La conciencia debe entenderse como el flujo unitario de vivencias. Y de estas importan primordialmente aquellas que son intencionales. En ellas encuentro que se exhiben cosas del mundo excluido. Estas cosas ahora no son más que objetos de la conciencia, y solo así son consideradas. Esto da lugar a una reducción de las cosas reales a las vivencias en las que se exhiben.

Una segunda epojé es necesaria. Esta consiste en excluir a la singularidad empírica. Por ello, debo excluir el carácter concreto y psicológico de estas vivencias y esto me reconduce a las vivencias, no como hechos psicológicos de un sujeto mundano sino como momentos dadores de sentido. Una tercera epojé y reducción consisten en excluir las características particulares de dichas vivencias y reconducirse a su estructura esencial; a aquello que es invariante en ellas.

Una vez llevada a cabo la reducción fenomenológica-trascendental⁶ lo que “sobra” es el sujeto trascendental como condición de posibilidad del

⁶ Las epojés y reducciones pertinentes.

mundo. Sus actos (*intentionalen Akts*) y vivencias intencionales son relevantes solo como ejemplos de posibilidades de trascendencias. Dichos actos o estados intencionales se dirigen a un objeto intencional (*intentionaler Gegenstand*). Pero para cumplir con el objetivo de este ejercicio hay que realizar una última epojé. Es necesario excluir las vivencias del Otro, en general. Esto reconduce exclusivamente a las vivencias en las que se manifiesta la corporalidad propia.⁷

3.2 La constitución de mi cuerpo, como cuerpo viviente, y de los cuerpos ajenos

Partiendo del yo trascendental se evidencian los actos intencionales y en el análisis de estos se evidencia que hay ciertos actos que nos permiten identificar cosas. Objetos⁸ que son distintos de nosotros que no podemos manipular simplemente con nuestra voluntad y que se nos oponen. De esta manera, la computadora que usé para realizar este artículo se me opone al manifestar dureza, peso, por mi propia voluntad no puedo hacer que ella lleve a cabo sus procesos, sino que debo usarla, oprimir sus teclas, adecuarme a sus reglas operativas y, una vez que lo hago, encuentro que ésta es mera pasividad. Por sí misma ella no realiza nada. Y a su alrededor encuentro otros objetos que resultan igualmente pasivos. Al manipularlos descubro que lo hago mediante algo que es mío, con lo cual me identifico, mi cuerpo. Pero, a diferencia de los otros cuerpos, este cuerpo mío se mueve a mi voluntad. Es a través de él que percibo sensaciones, lo frío, lo rígido, lo duro, lo negro, lo brillante, lo opaco. Pero también descubro cierta resistencia, si intento levantar algunas cosas descubro que pesan y que debo esforzarme. Es a través de mi cuerpo, un cuerpo vivo, que puedo manipular las cosas y que también a través de él padezco estas cosas.⁹ El cuerpo me permite identificar lo tocado y

⁷ Sigo la misma estrategia que Husserl enseñó en la *Quinta meditación cartesiana*.

⁸ Objeto debe entenderse como aquello a lo que tiende el acto intencional.

⁹ “El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado, es cosa física, MATERIA, tiene extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales,

lo tocante, lo visto y lo que lo ve. Si volteo hacia una lámpara, de frente, ésta me lastima y me obliga a retirar la mirada; hay un dolor que acompaña dicha intuición. Ello me permite percibir, por un lado, lo brillante de dicha lámpara y, por otro, padezco dicho brillo en la sensación de no poder distinguir nada más que el brillo. De igual manera, si palpo un objeto, ya sea ajeno o mi propio cuerpo, siento, por un lado, el objeto y, por otro, padezco una sensación. En ambos casos hay un doble objeto, el objeto distinto de mí, lo tocado, y el segundo objeto, lo tocante, que es el cuerpo. Especialmente en el ámbito de lo táctil, esta distinción de objetos es más evidente. De esta manera, la corporalidad se constituye a través de estas sensaciones que tienen la particularidad de estar localizadas en el cuerpo. Husserl las llama *ubiestesias* (*Empfindnisse*) (Husserl, 2014, p. 184). A partir de estas sensaciones puedo identificar el “aquí” de mis sensaciones. Puedo ubicar las sensaciones en mi cuerpo y ubicarme en relación con otras cosas, entonces también fundan el “allí”. Esto porque las ubiestesias son sensaciones bidireccionales, me permiten padecer la sensación que causa un objeto, pero también me permiten sentir el objeto en mi cuerpo. Si tomase un hielo con la mano, padecería lo frío del hielo en mi mano. Por un lado, percibo la propiedad fría del hielo, el “allí” (lo tocado) del objeto y, por otro, siento el frío en mi mano (lo tocante), el “aquí”. El cuerpo funciona como mi “punto cero”, como la base, el centro, desde la cual me oriento hacia a los objetos, es por esto por lo que los objetos siempre se aparecen parcialmente, pues siempre los “veo” desde mi “punto de vista” que está posibilitado y limitado por mi cuerpo. Ahora, cuando manipulo un objeto, cuando tomo el hielo con la mano también puedo percibir mi movimiento, el de mi mano tomando el hielo; desde el momento en que estiro mi brazo, extendiendo los dedos y los cierro alrededor del hielo. A estas sensaciones del movimiento de mi cuerpo se les llama *cinestesias*. Estas sensaciones, por ser del cuerpo propio, siempre son sensaciones ubicadas, del tipo “aquí”. Encontramos que hay dos rubros de sensaciones en general, aquellas que son sensaciones que se padecen por el objeto y aquellas que son sensa-

la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales haya; por un lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él...” (Husserl, 2014, p. 185).

ciones que refieren al objeto. Al primer rubro de sensaciones Husserl las llama *estésico* y al segundo *estético* (*aistheta*) (Husserl, 2014, pp. 87-89).

3.3 La constitución de los cuerpos ajenos como cuerpos vivos

Una vez que he ganado claridad sobre mi experiencia corpórea, falta por explorar dentro de ese ámbito aquellas vivencias que muestran otra clase de cuerpos peculiares. Estos cuerpos se presentan como ajenos al mío y con el rasgo de moverse sin mi deseo y mi intervención. Se mueven por sí mismos, pero hasta este momento el único cuerpo con tal propiedad es el cuerpo propio. He aquí una vivencia muy peculiar.

Según Husserl, el paso del cuerpo cóscico del Otro al cuerpo vivo se da por medio de un tipo especial de percepción asociativa llamado parificación (*Paarung*) (Husserl, 2009, p. 148). Este tipo de síntesis de conciencia opera de manera similar a como lo haría un razonamiento analógico: ciertas daciones de una intencionalidad pasada son “analogadas” con una nueva dación. Lo semejante en ambas daciones se sintetiza y también lo diferente. Lo semejante del cuerpo ajeno, su sensibilidad y automovimiento se asemeja al mío, pero se diferencia en que su orientación es distinta de la mía y, por tanto, no puedo acceder a su corriente de vivencia. Mi “aquí” no es el “aquí” del Otro y su “allí” es distinto del mío.¹⁰ Mis cinestesias y mis ubistesias no me informan nada de ese cuerpo como ellas me informan sobre el mío. Además, yo no puedo mover ese cuerpo con mi voluntad. Incluso si lo fuerzo, si lo toco este reacciona ante mi movimiento, y yo al suyo. Su comportamiento es muy distinto al de cualquier cuerpo ajeno cóscico. La síntesis parificadora es de carácter pasivo, con esto quiero decir que no es consciente (“yo sé que sé”), ni voluntaria (“yo quiero darle sentido”), por ello no es una inferencia en sentido lógico, no es una analogía, sino una apresetación del Otro. La apresetación es un término que refiere a que, en la presencia de un objeto, cual sea, se presenta algo más, algo que acompaña ese objeto pero

¹⁰ Es una síntesis de semejanzas y diferencias, más no una síntesis de identidad. El otro es semejante al yo, pero no es idéntico porque exhibe diferencias respecto del yo.

que está imposibilitado de estar presente por sí mismo (Husserl, 2014, pp. 204-208). El resultado es que ambas daciones (la pasada, de mi cuerpo y, la actual, la del cuerpo ajeno) son re-constituídas dando origen a un nuevo estrato de sentido, es decir, se constituye dicho cuerpo como un cuerpo viviente que no soy yo, sino un cuerpo ajeno (Husserl, 2009, pp. 145-153).

3.4 La intersubjetividad

Al aprehender al Otro como un cuerpo ajeno y sintiente, éste aparece como un objeto que está “allí” respecto del “aquí” de mi cuerpo. Pero también implica que para ese objeto yo soy un “allí” respecto de su “aquí”. Puedo cambiar mi orientación con respecto al objeto, moverme a un lado o al otro, y este objeto se hace patente como el mismo. Aparece el Otro para mí y yo para él, y funge como un punto de referencia espacial y temporal para mí y yo para él. Esta referencia mutua permite la configuración de un sistema en el que mi experiencia se va ordenando, a saber, un espacio y un tiempo intersubjetivo, no es el tiempo ni la espacialidad de mi experiencia propia, sino de un mundo compartido en el cual nuestras subjetividades están sincronizadas. Este tiempo y espacio que se constituye por el mutuo reconocimiento de las subjetividades y de la síntesis de sus mundos circundantes propios es el tiempo y espacio objetivos. Objetivo significa intersubjetivo, es decir, que no es arbitrario, sino que es aprehendido como mío y del Otro de manera coordinada, como un horizonte compartido en el cual los objetos se aparecen para ambos de manera concordante. De manera más precisa, en la parificación se constituye un tiempo objetivo que es la sucesión simultánea y sincronizada de mis vivencias y las vivencias del Otro, y también se constituye el espacio objetivo que es un espacio que es común a ambos en el cual tienen lugar los objetos compartidos y nuestras conductas. Ambas dimensiones son trascendentes pues son dimensiones intersubjetivas y, por tanto, no son ingredientes (no forman parte de) de la conciencia subjetiva, aunque son constituidas por ésta. El objeto que se me aparece

como concordante para el Otro y para mí, y que cumple con las expectativas ligadas a su sentido es un objeto “objetivo”. Sentado este estrato, puedo interactuar de una manera más compleja con ese cuerpo ajeno, con ese alter ego. Puedo intentar comunicarme con él. Puedo señalar hacia una cosa que se aparece en mi horizonte, suponiendo que esa también se aparece en su horizonte. Entonces el alter ego reacciona, toma aquella cosa y me la ofrece. La comunicación puede ser aún más compleja, puedo hablarle, expresarle algo con respecto a mi mundo circundante, una vez más, bajo la suposición de que también está percibiendo eso que le quiero comunicar, y responde a ello, ya sea afirmando o negándolo, en cualquier caso, ambas respuestas son solo posibles bajo la suposición de que compartimos un mundo objetivo. Así que su respuesta confirma esa suposición. Hay un mundo objetivo constituido por nuestros mundos circundantes, y confirma que mis vivencias trascienden mi yo, en la medida en que las expreso con el Otro.

A lo largo del desenvolvimiento de esta descripción hay un aspecto que debo resaltar, el reconocimiento del cuerpo propio como propio, y el reconocimiento del cuerpo del Otro como ajeno. Propio y ajeno son dos categorías que se corresponden y autoimplican. La comprensión de lo propio y de lo ajeno es simultánea. No se puede comprender lo uno sin lo otro y en ello hay gradualidad, nada es absolutamente propio, ni siquiera la conciencia propia, ni nada es absolutamente ajeno.¹¹ Por eso el paso de lo propio a lo ajeno es posible o, mejor dicho, es necesario. En este sentido, “propio” se refiere a lo subjetivo y lo “ajeno” a lo trascendente. En cuanto se realiza una reducción a lo propio, no solo se encuentran “actualidades y potencialidades de mi corriente de vivencias, sino también a los sistemas constituidos y a las unidades constituidas” (Husserl, 2009, p. 138). Pero aun en “... *esta esfera de originalidad* (explicitación original de sí mismo) encontramos también un mundo tras-

¹¹ Una prueba de esto es que incluso la vida de conciencia propia se resiste a la voluntad propia. Un sujeto no puede aprehender toda su vida de conciencia, ni puede cambiar a voluntad los sentimientos sintetizados con vivencias en general. Esto muestra que incluso las mismas vivencias no son absolutamente propias, sino que poseen cierta extrañeza con respecto al mismo sujeto.

cidente que se origina sobre la base del fenómeno intencional ‘mundo objetivo’ reducido a la propiedad [...] pero también pertenecen a este ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías, puras posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como trascendentes, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad” (Husserl, 2009, p. 139).

Por tanto, la constitución del Otro se compone de estos cuatro momentos. El concepto de parificación es clave en este proceso constitutivo pues es el que explica la transferencia que Schutz encuentra oscura (Schutz, 1970, pp. 71-72).

3.5 La objeción schuziana a la Parificación

El alegato de Schutz parte de su desconfianza de la parificación. Si se deja ésta de lado, para que el sujeto pueda constituir su mundo circundante es necesario que éste tenga conciencia de sí, entendiendo por esto último la constitución del cuerpo propio a partir de la experiencia de las cosas (las ubiestesias y el cuerpo como punto cero de orientación). Pero es imposible afirmar esto para el caso del Otro porque, según Schutz, no tenemos acceso a sus vivencias, por lo cual no podemos ser partícipes del modo en que éste cobra conciencia de sí corporalmente, ni de cómo a partir de ello logra constituir su mundo circundante. Esta limitación pone en duda la tesis, según la cual el Otro es un sujeto con un mundo circundante similar al propio y del cual es posible constatar subjetivamente.

Es pertinente exponer la comprensión que tiene Schutz. El filósofo vienés entiende la parificación como una síntesis exclusivamente de similitudes que reproduce, proyecta o imputa la vida de conciencia propia en el cuerpo del Otro de manera absoluta: “Es precisamente la similitud entre el cuerpo que se me aparece y mi cuerpo vivo lo que hace posible la transferencia aperceptiva de sentido del segundo al primero” (Schutz, 1970, p. 63).¹²

¹² “It is precisely the similarity between the body appearing to me and my living body which makes possible the aperceptive transfer of sense from the latter to the former”.

Por otro lado, Schutz se da cuenta de que en la experiencia del Otro se presentan no solo similitudes sino también disimilitudes o diferencias:

El otro cuerpo es percibido visualmente, pero mi cuerpo, por regla general, no es percibido visualmente por mí, y sí lo es, sólo parcialmente. Sin duda, mi cuerpo vivo está siempre presente y dado como órgano instituyente primordial. Pero está presente como percepción interna de sus límites y a través de la experiencia kinestésica de su funcionamiento. Por lo tanto, está presente precisamente de una manera lo más diferente posible de la percepción externa de un cuerpo animado distinto del mío y, por lo tanto, nunca puede conducir a una apercepción analógica. (Schutz, 1970, p. 63)¹³

Y, consecuentemente, explica que la parificación entendida como una aprehensión de similitudes es contradictoria:

La suposición de Husserl de que una aprehensión analógica del cuerpo vivo del Otro se produce sobre la base de una similitud con mi propio cuerpo vivo contradice el hallazgo fenomenológico de que mi cuerpo vivo “resalta” en mi campo perceptivo primordial de una manera que es fundamentalmente diferente de la manera en que el cuerpo supuestamente similar del Otro se destaca en este campo. (Schutz, 1970, pp. 63-64)¹⁴

Es importante señalar dos cosas. Una, Schutz comprende que la parificación es una síntesis de similitudes exclusivamente. Otra que, como consecuencia de lo anterior, Schutz sostiene que este mismo concepto contradice la aseveración según la cual el cuerpo vivo propio se presenta en el campo de percepción primordial de una manera muy distinta a

¹³ “The other body is visually perceived, but my body is not, as a rule, visually perceived by me, and even if it is, then only partially. My living body is, to be sure, always present and given as the primal instituting organ. But it is present as inner perception of its boundaries and through the kinaesthetic experience of its functioning. It is thus present precisely in a way which is as dissimilar as possible from the external perception of an animate body other than mine and therefore can never lead to an analogical apperception”.

¹⁴ “Husserl’s assumption that an analogical apprehension of an Other’s living body takes place on the basis of a similarity to my own living body contradicts the phenomenological finding that my living body “stands out” in my primordial perceptual field in a manner which is fundamentally different from the manner in which the allegedly similar body of the Other stands out in this field”.

como se aparece el presunto cuerpo vivo del otro en este mismo campo. El cuerpo propio se aparece mediante percepciones internas y la experiencia cinestésica. En cambio, el cuerpo ajeno se presenta a través de percepciones externas (percepciones sensibles). Así pues, la parificación no puede sintetizar esta diferencia sin caer en un absurdo porque sería sostener que la manera en que se aparece el cuerpo propio es idéntica a la del cuerpo ajeno. Siendo esto así, la parificación no explica la experiencia del Otro. Incluso concediéndose que no hay absurdo, y que se explica satisfactoriamente la aparición del cuerpo ajeno, el problema se traslada a que no se podría explicar cómo aparece el mundo circundante ajeno ante el sujeto, sino únicamente explicaría la aparición de un cuerpo similar al propio y esto no sería estrictamente un otro, pues el Otro es un sujeto que, como tal, le corresponde necesariamente su mundo circundante. Dicho esto, queda muy claro que una respuesta a Schutz necesariamente implica una evaluación crítica del concepto de parificación.

3.6 El concepto de parificación

El concepto de parificación es descrito por Husserl en el párrafo 51: *El apareamiento como componente por asociación de la experiencia de lo extraño* de las Meditaciones cartesianas. Al respecto Husserl dice:

El apareamiento [parificación] es una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva a la identificación, 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, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundamentan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen, por tanto, precisamente como par. (Husserl, 2009, p. 149)

En este pasaje se destaca que la parificación es una síntesis pasiva asociativa. Esto significa que i) es síntesis porque al menos dos datos que se dan a la conciencia se sintetizan en una unidad; ii) es pasiva porque

opera involuntariamente y sin necesidad de ser tematizado y iii) tiene un carácter de fundamento, es decir, hace posible nuevos estratos de sentido.

En la misma exposición se dice también lo siguiente:

...tan pronto como los elementos que se aparean han llegado a ser conscientes al mismo tiempo y distintos a la vez; encontramos, más precisamente, un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia, que intercambia los respectivos sentidos objetivos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una graduación, teniendo por caso límite la igualdad. Como resultado de esta coincidencia se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, esto es, se lleva a cabo la apercepción de uno de ellos de acuerdo con el sentido del otro, siempre que algunos momentos de sentido realzados en lo experimentado no anulan esa transferencia de sentido en la conciencia del otro. (Husserl, 2009, pp. 149-151)

En este pasaje Husserl describe la parificación como coincidencia. Husserl distinguió entre la síntesis de asociación y de la identificación. Asociación es una coincidencia que puede ser parcial o total pero aun siendo total no es identificación. Que dos datos dados a la conciencia convienen no significa ni tiene como consecuencia que ambos datos se identifiquen, se vuelvan, absolutamente, el mismo dato. Ahora, dado que dos datos convienen, se motiva una transferencia de sentido, es decir, dado que ambos convienen en uno de los datos se “apresenta” por el otro dato, por virtud de esa coincidencia. Con más precisión, cuando el cuerpo del Otro se presenta al sujeto, este cuerpo ajeno conviene con el cuerpo vivo propio; ambos cuerpos tienen automovimiento y son expresivos, ahí se da la coincidencia y, consecuentemente, se aprehende al otro cuerpo, como cuerpo vivo, como conciencia. Esto último es el nuevo estrato de sentido, el Otro (un cuerpo vivo ajeno).

La relación entre ambos datos es lo que Husserl denomina presentación: “...partiendo del sustrato mundo primordial, que en todo caso es el que constantemente permanece en la base, represente un *ser-también-ahí* (*Mit da*) que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un «*él mismo ahí*». Se trata, pues, de una suerte de hacer co-presente, de una suerte de *apresentación*” (Husserl, 2009, p. 145).

Como en el caso anterior, un dato que por sí solo no se puede presentar a la conciencia, se presenta gracias a la conveniencia (similitud) con el Otro. Se pueden distinguir dos clases de objetos o datos de la experiencia, aquellos que se presentan, o pueden presentarse, por sí mismos, y aquellos que no se pueden presentar más que por medio de otro: “Una tal apresetación tiene lugar ya en la experiencia exterior, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente presenta una cara posterior de la misma cosa, y le prescribe un contenido más o menos determinado” (Husserl, 2009, p. 145).

El ejemplo que ofrece Husserl es a nivel sensible. Cuando uno percibe la cara frontal del monitor en el que el lector está leyendo este ensayo, a la vez, está apercibiendo la cara posterior. Entonces Husserl diría esa cara está apresetada. La cara que está en nuestro campo visual y que está presente, nos indica a aquella cara no presente, apresetada. Con un esfuerzo es posible traer a presentación la cara posterior, pero esto tiene como consecuencia que la cara frontal deja de estar presente en nuestro campo visual y pasa a ser apresetada.

La relación entre el dato presentado y el dato apresetado es una relación de indicación. El dato presentado indica al dato apresetado. En este sentido el segundo se apresetado gracias al primero. El dato presentado funciona como una indicación o indicio de la existencia del segundo dato. Husserl explica el sentido del signo indicativo (*Anzeichen*):

En sentido propio sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante. [...] Y encontramos que ese *quid* común es la circunstancia de que ciertos objetos o situaciones objetivas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican a ese alguien la existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas –en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho a alguien como motivo (motivo no basado en intelección) para la convicción o presunción de que también los segundos existen. (Husserl, 2006, p. 234)

El énfasis en que la relación indicativa es una relación de motivación es importante porque ello descarta que sea una relación necesaria en cada caso y que sea causal. Por lo cual, esta relación es naturalmente

falible. Ella misma es una relación que se funda en una dación original y luego se constituye como típica.

En el caso de la parificación este comportamiento se mantiene, un dato presentado es indicado por un dato que se presenta. El dato presentado es la vida de conciencia y el presentado es el cuerpo del Otro. Pero a diferencia de la presentación sensible, en la parificación el objeto presentado no puede por principio presentarse. La vida de conciencia siempre será un dato presentado gracias al cuerpo; el cuerpo indica la existencia de una vida de conciencia y motiva al sujeto a creer en esa vida ajena:

Pero si está dado un comienzo de entendimiento de la vida anímica ajena, entonces cooperan diferentes indicaciones apresentadas en sí indeterminadas; es ENTENDIDO el ser anímico, que para el espectador tiene movimientos corporales codados en copresencia, y por cierto regularmente, los cuales ahora, por su parte, se vuelven con frecuencia nuevos signos indicativos, a saber, para las vivencias anteriormente indicadas o conjeturadas, y justo en casos donde éstas no son indicadas de otra manera. Se conforma así paulatinamente un sistema de signos indicativos. (Husserl, 2014, p. 207)

El uso del término “indicación” en el contexto de la parificación está sustentado en la analogía explicativa que Husserl sostiene entre la misma parificación y el lenguaje.

...al final hay realmente una analogía entre este sistema de signos indicativos de la “expresión” de sucesos anímicos, de los pasivos y de los activos, y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos [...] Se podría directamente partir de ahí y (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la “expresión” de la vida anímica y poner de manifiesto, por así decirlo, la gramática de esta expresión. Puesto que aquí esta expresión múltiple apresenta la EXISTENCIA anímica en la corporalidad, se constituye con todo ello precisamente una objetividad unitariamente doble: el hombre –sin “introyección”. (Husserl, 2014, pp. 297-208)

Siguiendo a Husserl, el cuerpo ajeno mediante sus movimientos corporales, faciales, etc., se expresa. En este sentido, sus movimientos son

signos y, en tanto que signos, estos indican algo al sujeto que aprehende al cuerpo ajeno. Dicho esto, la parificación no es una presentación cualquiera, sino muy peculiar, que se origina como sistema de signos indicativos de la expresión del cuerpo ajeno.

Ahora, el cuerpo ajeno es intuitido como signo y sus movimientos como expresiones. Su vida de conciencia es indicada por estas “expresiones” y motiva al sujeto a creer en la existencia de la conciencia ajena. Pero ¿y qué pasa con el mundo circundante ajeno? El mundo circundante es un término que se da en el contexto del esquema intencional Yo-mundo circundante. Dice Husserl: “Yo, en cuanto *ego*, tengo un mundo circundante que existe para mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos como existentes para mí, a saber, aquellos que son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan sólo anticipado” (Husserl, 2009, p. 91).

El correlato de un yo es su mundo circundante, este es un campo de experiencia que tiene como centro necesariamente al yo. Esta relación al igual que el *esquema ego-cogito-cogitatum*, o noesis-noema, es necesaria. Pues un sujeto que experimenta pero que no tiene un correlato, campo de experiencia al cual referirse, es absurdo. Usaré de nuevo el caso de la computadora. Cuando me siento frente a la computadora, ella es un objeto que resalta en mi campo de experiencia. Si bien mi atención está enfocada en ella, percibo accidentalmente otros potenciales objetos de mi atención. La computadora descansa sobre una mesa, tal vez en un cuarto, un estudio, oficina, cubículo, etc., y a su alrededor puede haber otras cosas, igualmente, objetos potenciales de mi atención. Así pues, la computadora aparece en un campo de experiencia que me “rodea”, por ello Husserl lo llama circundante. Y eso que me rodea es un ámbito de sentido a través del cual se presentan los objetos, ya sea actual o potencialmente para poder ser intuitidos.

En este campo que está abierto al yo, Husserl distingue dos tipos de objetos intencionales que se aparecen en él. Aquellos que son conocidos, en presente, es decir, que son dados intuitivamente al yo de manera originaria, y aquellos que son conocidos por anticipación, lo cual significa que no son dados en intuición originaria al yo. Estos dos tipos de

objetos intencionales representan todo objeto experimentable. Los objetos intencionales, de los dos tipos anteriores, que componen el mundo circundante pueden ser cosas de muchas clases:

Este mundo circundante no contiene meras *cosas*, sino *objetos* de uso (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales (sellos, collares de dignatarios, insignias de coronación, símbolos eclesiásticos, etc.); y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos, se mantienen persistiendo en el tiempo pese al ingreso o la salida de personas singulares, tienen sus contexturas comunitarias, sus ordenamientos morales y jurídicos, sus modos de funcionamiento en la colaboración con otras comunidades y con personas singulares, sus dependencias de circunstancias, su alterabilidad regulada, su modo de desarrollarse o de mantenerse constantes en el tiempo según las circunstancias determinadas del caso. (Husserl, 2014, p. 227)

El mundo circundante no está compuesto solo por cosas tangibles sino también por “cosas” culturales, y también por personas singulares, así como por personas de orden superior que por el momento entiéndase como “comunidades”, por sus reglas y su organización. Así pues, el mundo circundante es el campo de todo aquello que es experimentable en el amplio sentido fenomenológico, es decir, de todo aquello que puede ser tematizado por la conciencia como su correlato intencional. La relación entre el yo y su mundo circundante es necesaria; a cada sujeto se le da necesariamente y de manera inmediatamente su mundo circundante. En cambio, cuando entra en juego el otro, el alter ego, la relación entre yo y mundo circundante propio no se modifica, pero si la relación entre el yo y el mundo circundante ajeno. El mundo circundante ajeno no se da de la misma manera al yo, como lo hace su mundo. Esta no se da de manera inmediata, de la misma manera que no se presenta el Otro de manera inmediata. Si la conciencia del otro se da por medio de sus “expresiones” mismas que indican su vida de conciencia, de manera similar en cuanto se constituye la vida de conciencia, se constituye su mundo circundante por medio de indicaciones. Las expresiones del Otro no pueden ser

aprehendidas como expresiones si no están acompañadas por su mundo circundante.

En este sentido, la parificación intuye el cuerpo ajeno por medio de semejanzas constitutivas. El Otro se presenta como un cuerpo con movimiento, uno que muestra “expresiones” al igual que el yo. Si la intuición satisface esta condición, la de la presentación de expresiones, la conciencia aprehende este cuerpo como un cuerpo vivo, con una vida de conciencia. Sus expresiones indican esta vida de conciencia, de la misma manera que mi cuerpo indica la propia. Ahora, una vez aprehendida la vida de conciencia ajena, ésta al igual que la vida de conciencia propia (que “intenciona” su propio mundo circundante) la conciencia ajena indica por medio de sus expresiones su mundo circundante ya que es imposible intuir una vida de conciencia sin su mundo circundante. A toda vida de conciencia le acompaña necesariamente un mundo circundante. En el caso del yo, esto es evidente, la constitución misma del yo trascendental exige un mundo circundante propio, por necesidad esencial.¹⁵ Si uno quiere probar esto basta con remitirse a su experiencia subjetiva, trate de ver un objeto sin que éste esté en su campo de percepción, eso sería ver algo que no está presente como algo visto. De semejante manera sucede esto con el Otro, la constitución del Otro conlleva su mundo circundante ajeno como un mundo indicado a través de las expresiones del otro, pero se diferencia en que el mundo propio es evidente para el yo, en cambio el mundo ajeno es indicado por la presencia del Otro. En este sentido, la constitución del mundo circundante ajeno se da por medio de indicación, su mundo junto con su conciencia es indicado por las expresiones del cuerpo ajeno. El cuerpo ajeno es el dato presente y la conciencia ajena junto con su mundo ajeno, son los datos apresentados al modo de la indicación.

El principio según el cual el mundo circundante ajeno no se presenta de la misma manera que el propio, no se contrapone con la similitud elemental de la parificación. Dicha similitud consiste en la necesidad entre

¹⁵ Una conciencia percibida que no indica un mundo circundante correspondiente no es una conciencia pues la relación intencional entre conciencia y mundo circundante es necesaria.

conciencia y mundo circundante, este es uno de los puntos claves analizados en la parificación. El Otro es como yo, en la medida en que es un yo al que le corresponde un mundo circundante, que es una conciencia intencional, no es que el mundo circundante ajeno sea inmediato al yo, como lo es el propio, ni mucho menos que el ajeno sea idéntico al propio. Me parece que este es un error fundamental de Schutz.

Ahora la parificación no solo tiene como similitud la intencionalidad yo-mundo circundante, sino obviamente la forma más elemental de intencionalidad *ego-cogito-cogitatum*. En este sentido la parificación intuye una similitud que es la de que el otro es una vida de conciencia como el yo, es decir, que el otro es una conciencia singular (unidad fluyente de vivencias) y que es intencional en todas sus formas. En mi opinión la parificación es necesaria. Ofrezco un ejemplo. Supongamos un caso entre dos personas que hablan dos idiomas, pero uno de ellos busca comunicarle algo al otro. Uno es un hablante y el otro es un intérprete. El hablante quiere comunicar una idea. Se acerca a un objeto que señala con su mano y dice una palabra. El intérprete busca honestamente comprender al hablante. Al observar al hablante señalar un objeto y pronunciar una palabra, tiene dos opciones. Una muy intuitiva y otra que no lo es. La segunda es asumir que el hablante al decir la palabra no tiene certeza de lo que dice y asumir que lo que él dice es falso o es una mentira. Si uno asume esto, no es posible comprender al hablante ¿cómo sería posible entender a alguien si se asume que el Otro no tiene certeza sobre lo que enuncia o que todo lo que enuncia es falso o una mentira? En la experiencia comunicativa la suposición de lo que el hablante dice es tomado como cierto por él mismo es una condición de posibilidad de toda comunicación, pues si no caemos en una suerte de paradoja del mentiroso. En este escenario no es posible la comunicación. Por eso la primera opción es necesaria. En el contexto de la presente discusión, la parificación es la intuición de que el Otro es una conciencia intencional. Si se negase, entonces no habría experiencia del Otro, de la misma manera en que si se asumiera que el hablante siempre miente o siempre dice falsedades, no sería posible entenderlo.

Sin embargo, aún se podría objetar que la manifestación del cuerpo ajeno no es suficiente para indicar la conciencia ajena; que esa relación

está injustificada porque no hay nada en la experiencia del sujeto que haga patente esa relación entre cuerpo y conciencia. Para justificarlo se necesita un dato manifestante, pero ¿cuál es el dato fenomenológico que explicaría la relación entre cuerpo y conciencia en general? Ese dato es la doble manifestación del cuerpo propio: como sujeto y como objeto. La experiencia más elemental de esta doble manifestación se da en el tacto. Como describí anteriormente, en la constitución del cuerpo propio, hay una doble sensación, la de lo tocante y lo tocado, la sensación estésica y estética. Cuando mi mano izquierda toca mi mano derecha, me experimento a mí mismo de tal manera que se anticipa la forma en que experimentaría al Otro y la manera en que el Otro me experimentaría. El dato de la doble manifestación es el dato apresentado, el cuerpo como objeto y como sujeto. Es decir, así como yo experimento mi cuerpo como sujeto (como cuerpo sujeto a mi voluntad, como cuerpo vivo) y como cuerpo objeto (un cuerpo no sujeto a mi voluntad) intuyo que el cuerpo ajeno, el Otro, que se mueve de tal o cual manera, ha de ser experimentado de esa misma doble manera. Y en ese sentido, el sujeto asume la relación cuerpo y conciencia. Otra manera de decirlo es que, dado que yo puedo intuir mi cuerpo de doble manera, puedo asumir esa doble manera a un cuerpo que se mueve. Dicha asunción hace posible que puede intuir esos movimientos como expresiones de una conciencia ajena.

La parificación tiene como fundamento este dato que es dado a la experiencia. Como expuse anteriormente, la categoría de lo propio y lo ajeno se manifiestan simultáneamente. La doble manifestación del cuerpo es la “encarnación” fenomenológica más básica de esa categoría. Dicho dato es la condición suficiente para aprehender un cuerpo moviéndose como una expresión de una conciencia. Yo puedo tratar mi cuerpo como cuerpo objeto y simultáneamente, como cuerpo vivo (*Leibkörper*) o conciencia. De la misma manera en que puedo experimentar esto puedo experimentar el cuerpo ajeno como objeto y anticipar que ese cuerpo puede tratarse como cuerpo vivo. Este dato es el principio de la parificación.

A partir de lo antes expuesto, hay tres puntos en los que Schutz se equivoca con respecto a la parificación:

- Que la parificación es una síntesis exclusiva de similitudes;
- que la similitud fundamental de la parificación es una síntesis de identificación del cuerpo ajeno con el cuerpo propio;
- que la presentación no tiene un carácter indicativo;
- que la parificación no parte de un dato dado a la conciencia.

Hay otros dos puntos que deseo resaltar, uno es rol fundamental del cuerpo, y el otro es la falibilidad de toda intuición. Sobre lo primero, es importante notar que en esta descripción la conciencia se “expresa” gracias a su cuerpo. Sin el cuerpo no se podrían dar las expresiones, ni tanto para la misma conciencia-yo, ni para la conciencia ajena. Así pues, hay una necesidad entre conciencia y cuerpo. En *Ideas II* Husserl explica cómo el cuerpo es fundamental para la constitución de la vida anímica y en el párrafo 10 de las *Meditaciones cartesianas* se distancia del dualismo cartesiano que identifica al yo con la sustancia *res cogitas*: “Lamentablemente, esto es lo que sucede en Descartes con el giro, en apariencia insignificante, pero no por ello menos funesto, que convierte al ego en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus...*” (Husserl, 2009, p. 34).

Es claro que Husserl se distancia del dualismo cartesiano y esto es relevante para esta investigación. Aceptado esto, la descripción fenomenológica encuentra su camino por medio del cuerpo como un elemento esencial de la constitución de la subjetividad trascendental y, posteriormente, el mundo circundante. Consecuentemente, el Otro, si se aparece como otro, como una vida de conciencia, necesariamente, implica su cuerpo y su mundo circundante. Estos dos elementos son necesarios para cualquier aprehensión de las expresiones mediante las cuales el Otro aparece.

Por último, la intuición del Otro no es infalible. Puedo intuir un otro, creyendo que es un amigo o un familiar y equivocarme, no porque en esa vivencia no se presente su cuerpo, su mundo circundante o sus expresiones, sino porque puede haber un fallo en la síntesis de identificación. También puede ser el caso que intuya un otro por medio de su cuerpo, pero que en un momento posterior intuya que este cuerpo no es uno vivo, sino que es un maniquí. Ahí percibo un cuerpo, pero al no cumplir el requisito

de las expresiones, se intuye el error. En este sentido, la parificación posee sus requerimientos sin los cuales no se cumple. En el caso del maniquí la parificación no se cumple, es una intuición vacía.

Estos dos puntos los resalto porque, leyendo a Schutz y recordando otras críticas a la teoría de la intersubjetividad de Husserl, parece que suponen el dualismo cartesiano, identificando al yo solo con su conciencia, y esta con la *res cogitas*. La conclusión de Husserl es otra, no hay tal dualismo. En mi opinión Schutz realiza una lectura errónea de la parificación, asumiendo que es una síntesis de identificación absoluta e infalible.

4. Respuesta a la segunda objeción de Schutz

La segunda objeción consiste en que las relaciones sociales no pueden estar fundadas en la comunicación porque, según Schutz, la comunicación se funda en una relación social y esta, a su vez, en una orientación recíproca. Por lo tanto, la orientación recíproca es el momento fundamental de toda relación social y no la comunicación.

El señalamiento de Schutz es que la teoría de la intersubjetividad es circular. Al parecer, Husserl funda la posibilidad de la comunicación en la intersubjetividad, y esta a su vez parecía suponer la comunicación, pero, como bien señala Schutz, la comunicación supone una orientación recíproca entre los sujetos, mas no al revés.

En un coloquio celebrado en 1957, Eugen Fink replicó a Schutz que esa orientación recíproca (la que Schutz sostiene es el presupuesto para la comunicación) es co-originaria con la comunicación misma, solo que esa comunicación no es aún la de los actos comunicativos y el mundo circundante común no es aún el mundo social. Es decir, se deben distinguir dos acepciones de intersubjetividad. 1) La primera refiere una relación intersubjetiva constituida pasivamente, sin comunicación, es decir, sin lenguaje, presimbólica, en la que el Otro se aparece sin más, solo como indicado en el horizonte de experiencia del sujeto y, consecuentemente, no hay en este nivel acciones ni relaciones sociales. Piénsese, por ejemplo, en los cientos de personas que uno se encuentra al caminar por una

calle peatonal muy transitada o incluso con un animal no humano, un perro o un gato. Y 2) la segunda acepción refiere a una intersubjetividad estrictamente social que solo se puede constituir a través de *actos sociales* cuya forma más básica es el acto comunicativo, como Schutz ya planteaba en *La construcción*.

El correlato de la primera forma de intersubjetividad es un mundo circundante común, es decir, espacio y tiempo común. El de la segunda, el mundo social. La segunda acepción se funda en la primera y, obviamente, no se reduce a ella. La comunicación y lenguaje suponen, para su constitución y ejecución, la indicación de los otros, en tanto que cuerpos vivos, en el horizonte de experiencia del sujeto. Debe entenderse que esta explicación no es histórica, ni es temporalmente objetiva. No se está diciendo que en el tiempo 1 se aparece un cuerpo, en el tiempo 2 se reconoce como un otro y en el tiempo 3 se da la comunicación, como si fuesen momentos contiguos. Sino que la inteligibilidad de la comunicación y, por tanto, del lenguaje, las acciones, relaciones y demás fenómenos sociales, suponen para su posibilidad esa primera noción de intersubjetividad. Emitir un mensaje supone que el sujeto distingue en su entorno, en su mundo circundante, un potencial receptor. Esa primera acepción de intersubjetividad es completamente compatible con la orientación recíproca a la que refiere Schutz. A cada acepción de intersubjetividad le conviene una cierta manera de “comunicación”. En la primera acepción esa “comunicación” no es más que percibir un otro como un otro, una parificación; tenerlo en el mundo circundante propio. En el segundo caso, se habla de comunicación en sentido estricto, es decir, de una relación social en todo su sentido, simbólica, lingüística, institucional, etc.

De acuerdo con Esteban Marín Ávila, Husserl es responsable de esta confusión porque hace un uso ambiguo del término *Kommunikation*. Lo usa para referirse a los actos comunicativos, pero también para aquellas indicaciones presociales del Otro, lo que Schutz llama la orientación recíproca que hace posible la comunicación (Marín, 2015, pp. 7-8).

Es importante señalar que Schutz identifica intersubjetividad con sociabilidad. Esto me parece un error. En cambio, Husserl los distingue y

reserva lo social para esa segunda acepción de intersubjetividad. En esta disyuntiva yo opto por la línea de Husserl porque la de Schutz me parece que conduce a un callejón sin salida, el mismo callejón que Schutz le criticó a Husserl. Si los actos comunicativos dependen de una orientación recíproca del sujeto con el Otro, y ésta es a su vez una orientación ya social, entonces esta supone las tipificaciones y recetas socializadas, las cuales, a su vez, suponen el lenguaje. Por lo cual, lo social es posible por la comunicación y el lenguaje, y éstos a su vez, ¿por el lenguaje y la comunicación? Recordemos que el lenguaje es uno de los contextos significativos que hacen posible los actos comunicativos, son su condición de posibilidad, pero ¿cómo adquiero esos contextos? ¿Cómo adquiero el lenguaje hablado y escrito? ¿Cómo se modifican? Schutz no tendría respuesta a esto. Tendría que decir que es porque hay una orientación recíproca. Si entendemos esta como ya social, pues solo estamos dando vueltas. Por otro lado, si Schutz acepta que esta orientación es presocial pues solo reconoce una condición necesaria para explicar la comunicación y el lenguaje, no explica cómo se constituyen.

La vía de Husserl me parece más interesante porque tiene mayor poder explicativo. Al reconocer cierta intersubjetividad presocial como el campo de cultivo para la comunicación y el lenguaje en general, Husserl explicita esas condiciones necesarias y suficientes para la posibilidad de estos conceptos y, a su vez, esto abre la puerta para entender la misma evolución del lenguaje. Estas condiciones son el espacio y tiempo comunes, en los que se constituyen objetos comunes, es decir, un mundo circundante común.

Ahora, si el lenguaje está compuesto de reglas que son co-originarias a la misma interacción social, una instancia intersubjetiva presocial permitiría explicar cómo el sujeto “adquiere”, “internaliza”, “modifica” esas reglas sin caer en una circularidad; a su vez estas mismas se van modificando en la experiencia intersubjetiva e histórica de una comunidad. Ese nivel primordial nos conduce a considerar elementos extralingüísticos que influyen en el desarrollo del lenguaje.

Por último, me parece que es pertinente mencionar que esta doble acepción de comunicación e intersubjetividad, en mi opinión, está estre-

chamente relacionada con otra distinción típicamente husserliana, la de sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*). En el párrafo 124 de *Ideas I* Husserl distingue ambos conceptos. Significación la reserva para el sentido del lenguaje, lo que en filosofía del lenguaje se llama semántica. En cambio, sentido tiene una acepción más amplia. Husserl sostiene que toda vivencia intencional tiene un sentido, el cual es el halo en el cual se presenta el objeto. Y, por principio, toda vivencia intencional puede llevarse al nivel de la significación, expresándose en un lenguaje regido por los principios de la lógica, por ello a veces también usa el término “sentido lógico”. La significación de una proposición que busca comunicar una descripción por parte de un sujeto a otro es posible porque el sujeto que la expresa está experimentando, y de todo lo que se presente en su campo perceptivo él quiere expresar algo en particular, pero esa expresión no agota de ninguna manera toda esa vivencia. La intersubjetividad social y la comunicación lingüística operan al nivel de la significación y no podrían hacerlo al nivel solamente del sentido. Evidentemente, toda significación de un juicio descansa sobre la base del sentido de una vivencia, pues ella es su condición de posibilidad.

Clarificaré la postura de Husserl. Todo acto comunicativo o lingüístico es un acto intencional pero no todo acto intencional es un acto lingüístico. Consecuentemente, la intencionalidad es más fundamental que el lenguaje. Es decir, la significación del lenguaje depende del sentido de la intencionalidad, y si uno realmente quiere esclarecer el significado de un juicio, debe retrotraer ese juicio a la vivencia que lo funda; a las condiciones experienciales que lo dotan de sentido.

5. Respuesta a la tercera objeción de Schutz

La tercera objeción de Schutz puede resumirse de la siguiente manera: suponiendo que Husserl tenga razón sobre la constitución del Otro, la parificación no produce una comunidad trascendental, salvo que, dice Schutz, se entienda una comunidad para cada sujeto, una para el ego y

otra para el alter ego, sin que estas coincidan. Esto tampoco sería una auténtica comunicación entre sujetos trascendentales y no cabría la posibilidad de una intersubjetividad comunicativa trascendental, ya que ésta requiere eventos en el mundo natural y, de acuerdo con la primera objeción de Schutz, esto presupondría una intersubjetividad.

En la primera respuesta expliqué que Husserl usa dos sentidos de intersubjetividad y, consecuentemente, de comunicación. Irónicamente, Schutz se da cuenta de esto y lo enuncia en forma de pregunta: “¿O la teoría de Husserl trata con dos conceptos completamente diferentes de intersubjetividad, el primero definiendo la intersubjetividad simplemente como la constitución de un mundo objetivo que incluye a los Otros que en él se encuentran; y el segundo define la intersubjetividad como comunicación tanto actual como potencial?” (Schutz, 1970, p. 77).¹⁶

Y la ironía es aún mayor cuando él mismo distingue esas dos acepciones de intersubjetividad: “En ese caso, una comunidad en el sentido de la primera definición no sería otra cosa que la constitución de una pluralidad de egos trascendentales en el ego primordial, es decir, en el ego del filósofo meditante que ejecuta la epojé. La comunidad en el sentido de la segunda definición presupondría, por otra parte, que los yoes que pertenecen a una comunidad conocen la existencia de dicha comunidad” (Schutz, 1970, p. 77).¹⁷

Schutz descarta esta posibilidad y creo que al hacerlo uno terminaría en un callejón sin salida. La posibilidad de una comunidad intersubjetiva de egos trascendentales encuentra un mejor camino siguiendo dicha distinción. Abrir esta ruta y explorarla me parece la mejor vía para responderle a Schutz.

¹⁶ “Or does Husserl’s theory deal with two completely different concepts of intersubjectivity, the first defining intersubjectivity simply as constitution of an objective world inclusive of Others encountered therein; and the second defining intersubjectivity as communication, both actual and potential?”

¹⁷ “In that case, a community in the sense of the first definition would be nothing else than the constitution of a plurality of transcendental egos in the primal ego, that is, in the ego of the meditating philosopher performing the epoche. Community in the sense of the second definition would presuppose, on the other hand, that the egos belonging to a community know about the existence of such a community”.

Otro punto relevante es el comentario de Fink según el cual la objetividad del mundo y la intersubjetividad son co-origenarios: “Por tanto me parece que no se puede establecer entre objetividad e intersubjetividad una relación en la que una o la otra sea anterior; más bien, la objetividad y la intersubjetividad son quizás co-originales” (Schutz, 1970, p. 86).¹⁸

Schutz señala que ese detalle le parece dudoso y que no conoce los pasajes ni los textos en los que Husserl sostiene eso:

Me resulta difícil aceptar la posible co-originalidad de la intersubjetividad y la objetividad del mundo como un problema constitucional trascendental en el marco del pensamiento de Husserl. Sin embargo, tampoco tengo ninguna duda de que ambas categorías son cooriginarias en lo que respecta a la comprensión primaria (*Vorverständnis*) del mundo de la vida en la actitud natural. (Schutz, 1970, p. 89)¹⁹

Para responder a Schutz tomaré las vías que el mismo descartó. La primera vía ya la he explorado en la respuesta a la primera objeción y consiste en distinguir dos acepciones de intersubjetividad y de comunicación, por ello creo que puedo darla como resuelta. La segunda vía la desarrollaré a continuación.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl sostiene que el fundamento de la objetividad del mundo es la intersubjetividad, es decir, un objeto dado en la experiencia es objetivo en virtud de que es intersubjetivamente concordante; se presenta concordantemente en la experiencia de varios sujetos. Esta intersubjetividad del mundo puede ser también entendida como la publicidad del mundo. La importancia de esta tesis recae en que ella es la condición de posibilidad del conocimiento. Si el mundo es intersubjetivo-público entonces los sujetos pueden concordar o discrepar sobre el mundo, pero esto solo sería posible si aquello sobre lo que con-

¹⁸ “Hence it seems to me that one cannot establish between objectivity and intersubjectivity a relationship such that the one or the other is prior; rather, objectivity and intersubjectivity are perhaps co-original”.

¹⁹ “I find it difficult to accept the possible co-originariness of intersubjectivity and the objectivity of the world as a transcendental constitutional problem in the frame of Husserl’s thought. I, too, have no doubt, however, that both categories are co-original as far as the primary comprehension (*Vorverständnis*) of the life-world in the natural attitude is concerned”.

cuerdan o discrepan se les presenta en el marco de su experiencia subjetiva de modo concordante. Por ejemplo, el episodio de Galileo Galilei con la Santa Inquisición fue un debate entre dos posturas contrarias con respecto a un mismo fenómeno. Esos fenómenos, el movimiento de los astros, diría Husserl, son intersubjetivos pues se mostraron de manera concordante en la experiencia de Galileo como en la de sus adversarios. Si esto no hubiese sido así ni siquiera hubiese habido debate. La discusión no giró en si las estrellas y el sol eran reales, si todos los veían o no, sino en si era la mejor explicación de su movimiento.

En este sentido, el propósito de la *Quinta meditación* es mostrar que la posibilidad de la objetividad se funda en la intersubjetividad, pero esto lleva a concluir que la intersubjetividad es un estrato de sentido más fundamental que el de la objetividad del mundo. Fink contradice esta postura y sostiene que Husserl, en textos no publicados, abogaba por una relación distinta según la cual la intersubjetividad y la objetividad está implicada la una en la otra. A esta relación la llamó co-originalidad. Con esto quiere referirse a que ambos estratos de sentido están imbricados en el uno con el otro. Ninguno es primero respecto al otro, sino se dan simultáneamente y son interdependientes. Esta idea no es, a mi juicio, radical. Si bien el problema de tratar de explicar cómo se constituye la intersubjetividad conduce a la objetividad del mundo y, por el otro lado, explicar la constitución de la objetividad conduce a la intersubjetividad, no me parece desatinado concluir que tal vez se está lidiando con dos estratos de sentido que son interdependientes, simultáneos, es decir, co-originarios. Esto es problemático si se asume la postura de Schutz, según la cual, la intersubjetividad ya es comunicación en sentido fuerte. Pero una vez, recapitulando lo desarrollado en la respuesta anterior, se puede desarmar la objeción distinguiendo entre los dos sentidos de intersubjetividad, una en la que el mundo está indicado, el mundo común, y otra, en la que el mundo es propiamente social porque hay comunicación. La objetividad está imbricada con el sentido fuerte de intersubjetividad, pero no con el sentido débil. En este orden de ideas, el mundo indicado, común, que aún no es socializado funda la objetividad y, a la par, la intersubjetividad “social” en la cual ya hay comunicación y

lenguaje que permite hablar de verdad y falsedad. En este segundo nivel en el que el mundo adquiere su carácter objetivo, el Otro es la extrañeza que inaugura dicha objetividad porque las cosas que descubrí explorando mi esfera primordial ya no son solo cosas para mí, sino son cosas para el Otro en la medida en que ambos interactuamos con esas cosas y esas se nos manifiestan de manera concordante. Dice Husserl en la *Quinta meditación*:

Lo extraño en sí primero (el primer no-yo), por tanto, es el otro yo. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. (Husserl, 2009, p. 142)

En la medida en que descubro al Otro y su mundo circundante, y éste me descubre a mí, los objetos dentro de nuestros mundos circundantes se comportan de manera concordante para ambos. Estas cosas ya no son solo cosas para un sujeto aislado, sino para una comunidad, por tanto, son cosas objetivas, son cosas públicas. Y sobre la base de esa objetividad, es posible que se pueda hablar de ellas, comunicar lo que experimentamos sobre ellas: creencias, valoraciones y actuar coordinado hacia ellas. Y de igual manera sin la comunicación no es posible fijar que esas cosas son de tal o cual manera. Intersubjetividad y objetividad son conceptos co-originales porque se constituyen simultáneamente:

...el mundo objetivo como idea, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva [...] referida a la intersubjetividad, la cual está constituida a su vez en la idealidad de una apertura infinita, cuyos sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes. (Husserl, 2009, p. 143)

Dicho esto, me parece que no hay razón para sostener que la persona de orden superior, una entidad colectiva, no sea posible. Me parece que Schutz tenía razones ideológicas para no reconocer entidades colectivas dentro de su ontología social. Él creía, influido por el liberalismo de sus

maestros y de sus círculos intelectuales²⁰ que la postulación de entidades colectivas se oponía a la libertad individual.

Mi postura es que esto es falso y que hay una distinción que me parece que Schutz pasa por alto. Una cosa es la explicación de lo social y otra es la ontología de lo social. La ontología la entiendo como una tarea que busca analizar una categoría, sus partes y cómo se relacionan estas partes entre ellas y con el todo. En el caso de la ontología social lo que se busca es esclarecer la categoría “social”. Otra cosa es la explicación de ésta. A mi entender, por ejemplo, Max Weber, una de sus principales fuentes, reconoce que hay colectividades como el Estado, pero las explica a partir de la interacción social, de las acciones sociales. Creer que por que uno explica algo en términos de un orden de cosas no significa que lo primero no exista.

Ahora cabe analizar el concepto de persona de orden superior. En la obra publicada Husserl introduce el concepto de *personalidades de orden superior*, por primera vez, en las *Meditaciones cartesianas*:

...partiendo de la comunidad en el sentido obtenido en último término, se comprende fácilmente la posibilidad de actos del yo que penetran en el otro yo por medio de la experiencia apreativa de lo extraño; más aún, se comprende la posibilidad de actos específicamente personales del yo, que tienen el carácter de actos *sociales*, en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana. [...] Con la comunicación propiamente dicha, la comunicación social, se constituyen dentro del mundo objetivo, como objetividades espirituales peculiares, los diversos tipos de comunidades sociales en su posible ordenación gradual, entre ellos los tipos preeminentes que poseen el carácter de *personalidades de orden superior*. (Husserl, 2009, p. 173)

Y posteriormente en la *Crisis* Husserl menciona algunos problemas que le parecen importantes para su proyecto, entre ellos menciona el problema de “las preguntas retrospectivas trascendentales por las formas esen-

²⁰ Schutz estudió economía y derecho. Sus maestros más destacados fueron Ludwig von Mises y Hans Kelsen. Perteneció al Círculo de Mises (*Miseskreis*), un grupo de estudio que contó con personajes como Fritz Machlup y Felix Kaufmann, entre otros. También fue invitado al famoso coloquio de Walter Lippman, en 1938 celebrado en París.

ciales del existente humano en comunidad, en personalidades de orden superior...” (Husserl, 2008, p. 228). Esta cita me parece relevante porque Husserl enfatiza que este problema es un problema netamente fenomenológico y filosófico cuando uno podría pensar, ingenuamente, que es un problema exclusivamente sociológico.

Un texto importantísimo es *El espíritu común* en el cual Husserl realiza una exposición más detallada de este concepto. Husserl describe distintos tipos de actos intencionales, a saber, los actos comunicativos, los actos sociales y los actos comunitarios.

Los primeros, tal como su nombre lo indica, buscan comunicar algo. Éstos pueden variar en cuanto a su complejidad, pero todos ellos tienen la finalidad de informar algo a alguien y en cuanto esto se logra el acto se cumple.

Los actos que corresponden al segundo nivel de intersubjetividad tienen una finalidad distinta a la de “informar algo a alguien” si bien implica comunicación no se cumplen con ella. Estos son los actos sociales. Husserl ofrece un ejemplo, la petición:

En la petición tenemos una relación transitoria; la comunicación de mi deseo actuará, eso espero, como motivo para la voluntad del Otro; mi deseo y esperanza de que su aprehensión cognoscitiva a través del destinatario la mueva para producirle un efecto, están dirigidos a aquél. El deseo se refiere a su aspirar, querer y obrar, con lo cual no está todavía (inmediatamente) dirigido a él, sino a través de la comunicación, de la aprehensión cognoscitiva que se ejecuta en ella y en el contacto entre Yo y Tú. (Husserl, 1987, p. 138)

La petición, en tanto que acto social, cumple con las cinco características que Schutz enuncia, a saber, es significativa, motivada, intersubjetiva, dirigida a futuro y comunicativa. Pero Husserl añade otras dos características: que es voluntaria y axiológica. Voluntaria porque en el acto intencional hay un acuerdo voluntario entre los sujetos para alcanzar la meta en común. Este acuerdo involucra los medios y el fin. Sin este acuerdo no puede haber un acto social porque la colaboración entre ambos es una condición necesaria del acto social.

Por otro lado, la voluntad puede ser más compleja. En el caso de la petición, el Yo pide algo y el Tú concede a su deseo. Hay dos ejercicios de la voluntad dispares. Pero puede ser el caso que el acuerdo sea recíproco:

La comunidad de voluntades y el acuerdo pueden ser también recíprocos y concluir en una recíproca compatibilidad. Yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú, por ello, haces lo que me favorece a mí. Más aún: ambos deseamos que suceda algo y nos decidimos «conjuntamente» a ello: yo realizo una parte y tú otra, etc. (Husserl, 1987, p. 138)

El acuerdo tácito y voluntario, independientemente de que tan recíproca sea la relación, implica asumir una función y, consecuentemente, asumir que uno es objeto-sujeto en relación con la meta. El Otro me constituirá como un objeto-sujeto en la medida en que el Yo es también un medio para lograr el fin:

Cada miembro de la familia es un sujeto responsable que tiene en la totalidad familiar su correspondiente «yo debo», por lo general «circunscrito» y en algunas ocasiones determinado [...] Decimos que el padre, la madre, etc., tienen estas y aquellas funciones, y así comprendemos la familia como una relación personal que lleva en sí como meta un valor comunitario, un fin comunitario que es designio para cada uno de sus miembros, con lo cual cada uno tiene sus especiales y acordados fines en la totalidad del fin completo (familiar). Cada miembro tiene la función de ayudar a realizar el fin familiar por medio de la realización de sus propios. (Husserl, 1987, p. 144)

En este sentido las palabras: *padre, madre, hijo*, no solo sirven como referencia a determinados sujetos, sino que designan funciones en el contexto de la comunidad familiar. Bien podría sostenerse que formar parte de una comunidad como la familia conlleva ejercer cierta función. La función (*Funktion*) es una ordenación del sujeto hacia un fin específico, que a su vez, está ordenado al fin común de la comunidad familiar. Este a su vez puede estar ordenado en función de otro valor y comunidad, por ejemplo, la sociedad. Otro término importante es el de *obligación*, el cual a diferencia del de *función*, tiene un carácter negativo o prohibitivo. La función que se acepta dentro de una comunidad, en

tanto que es necesaria para constituir la comunidad se vuelve un deber o una obligación. Por ejemplo, si el padre decide abandonar a su familia, su falta, su abandono, consiste en no cumplir con las obligaciones acordadas voluntariamente. Al dejar de lado sus obligaciones renuncia al fin comunitario.

Queda claro que el concepto de comunidad que Husserl formuló se define por las relaciones interpersonales y las funciones que cada sujeto asume voluntariamente con respecto a un fin. Así, ser padre, madre e hijo, es asumir una función.

Es importante notar que esta definición no anula la libertad o voluntad y singularidad del sujeto porque la relación personal entre el padre e hijo es el juego de dos funciones determinadas voluntariamente conforme a un fin, pero este fin no determina todas las posibles relaciones personales del sujeto. Una misma persona puede ser padre, ciudadano y burócrata sin perder su libertad y singularidad. Por ello ninguna comunidad determina absolutamente a un sujeto.

...significa más bien personas que, manteniéndose en comunidad, permanecen en tal relación en la unidad de una conexión espiritual activa, sea la acción visible en lo singular o no. El Yo actúa sobre el Tú, en sentido muy amplio, en la unidad de una «tradición», en una totalidad personal o en una personalidad de orden superior. La voluntad del actuar, como actuar personal, atraviesa el Tú y en el funcionario obra implícitamente la voluntad personal de los otros funcionarios. (Husserl, 1987, p. 146)

Los actos sociales en el marco de una comunidad son la base intencional de las personalidades de orden superior. Por ello, una petición es un acto social pero no es todavía un acto que constituya una comunidad ni mucho menos una persona de orden superior.

Las personalidades de orden superior son aquellas comunidades que se fundan en la experiencia intersubjetiva comunicativa, en la cual la comunicación no es mediante indicaciones de las vivencias de los otros, sino es comunicación en sentido fuerte, comprensiva, lingüística, simbólica e institucional. Además, esta comunidad está definida por la coordinación voluntaria de las acciones de cada uno de los integrantes hacia

una meta, o varias metas, en común. Por lo cual, estas comunidades implican diálogo, coordinación y voluntad, por ejemplo, un equipo de fútbol o una institución. En ambos casos existen normas que establecen cómo se conforman estas comunidades y normas que regulan las acciones de los integrantes. Estas normas están en reglamentos y leyes. Por el contrario, el grupo de personas que ocupan un vagón de un tren no es una personalidad superior, porque no coordinan sus acciones en función de una meta común. Una reunión de amigos no es una personalidad de orden superior porque la meta común es la mera comunicación, no hay una colaboración regulada. Dicho esto, una comunidad es el resultado de la coordinación de distintos actos sociales y el producto de estos actos sociales coordinados es un acto comunitario, el cual es un acto intencional por sí mismo solo en el sentido que su finalidad no puede ser cumplida por alguno de los actos sociales que lo componen.

La coordinación es posible mediante la comunicación. Esto supone que para el sujeto que actúa en una comunidad no solo tiene a su disposición sus propias intencionalidades (percepciones, recuerdos, deseos, valoraciones, acciones) sino también las de los demás gracias a la comunicación. El sujeto actúa coordinadamente con los otros en dos sentidos:

1) Yo actúo a través de una voluntad ajena en el sentido de que mi meta volitiva queda en la meta volitiva de Otro o en el sentido de que quiero alcanzar mi meta a través del querer y actuar de Otro (vínculos personales en la unidad de una voluntad comunitaria) (Husserl, 1987, pp. 148-149)

2) Actúo a través del querer ajeno en el sentido de que lo producido (una obra técnica realizada a partir de mi idea, por ejemplo) se convierte en punto de partida para el actuar espiritual de Otro, siendo imitado por él (extendiéndose en la Cultura, de este modo, un tipo de actuar y valorar) o bien siendo progresivamente mejorado. Mi actuar espiritual se asienta, sin mi intención, en personas y ambientes ajenos en los que nada se necesita saber de mí (*comunidades de acción personales sin unidad de acción ni voluntad comunitarias abarcentes*). (Husserl, 1987, p. 149)

Estas maneras de actuar en coordinación son posibles gracias a la comunicación y conforman relaciones entre sujetos con capacidades cons-

tituyentes. Estas relaciones son unilaterales o recíprocas. Una relación unilateral es una relación no personal con el Otro, a modo de continuación. Husserl menciona que la historia es un ejemplo de ello:

1) Toda unidad del espíritu histórico como tal es una relación unilateral [...] La Ciencia como unidad histórica es correlato de la unidad del realizar que atraviesa una pluralidad de personas las últimas intentan la empatía en la vida de las anteriores y, según la comprensión que les permite la historia de las ideas, comprenden sus realizaciones como aquéllas a las que pretendían llegar con sus teorías, lo que en ellas permanecía abierto o había de ser mejorado, precisamente lo que nosotros (sucesores) proseguimos, mejoramos o deseamos llevar a su fin. (Husserl, 1987, p. 151)

El ejemplo de la ciencia es bastante claro. Ninguna persona por sí misma puede agotar o lograr la meta de la ciencia. La historia de la ciencia nos muestra que detrás de toda teoría o de cualquier cambio paradigmático hay una serie de esfuerzos continuos. En cualquier caso, toda empresa científica siempre parte del trabajo de alguien más, alguien que nos antecede históricamente, que es nuestro pasado y en ese sentido es unilateral.

Por otro lado, la relación recíproca es: “2) Cualesquiera actividad asociada o colaboración en la coexistencia son ejemplos para la constitución de realizaciones comunitarias en comprensión recíproca” (Husserl, 1987, p. 151). En este caso la relación es presente. Los sujetos actúan en presencia del Otro. La diferencia entre una relación y la otra es temporal. La primera es una relación del sujeto con sus antecesores y la segunda es una relación con sus contemporáneos. Ahora, en un mismo acto comunitario ambas relaciones pueden ocurrir.

En resumen, un acto intencional comunitario está compuesto de actos comunicativos y sociales. Los segundos se ordenan conforme a la meta de la comunidad de la cual se desprende la función del sujeto y, a su vez, estas funciones están relacionadas con los demás participantes de manera unilateral o recíproca. La coordinación de actos sociales con miras a un fin permite la constitución de una comunidad. Ahora, esta comunidad en la medida en que actúa conforme a un fin constituye distintos estratos de sentidos, en ella se dan distintos actos sociales cuyo objeto adquiere su sentido en función de ese fin. En un equipo de fútbol el pase de balón de

un jugador a otro solo tiene sentido dentro del “mundo” de fútbol. De igual modo, la elaboración de un informe de gobierno solo tiene sentido dentro del marco del Estado. Entonces una comunidad funciona como una comunidad trascendental cuando constituye el sentido de ciertos objetos intencionales que no podrían ser constituidos por una conciencia individual.

Con lo anterior, queda claro en qué sentido una comunidad trascendental constituye objetos intencionales y la peculiaridad de estos. La cuestión importante es si este concepto de persona de orden superior suprime la libertad individual. Es importante señalar que Schutz no define a qué se refiere con la libertad individual. Yo interpreto que se refiere a la capacidad de determinar el objeto de las acciones. Entonces mi respuesta es contundente, no. Por el contrario, la libertad individual es necesaria en la constitución de una comunidad. Seguramente esto necesita de una mayor exposición, sin embargo, rebasa las intenciones de este artículo por lo que no ahondaré más.

6. Conclusión

Me parecen suficientes las respuestas que he ofrecido a las objeciones schutzianas. A manera de resumen sostengo lo siguiente: i) Schutz no comprendió el concepto de parificación; ii) ignoró la distinción de los dos sentidos de intersubjetividad y iii) no hay razones de peso para rechazar el concepto de personalidad de orden superior. En conclusión, la crítica de Schutz es falsa y, por el contrario, la teoría de la intersubjetividad, tal como la he reconstruido, es suficiente. Esto debe conducir a una examinación crítica de la obra schutziana. Por ejemplo, si uno parte de esta fundamentación, de la garantía de la intersubjetividad y de la persona de orden superior, entonces es posible replantear su metodología de tipos ideales. Se pueden formular tipos sobre entidades colectivas, como el Estado, la Universidad, el Mercado, etc., y esto potenciaría su capacidad explicativa. Lejos de abandonar la obra de Schutz, invito a reinterpretarla desde lo que he expuesto.

Referencias

- HUSSERL, E. (1987). El espíritu común. *Themata Revista de Filosofía*, 138.
- HUSSERL, E. (2006). Investigación primera: Expresión y significado. En E. Husserl, *Investigaciones lógicas vol. I*. Madrid: Editorial Alianza.
- HUSSERL, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- HUSSERL, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Editorial Tecnos.
- HUSSERL, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: FCE.
- MARÍN, E. (2015). *Del acto social al deber social*. Ciudad de México: UNAM.
- SCHUTZ, A. (1970). The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. En A. Schutz, *Collected Papers III*. La Haya: Martinus Nijhoff.

