

Bosquejo de una teoría de la intersubjetividad en Edmund Husserl

Vol. 1

Autor:

Iribarne, Julia Valentina

Tutor:

1985

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

TESIS
043
I 68
v. 1

BOSQUEJO
DE UNA TEORIA DE LA INTERSUBJETIVIDAD
EN EDMUND HUSSERL

Julia Valentina Iribarne

Agosto 1985

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Landgrebe llegó a señalar el camino de la búsqueda en una afirmación que el filósofo reitera: "Llevo a los Otros en mí", se trataría pues de elucidar en todos los estratos desvelados las peculiaridades implícitas en ese "llevar". En este sentido hemos querido orientar nuestra investigación.

Una primera objeción desde el punto de vista metódico destacaría fractura entre el análisis estático y el genético. Nuestra investigación nos condujo a presentarlos como complementarios.

En términos generales el tema de la unidad en la teoría de la intersubjetividad se subsume en la pregunta acerca de si en la concepción trascendental de Husserl hay una fractura. En primer lugar es necesario afirmar que no encontramos en la obra de Husserl la explícita declaración de un cambio en la toma de posición que lo enfrente con su objetivo original. Con el paso del tiempo se va enriqueciendo y perfilando "desde dentro" el modo como se pone al alcance el objetivo de la exposición de la fenomenología trascendental. Husserl emprende tres caminos²⁴ hacia la reducción fenomenológica trascendental y no ve incompatibilidades entre uno y otro, sino más bien las ventajas de uno sobre otro.

En *Die Phänomenologie ...* Aguirre dedica un análisis detenido a mostrar como tempranamente, en *Ideas I*, §"40 y 52²⁵ Husserl ya concibe la supresión del contraste entre dos sentidos de "concreto", el que concierne al mundo de las cosas tal como se da en la vida cotidiana y el mundo creado a partir del método físico-geométrico: "*La concreción del mundo precientífico se extiende ahora a la concreción universal*". En el mismo texto afirma que la vida originaria es siempre trascendental, aunque antes de la reflexión no pueda señalársela, aun cuando permanezca como tal inaccesible²⁶. Consecuentemente cuando se trata de la explicitación intersubjetiva, el nivel preyoico mantiene su pertenencia al carácter trascendental unificante.

El siguiente argumento concierne a las indicaciones que hay en la propia *V MC* respecto de la posibilidad de ahondar el análisis en estratos más profundos, que muestran que el filósofo tiene en cierta medida ante sí las sucesivas áreas de despliegue del problema. Cuando en ella se menciona el "presente viviente"²⁷ se indica un ámbito de explicitación que funciona como nexo entre la estructura yoica y "la capa inferior que la funda del fluir sin yo"²⁸, "como condición de un orden egológico, el fluir remite a un

²⁴ Kern, I., *The three ways to the transcendental phenomenological reduction*, en *Husserl, Expositions and Appraisals* y Landgrebe, *Husserls Abschied von Cartesianismus*, en *Wege der Phänomenologie*.

²⁵ Aguirre, *Die Phänomenologie ...*, p.94 y siguientes.

²⁶ Aguirre, Op.cit., p. 8 y 9.

²⁷ *MC*, p.141/42.

²⁸ *Hua XV*, p.598.



"Yo como psique de un cuerpo-propio soy referido a una cosa existente, a mi cuerpo propio, con él 'enlazado' existiendo localizado en el espacio, miembro del mundo, del mundo objetivo. Pero este mundo objetivo total es 'fenómeno' en la subjetividad pura, en la mía y en la de los Otros. Todo eso es difícil y asombroso y sin embargo, comprensible .

E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, p.463, nota 2.

"Así conduce la fenomenología a la **monadología**, anticipada por **Leibniz** en genial *aperçu*."

E. Husserl, *Erste Philosophie II*, Hua VIII, p.190.

'trasfondo pre-egológico' configurado por el sistema primordial de los impulsos."²⁹

En el mismo sentido interpretamos la indicación hacia "el desvelamiento de una génesis temporal en curso"³⁰ como aquello de que no se trata cuando se lleva a cabo el análisis estático. "Aquí no se trata" dice Husserl, luego este análisis de la génesis temporal es compatible con su pensamiento en la circunstancia de la *V MC*, sólo que que no es ese el momento en que va a desarrollarlo.

La concreción de la unidad de la intersubjetividad, concebida como monadología, reside en el vínculo recíproco intermonádico, que se reitera con caracteres propios en todos los estratos.

En conclusión la unidad propia de la teoría husserliana de la intersubjetividad se funda en la común pertenencia de todos los estratos explicitados, al ámbito trascendental. Visto desde otro ángulo este ámbito aparece, tal como señalamos, como temporalidad intersubjetiva, sobre cuyo trasfondo me encuentro y nos encontramos llevándonos en nosotros mismos los unos a los otros: "Llevo a los Otros en mí." La fenomenología de los estratos superiores no hace sino mostrar en otro nivel lo descubierto en el nivel fundante. El desvelamiento de este último viene a completar la *V MC*, que considerada aislada, ha sido calificada como "insuficiente". Se ha alcanzado "la protounión en la duplicidad «en que» se funda la posibilidad de la analogía de copresente y autopresente."

Desde nuestro punto de vista el gran giro de Husserl no se halla en el desvelamiento del mundo de la vida, que es la secuencia normal de la aplicación de la investigación fenomenológica genética, sino en el giro hacia la intersubjetividad, la incorporación de la intersubjetividad en el ámbito trascendental. No fue un problema fácil para el propio Husserl, sin embargo, a partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que nos legó como teoría unitaria, una base sólida de justificación a partir de la cual podemos seguir reflexionando.

²⁹ Walton, R., Op.cit., p. 52.

³⁰ *MC*, p. 136.

INDICE

	Pag.
Prólogo	I
I. INTRODUCCION	1
1.a) ¿Hay en Husserl algo tal como una teoría de la intersubjetividad?	1
1.b) Lineamientos fundamentales de nuestro planteo	2
1.c) Presentación de las dos grandes áreas del planteo	3
1.d) La conciliación de ambas áreas como superación de una supuesta brecha	5
2. La fenomenología como filosofía trascendental	6
3. ¿Es necesario responder a la objeción del solipsismo?	9
II. LA V MEDITACION CARTESIANA	12
Consideraciones preliminares	12
III. FENOMENOLOGIA ESTATICA	
1. Caracterización de la fenomenología estática y la fenomenología genética	14
2. "Tensión y ambigüedad" en la V MC	15
3. Planteo reflexivo-filosófico respecto del sentido trascendental de los sujetos extraños	19
3.a) El alter ego	21
3.b) El mundo como "índice"	23
3.c) La "doble reducción"	24
IV. FENOMENOLOGIA GENETICA	29
A. MOTIVACION DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO MUNDANO	29
1. Segundo sentido de "lo primordial"	29
2. La constitución del Otro mundano	30
3. Comunización de las mónadas	35
4. El sentido de la experiencia "como si"	37
5. Examen de Aguirre a la crítica de Held	40
B. LAS LECCIONES 1926/27	45
1. Detenido análisis del "apareamiento"	45
2. La experiencia de la constitución recíproca	50
C. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO COMUNIZACION SOCIAL	53
1. El acto social y la comunicación yo-tú	53
2. La relación yo-tú como motivante del logro de la conciencia personal	54

BIBLIOGRAFIA

I. Textos de E. Husserl

Husserliana - Publicación de la obra completa de E.Husserl, de acuerdo a los manuscritos existentes en el Archivo-Husserl, Lovaina, dirigida hasta su muerte por H.L. van Breda. La Haya, M.Nijhoff, a partir de 1950.

Tomo I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cargo de S. Strasser, 1950. (MC). 2da edición a cargo de R. Boehm.

Tomo II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. A cargo de W. Biemel, 1950.

Tomo III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primero. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. A cargo de W. Biemel, 1950. (*Ideas I*).

Tomo III/1: *Ideen ...* Texto de la 1ra - 3ra edición, nueva publicación a cargo de K. Schuhmann, 1976.

Tomo III/2: *Ideen ...* Textos agregados (1912 - 1929), nueva edición a cargo de K. Schuhmann, 1976.

Tomo IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro segundo. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. A cargo de M. Biemel, 1952. (*Ideas II*).

Tomo V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tercer libro. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. En este texto se incluye el *Nachwort zu meinen Ideen*. A cargo de M. Biemel, 1952 (*Ideas III*).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. A cargo de W. Biemel, 1954 (*Krisis*).

Tomo VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Primera parte. *Kritische Ideengeschichte*. A cargo de R. Boehm, 1956 (*FPr I*).

Tomo VIII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Segunda parte. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. A cargo de R. Boehm, 1959 (*FPr II*).

Tomo IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. A cargo de W. Biemel, 1962

Tomo X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. (1893 - 1917). A cargo de R. Boehm, 1966 (*CT*)

Tomo XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 - 1926*. A cargo de M. Fleischer, 1966 (*SP*)

Tomo XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1980 - 1901)*. A cargo de L. Eley, 1970.

Tomo XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Primera parte, 1905 - 1920. A cargo de I. Kern, 1973 (*Int. I*).

3. Unidades personales de orden superior	57
D. HACIA EL FACTUM ABSOLUTO	61
1. Fenomenología estática y genética	61
2. La protointencionalidad impulsiva	62
2.a) El carácter trascendental de la intencionalidad impulsiva	63
2.b) La "primera empatía"	64
3. El factum absoluto	68
V. CONCLUSION	72
1. Momentos que configuran la teoría husserliana de la intersubjetividad	73
2. La fenomenología trascendental es una monadología	75
2.a) La monadología idealista	77
2.b) La monadología social	79
2.c) La monadología pre-reflexiva	80
3. Carácter unitario de la teoría husserliana de la intersubjetividad	81
BIBLIOGRAFIA	84
ANEXO	94 a 360
ANEXO - INDICE	354
ANEXO - BIBLIOGRAFIA	360

- Tomo XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Segunda parte, 1921 - 1928. A cargo de I.Kern, 1973, (Int.II).
- Tomo XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Tercera parte., 1929 - 1935. A cargo de I.Kern, 1973, (Int.III).
- Tomo XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. A cargo de U.Claesges, 1973.
- Tomo XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. A cargo de P.Janssen, 1974. (LFT).
- Tomo XVIII: *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*. A cargo de E. Holenstein, 1975.
- Tomo XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1980 - 1910)*. A cargo de B. Rang, 1979.
- Tomo XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung (1898 - 1925)*. A cargo de E. Marbach, 1980.
- Documentos. Tomo I: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg*. A cargo de K. Schumann, 1977.

Erfahrung und Urteil, redactado y editado por L. Landgrebe, cuarta edición con epílogo de L. Eley, Hamburg, 1972.

Philosophie als strenge Wissenschaft, en: Logos, I, 1910/11, nueva edición de Szilasi, Frankfurt a.M. 1965.

Phänomenologie und Anthropologie, en: Philosophy and phenomenological research, II, 1, 1941. (Conferencia en Berlín 10.6.1931).

Entwurf einer "Vorrede" zu den Logischen Untersuchungen(1913), editado por E. Fink, en Tijdschrift voor Philosophie, I, 1939.

Escritos sobre Husserl

E.Husserl 1859 - 1959, publicado en ocasión del centenario del nacimiento del filósofo, recopilado por H.L. van Breda, La Haya, M. Nijhoff, 1956.

Patocka, Jan. "Husserl-Bibliographie", Revue International de Philosophie, Bruselas, 2, 1939.

Raes, Jean. "Supplément à la Bibliographie de Husserl", Revue International de Philosophie, 14, 1950.

Robert, J.D. "Elements de bibliographie husserlienne", Tijdschrift voor Philosophie, Lovaina, 20, 1958.

Maschke, G. e Iso Kern, "Husserl - Bibliographie", Revue International de Philosophie, Bruselas, 71/72, 1965.

Eley, L. "Husserl-Bibliographie, 1945-1959", Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim a. Glan, XIII, 2 - 3, 1959,

PROLOGO

Hace largos años optamos por investigar el tema de la intersubjetividad en Husserl, movidos por la importancia que reviste nuestro ser-con en el horizonte de nuestro ser-hombre.

Desde la preocupación socrática por buscar al Otro para explorar con él el camino de la verdad, la filosofía ha recorrido los siglos aproximándose a él desde diversas perspectivas. En Sócrates el Otro se consagra como el auténtico recurso, el interlocutor para el diálogo: afirmación vivida de la presencia del Otro. El ser-con explorando el ser. De ahí en adelante siempre el nosotros de una u otra manera, contado o descontado por el filosofar. Nota esencial, punto de partida en el animal político de Aristóteles, el hombre con y entre los hombres. Próximo en el pensamiento cristiano, cuya existencia indiscutible es y debe ser asumida por el amor que hacia él nos mueve, forma concreta del amor a Dios. El Otro está ahí, creado por Dios, como yo.

Así desde que el hombre concibe la filosofía como supremo instrumento de su toma de posición respecto del ser y de su ser, la presencia segura del Otro es condición del intercambio, ejercicio de la concidadanía, objetivo y límite de nuestra conducta, meditada por la ética y regulada por el derecho. El hombre siempre allí, al alcance. Y antes, tan atrás como abarque la mirada, el Uno y el Otro siempre juntos, aunque sólo sea para la acción cotidiana. Juntos para el amor y para el odio, siempre con el Otro ahí. Durante diez y seis siglos de pensamiento cristiano, el Otro ahí para mi salvación o perdición eterna, ocasión de mi medida ante los ojos de Dios. El Otro ahí, sólido, seguro, siendo, pensando conmigo. Conmigo en la comida, conmigo en el trabajo, en la alegría y en el miedo, en la paz y en la guerra. El Otro y sus largos siglos de presencia en el pensamiento de Occidente.

Sin embargo un día ocurre que alguien se queda solo. Radicalmente solo. Alguien, llevado por la exigencia de su responsabilidad filosófica en la búsqueda de la verdad, suspende la certidumbre de la existencia del Otro. Y la del mundo. O la del mundo y con ella la del Otro. Y se queda solo. Solo con la certidumbre de su pensamiento duplicante, solo. Firme en la apodíctica afirmación de su existencia pensante, pero separado por sólidos muros, erigidos de un solo golpe por la consecuencia de su convicción evidente. Roca segura la de la inmediatez del pensamiento respecto de si mismo, pero aislada, separada de todo lo que no sea lo que ella misma es en clara y distinta soledad. Esta situación, en verdad gnoseológica, ha sido llamada por la filosofía "solipsismo".

El solipsismo se erigió para siempre en la amenaza de todo sano afán de conocimiento, en cuanto es éste tarea intrínsecamente social, para el vivir y el comportarse, que se propone y propone a los demás un ámbito iluminado para compartirlo, completarlo o abolirlo. Pero ¿qué ocurre si en nuestro camino de insobornable exigencia de verdad perdemos al Otro? Quedamos hablando solos. Nuestra convicción puede ser la más formidable, pero necesitamos al Otro para entregársela, para que la avale o la refute, que el Otro quiebre el silencio. En el solipsismo

- Van de Pitte, M.** *Bibliographie en Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 57, 1975, para los años 1965 - 1971.
- Lapointe, F.M.** *Edmund Husserl and his Critics, An International Bibliography, 1894 - 1979*, Ohio, 1980.

Bibliografía secundaria

- Adorno, Th.W.:** *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956.
- Aguirre, A.:** *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*. La Haya, M. Nijhoff, 1970.
- : *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus*. En: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. La Haya, M.Nijhoff, 1972.
- : *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Allen , J.M.** *Husserl and Intersubjectivity: A phenomenological investigation of the analogical structure of intersubjectivity*. A Dissertation presented to the Graduate School of Duquesne University. University Microfilm A Xerox Co. A Arbor, Michigan, 1973.
- : *Teleology and Intersubjectivity*. *Analecta Husserliana*, IX, 1979.
- Ales Bello, A.** *Empathy, a Return to Reason*. *Analecta Husserliana*, VI, 1977.
- : *Teleology as "The Form of All Forms" and the inexhaustibility of Research*, *Analecta Husserliana*, IX, 1979.
- : *Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl*. *Analecta Husserliana*, XI, 1981.
- : *Seele und Leib in der kategorialen und in der originären Perspektive*. *Analecta Husserliana*, XVI, 1983.
- Almeida, de, G.A.:** *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie E.Husserls*, La Haya, M.Nijhoff, 1972.
- Asemissen, H.**
Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. En: *Kantstudien: Ergänzungshefte*, 73, Colonia, The University Press. 1957.
- Andrew, W.K.** *The givenness of self and others in Husserl's transcendental phenomenology*. *Journal of phenomenological Psychology* 13, Nro1, USA, 1982.
- Barral, M.R.** *Teleology and Intersubjectivity in Husserl. - Reflections*. *Analecta Husserliana*, IX, 1979.

están rotos los puentes, quemadas las naves. No podemos preguntar siquiera por la soledad análoga del Otro, porque el Otro se ha convertido en alucinación, sueño o engaño de algún genio maligno.

El "yo pienso" es seguro pero temible. El propio descubridor del aislamiento recurre a Dios para traspasar los muros, volver a tender los puentes.

Desde el solipsismo pienso mi irrevocable verdad pero en rigor de consecuencia no puedo transmitirla en paridad ontológica: yo soy substancia cierta, el Otro es la vaguedad de una creencia, un hábito mental no revisado, pertenece al ámbito fangoso de las prácticas cotidianas, no a la zona cristalina del saber. Y allí se refugia la existencia del Otro, protegida durante momentos más o menos centenarios en la fe de las creaturas del Señor o en la utilidad de la afirmación de su existencia para la vida de cada día.

Con el paso del tiempo el temible aislamiento del "yo pienso" muestra por lo menos ser fecundo y desde un rincón de Königsberg Occidente recibe para siempre el despliegue de una razón que se conoce a partir de sus obras. El Otro queda en consecuencia declarado "fenómeno" o bien infiltrado en la praxis, no cuestionado, vigente en su valor de existencia, justificado por el factum de la ley moral, que sería imposible si el Uno estuviera solo. La ética es la ruina de todo solipsismo, la rehabilitación de un esencial ser-con. No se ha visto una ética que comience por convencernos de que no estamos solos, sí es posible que nos advierta que el Otro es nuestro problema.

Y el pensar en Occidente sigue su curso y la razón encuentra bueno partir del ser comunitario y aplicarse a descubrir las formas en que tal ser dé lo mejor de sí, puesto que reivindica la idea de progreso. Y así la razón aplicada marcha en reconfortante diálogo, que va del consenso a la confrontación, mientras el Uno está con el Otro y nadie se abisma en exigencias de fundamentación del conocimiento, puesto que cada día sus frutos son buenos y alientan y concretan esperanzas para el vivir y el convivir de los hombres. No está el siglo para dudas respecto de que su saber sea cierto, en la medida en que sus obras son fecundas y su afán positivo recompensado. Parece no importar que las diversas áreas de la ciencia se propongan respectivamente como fundamento y en esa medida se contradigan, que el conocimiento se relativice, que se practique el reduccionismo. Parece que la invitación "hacia las cosas mismas" preserva de toda inquietud, ahuyenta para siempre la incertidumbre. Otra vez la praxis salva las cosas y con las cosas al Otro. Sin embargo este nimbo gnoseológico está destinado a no perdurar.

El *statu quo* va a ser quebrado. El fermento filosófico vivido en Europa a principios de siglo, produce un fenómeno humano en la persona de Edmund Husserl. El filósofo lanzado a la búsqueda de la fundamentación radical, confía en la elocuencia del "yo pienso" para producir pruebas categóricas de las instancias intervinientes como últimas, en la producción del conocimiento. Quiere alcanzar la elucidación trascendental de la actividad constitutiva de la conciencia en tanto da cuenta de toda objetividad y, cartesiano convicto, ve amenazada esta

- Celms,Th.** *Der phenomenologische Idealismus Husserls*. En: Acta Universitatis Latviensis, XIX, Riga; Walters and Rapa, 1928.
- Cuadernos de Royaumont.** Philosophie III: *Husserl*. Con aportes de E.Fink, W.Biemel, E. Levinas, H.van Breda, S.Strasser, A.Schütz y otros. París, Ed. de Minuit, 1959.
- Diemer A.** *E.Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim a. Gl., Anton Hain, 1956.
- : *La phénoménologie de Husserl comme métaphysique*. En: Les études philosophiques, París, año 9, Nro 1, 1954.
- : *Phänomenologische Beschreibung, essentielles apriori, transzendente Subjektivität und was dann?*. En: Man and World, USA, Vol.7, Nro 4, 1974.
- : *Die phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*. En: Zeitschrift für philosophische Forschung, Berlín, XIII,2.
- : *Die große Umorientierung*. En: *Wertwandel und gesellschaftliches Wandel*. Campus, 1979.
- : *Die transzendente Intersubjektivität und die Pluralität von Welten*. Artículo inédito.
- Elliston,F.** *Husserl's Phenomenology of Empathy*. En *Husserl*, publicación a cargo de F.Elliston y Mc Cormick, Notre Dame, Londres, University of Notre Dame Press, 1977.
- Farber, M.** *The foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.
- Fink E.** *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen denkens*. En: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Editado por F.A.Schwartz, Freiburg-München, K.Alber, 1976.
- : *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. En: Zeitschrift für philosophische Forschung, Berlín, 9, 1957.
- : *Welt und Geschichte*. En: *Husserl et la pensée moderne*. La Haya, M:Nijhoff, 1959.
- : *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. En: Kantstudien, 38, 1933 y en: *De la phénoménologie*, París, Ed. de Minuit, 1974.
- : *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*. En: Revue International de Philosophie, Bruselas, I, 1938/39 y en *De la phénoménologie*, París, Ed. de Minuit, 1974.
- Frings,M.** *Husserl and Scheler, two views on intersubjectivity*. En: Journal of the British Society for Phenomenology, Manchester, IX, 3, 1978.
- Gurwitsch,A.** *Das Bewußtseinsfeld*. Berlín, De Gruyter, 1975.
- Harlan,R.M.** *Must the other be derived from the I? Towards the reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation*. En: Husserl's Studies, La Haya, Vol1,Nro 1, 1984.
- Heidegger,M.** *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer Verlag,1953.
- : *Grundprobleme der Phänomenologie*. Tomo 24. Editado por F.W.von Hermann, Frankfurt a.M., V.Klostermann,1975.

última, en cuanto es intrínsecamente imposible al *solus ipse* desvelado dar cuenta de la objetividad. Objetivo es universal, objetivo es intersubjetivo.

De la literatura concerniente al tema de que nos ocupamos sigue siendo el texto de Quentin Lauer¹ el que describe con mayor precisión la dramática situación en que se coloca el pensamiento de Husserl, si la amenaza del solipsismo pesa sobre él. Parte de la afirmación de que el problema de la intersubjetividad surge en cuanto tratamos de explicar la objetividad universalmente válida del mundo en la perspectiva de la teoría fenomenológica de la constitución. Necesitamos un sujeto universal, pero de acuerdo a los requerimientos de la fenomenología trascendental, este sujeto "universal" debe ser también un sujeto concreto. Pero un sujeto universal concreto puede referirse sólo a una concreta multiplicidad de sujetos. De tal modo aún después de haber hecho manifiesta, tal como Husserl lo hizo, la subjetividad trascendental como un ejemplo del *eidós ego*, es necesario mostrar, por medio del análisis constitucional que: 1) cada sujeto debe ser autoconstituido, porque de otro modo no tendría significado en un contexto fenomenológico; 2) cada sujeto debe ser constituido como tal en todo otro sujeto, porque de otro modo resultaría un universo monadológico, en el cual la comunicación universal sería imposible; 3) la constitución del Otro debe corresponder a la autoconstitución del Otro, ya que de otro modo no tendría validez; 4) cada sujeto debe constituir un mundo de objetividad que es de algún modo idéntico al mundo constituido por los otros sujetos, de otra manera no habría ámbito común para la comunicación; 5) el mundo que cada uno constituye debe ser un mundo que comprenda a cada uno mismo y a los Otros, si no la unidad del mundo sería destruida. Por último es necesario tener en cuenta que todas esas afirmaciones no tendrían ningún fundamento real si no pudieran ser probadas desde el punto de vista de mi *ego* trascendental. El análisis husserliano de la intersubjetividad es efectivamente la búsqueda de justificación adecuada para cada una de estas exigencias. La conciencia de la gravedad del tema lo convierte, desde el primer momento en que la pregunta se le impone, en el peregrino de una explicitación huidiza que venga a convalidar la constitución intersubjetiva. El Husserl cartesiano busca, con toma de conciencia creciente, eludir la prisión del "yo pienso" sin dejar sus fronteras y cuando lo abandona como punto de partida, persiste de todos modos en el contexto trascendental. Toda validez debe proceder de la dinámica inmanente al sujeto, pero toda subjetividad constituida debe, para ser tal, estar avalada por el Otro, ser con-validada. El planteo es claro, la solución difícil.

¿Qué camino queda al pensamiento que enfrenta al dilema? Si el único ámbito de fundamentación radical del conocimiento es el de la

¹ Quentin Lauer, *Phenomenology: its Genesis and Prospect*, New York, Harpers & Row, Publishers, 1958, p.148/9.

-: *Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur am Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs*. Tomo 20, Editado por P. Jaeger, Frankfurt a.Main, V.Klostermann, 1979.

Heinrichs, J., S.J. *Sinn und Intersubjektivität*. En: *Theologie und Philosophie*, 2, 1970.

Held, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendenten ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. La Haya, M.Nijhoff, 1966.

-: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. En: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, M.Nijhoff, 1972

-: *Die phänomenologie der Zeit nach Husserl*. En: *Perspektiven der Philosophie*, 7, 1981.

Hoffmann, G. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlín, 29, 1975.

Hoyos Vazquez, G. *Intentionalität als Verantwortung*. La Haya, M.Nijhoff, 1976.

-: *Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls*. En: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. La Haya, M.Nijhoff, 1972.

-: *Fenomenología como epistemología*. En: *Revista latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., IV,1, 1978.

Hutcheson, P. *Husserl's Problem of Intersubjectivity*. En: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Manchester, Vol. 11, Nro 2, 1980.

-: *Husserl's Fifth Meditation*. En: *Man and World*, USA., 15, 1982.

Ingarden, R. Editor de : *E.Husserl; Briefe an Roman Ingarden*. La Haya, M.Nijhoff, 1968.

-: *Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*. *Analecta Husserliana*, I, 1971.

-: *What is New in Husserl's "Crisis"*. *Analecta Husserliana*, II, 1972.

Iribarne, J.V. *La libertad en Kant*, Bs.As., ed.Carlos Lohlé, 1981.

-: *E.Husserl: hacia una metafísica de la subjetividad*. En: *Filosofía, subjetividad y existencia*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1983.

Jaegerschmid, A. OSB. *Gespräche mit Edmund Husserl 1931/'36*. En: *Stimmen der Zeit*, Freiburg, 199, 1, 1981.

-: *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936 - 1938)*. En: *Stimmen der Zeit*, Freiburg, 199, 2, 1981.

Kern, I. *Introducciones a los tomos XIII, XIV y XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. La Haya, M.Nijhoff, 1973.

-: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*. La Haya, M. Nijhoff, 1964.

conciencia trascendental alcanzada en las sucesivas reducciones, el yo puro, circunscripto cada vez en un nivel de mayor abstracción, debe ser en él mismo donde la presencia del Otro se imponga indubitable. El estilo analítico del pensamiento de Husserl lo aleja por principio de todo punto de partida sistemático, donde cada pieza considerada venga a encajar, por su destino de acomodación al todo. Muy por el contrario los temas se desarticulan en sus manos y abren incógnitas nuevas, que tarde o temprano habrán de ser despejadas. En este sentido tampoco la pregunta por el Otro aparece originalmente ubicada en función de los requisitos que debe satisfacer para adecuarse a la intención gnoseológica de un conocimiento radicalmente fundado. Muy por el contrario surge en forma de múltiples preguntas que revelan el azoramiento filosófico ante la esencial dificultad de convertir en experiencia propia lo que es originariamente extraño.

Las facetas del problema asoman fugazmente a la escena o se instalan en ella, se precipitan vinculadas entre sí o una de ellas persiste exigiendo desde el comienzo largos análisis. A veces un elemento o un aspecto surgido en función de un planteo general aparece iluminado con nueva luz en función de la pregunta por el Otro. Nada es premeditado, nada viene a llenar un lugar que le ha sido asignado de antemano. El pensador se somete al problema, desarrolla y vuelve a desarrollar dificultades e incertidumbres. La reflexión, sorprendente capacidad del "filósofo que medita", deshace piadosamente la trama en una tarea ciclópea. Estratos constitutivos aparecen a sus ojos, sufren desconexión metódica y cuando parece llegar a la temida fortaleza del yo en pureza original, allí es recuperada la presencia del Otro.

Importa aquí dejar constancia de que el material que hemos tenido entre las manos tiene características peculiares. Se trata de los Tomos XIII, XIV y XV de la Husserliana, que llevan por título *Para la fenomenología de la intersubjetividad*. La relación que el estudioso establece con estos textos está marcada por sus carácter de modo tal que, Iso Kern, editor de los mismos, se preocupa desde las primeras páginas de su Introducción por ponerlo de manifiesto. Abarcan un período que se extiende desde 1905 hasta 1935. Reconoce que la publicación de estos textos póstumos (Nachlass) plantea problemas que no se habían presentado para la de los precedentes en la misma edición. Ellos conciernen al carácter de los manuscritos. Si bien hay entre ellos algunos que son redacción para cursos dictados, en su mayor parte se trata de lo que Husserl no escribió para el público sino para sí mismo, como una "meditación monológica". Los llamados "manuscritos de investigación", que componen la mayor parte de los escritos póstumos, proceden del hecho de que Husserl anotaba sus reflexiones por medio de escritura taquigráfica. Es el propio curso de su pensamiento lo que de este modo se concreta, su trabajo en soledad que muestra los problemas *in statu nascendi*. Son textos irregulares en cuanto a su extensión: a veces se trata de meras notas, otras la elucidación de un tema se extiende largamente. La mayor parte de las veces corresponden a una jornada de

-: *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*. En: Tijdschrift voor Philosophie, Lovaina, 24, 1962.

Kockelmans, J.J. *A first Introduction to Husserl's Phenomenology*, Louvain, Duquesne University Press, 1967.

-: *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology*. Louvain, Duquesne University Press, 1967.

-: *World-constitution. Reflections on Husserl's Transcendental Idealism*. Analecta Husserliana I, Dordrecht, 1971.

Kojima, H. *The potential Plurality of the transcendental ego of Husserl and its relevance to the theory of space*. Analecta Husserliana, VIII, Dordrecht, 1978.

Lachlèze-Rey, P. *L'Idealisme Kantien*. Paris, Vrin, 2da ed. 1950.

Landgrebe, L. *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, 1963. 4ta edición Siebenstern TB Nr 195, 1978.

-: *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh, G.Mohn, 1967.

-: *The Phenomenology of Husserl. Six Essays* Editados por Donn Welton, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1981.

-: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg, F.Meiner, 1982.

-: *Ist Husserls phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?* En: Wege der Forschung, XIV, Darmstadt, 1973.

-: *Die phänomenologische Analyse der Zeit und die Frage nach dem Subjekt der Geschichte*. En: Praxis III, Zagreb, 1967.

-: *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*. En: Phänomenologische Forschungen, 3, Freiburg, 1976.

-: *Phänomenologische Analyse und Dialektik* En: Phänomenologische Forschungen, 10, Freiburg, 1980.

Lauer, Quentin: *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'Intentionnalité*. Paris, PUF, 1955.

-: *Phenomenology: Its genesis and Prospect*. N.Y., Harper Torchbooks, 1958.

Levinas, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1970.

-: *La ruine de la représentation*. En: *E.Husserl, 1859-1959*. La Haya, M.Nijhoff, 1970.

Marbach, E.: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie E.Husserls*. La Haya, M.Nijhoff, 1974.

Meist, K.R. *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*. Zeitschrift für philosophische Forschung, Berlin, 34, 4, 1980.

Marx, W. *Vernunft und Lebenswelt*. En *Vernunft und Welt*. La Haya, M.Nijhoff, 1970.

Merleau Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

trabajo, que se expresa a lo largo de entre tres y doce páginas estenografiadas. En general concierne cada una a temas más o menos estrechamente emparentados y representan una "fase de pensamiento" organizada a partir de la misma pregunta repetida o de preguntas semejantes, que agrupan esas jornadas de trabajo. Y puesto que Husserl ~~busca lo cansablemente. El aptarse a él ayuda. con la libertad de su aptarse.~~, las repeticiones campean en estos manuscritos. A veces ellas proceden de su necesidad de repensar un tema, otras de enriquecerlo, otras de asegurar la originalidad y la autenticidad de su pensamiento. Tomada la repetición en los diversos períodos de su investigación, ella procede de la voluntad del filósofo de reconsiderar los mismos problemas para enfocarlos desde perspectivas diferentes, en otras conexiones, de modo tal que las repeticiones toman el carácter de "variaciones".

Dice I Kern: "Lo que Husserl escribió en este modo de meditación, fue menos lo que él sabía que lo que ignoraba. No escribió para anotar para sí apuntes e ideas sino que buscó captar intelecciones pensando-escribiendo."² Husserl ensaya alternativas de pensamiento posibles y por momentos logra menos resultados que caminos, en cuanto recorre también los equivocados.

El genio del filósofo se expresa en esta forma particular de vivir la libertad: no sujetarse a ninguna expectativa sistemática, ella hace posible la auténtica entrega al problema y el dejarse llevar por el itinerario que éste marque. En este sentido sus meditacione parten de una pregunta y pueden remontarse a los supuestos de la misma, a problemas más fundamentales, de modo tal que ella carece de un cerramiento temático estricto. Sobrevienen desvíos, disgresiones, confrontaciones y paralelos y en el Husserl tardío, cada vez más, el esfuerzo para lograr puntos de vista abarcadores de problemas diversos.

El editor elige como hilo conductor de la publicación, el criterio cronológico, éste respeta el paso fáctico de un pensamiento que se busca. No obstante el ordenamiento de los Anexos se hace con criterio temático.

El desarrollo temporal de nuestro trabajo tuvo un orden inverso a aquel con que lo presentamos, vale decir que en segundo lugar y con carácter de *Anexo* ofrecemos textos de los manuscritos comentados y reordenados por nosotros. Ellos fueron la materia que hubo de ser revisada a través de otros textos del filósofo y de la correspondiente bibliografía secundaria, de modo tal que fuera posible ofrecerlos como materia configurada. En este caso la figura fue la pregunta por la eventual presencia de una teoría de la intersubjetividad, si no sistemática sí alentada por una unidad que resista objeciones y críticas. Es nuestra toma de posición en este sentido lo que presentamos como *Bosquejo de una teoría de la intersubjetividad en Husserl*.

Un trabajo como el que presentamos a consideración es resultado del juego combinado de circunstancias y voluntades. Por ellas quiero

² Hua XIII, Introducción, p.XIX.

-: *Le philosophe et son ombre*. En: *E.Husserl 1859 - 1959*. La Haya, M.Nijhoff, 1959.

-: *Signes*. París, Gallimard, 1960.

Nitta, Y. *Husserl's manuscript "A nocturnal conversation". His phenomenology of intersubjectivity*. *Analecta Husserliana*, VIII, 1978.

-: *The singularity and plurality of the viewpoint in Husserl's transcendental phenomenology*. *Analecta Husserliana*, XVI, 1983.

Orth, E. W. *Anthropologie und Intersubjektivität. Zur Frage von Transzendentalität oder phänomenalität der Kommunikation*. En *Phänomenologische Forschung*, 4, Freiburg/München, 1977.

Presas, M. *Corporalidad e historia en Husserl*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., II, 2, 1976

-: *En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., IV, 3, 1978.

-: *Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., VIII, 1, 1981.

-: *L.Landgrebe, intérprete de Husserl*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., IX, 1, 1983.

-: *Acerca del programa de la fenomenología*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs.As., X, 3, 1984.

Pucciarelli, E. *La razón en crisis*. *Cuadernos de filosofía*, Bs.As., VIII, 10, 1968.

-: *Dos actitudes frente al tiempo*. *Cuadernos de filosofía*, Bs.As., X, 13, 1970.

-: *La filosofía como expresión de un tipo humano*. *Cuadernos de filosofía*, Bs.As., XII, 17, 1972.

-: *El origen de la noción vulgar del tiempo*. *Cuadernos de filosofía*, Bs.As., XI, 15-16, 1971.

-: *Los avatares de la razón*. *Escritos de filosofía*, Bs.As., III, 6, 1980.

Ricoeur, P. *Analyses et problèmes dans "Ideen II" de Husserl*. En *Revue de Métaphysique et Morale*. París, 57, 1951 y 1952.

-: *Husserl, an analysis of his phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press, 1967.

-: *Phénoménologie et herméneutique*. En: *Man and World*, 7, 1974.

Rodríguez Piñeiro, H. *La intersubjetividad absoluta en Husserl y el ideal de una sociedad racional*. En: *Analecta Husserliana*, XV, 1983.

Roth, A. *Edmund Husserls etische Untersuchungen*. La Haya, M.Nijhoff, 1960.

Sallis, J. *On the limitation of transcendental reflection or is intersubjectivity transcendental?* En: *The Monist*, 55, 1971.

Sartre, J.P. *L'être et le néant*. París, Gallimard, 1943.

Schumann, K. *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*. La Haya, M. Nijhoff, 1971.

hacer explícito mi agradecimiento, en primer lugar a mi maestro, el Dr. Eugenio Pucclarelli, quien desde mis años de estudiante encarnó ante mí la seriedad de la búsqueda y me descubrió la inagotable profundidad del pensamiento de Husserl.

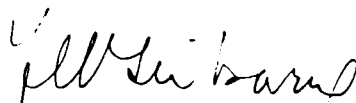
También fueron para mí del más alto valor las horas de discusión del tema, a que generosamente se avinieron el Profesor Ludwig Landgrebe (Bergisch Gladbach, 11/12/84), el Profesor Stephan Strasser (Nijmegen, 30/9/84), así como nuestro compatriota, el Profesor Antonio Aguirre (Marburg, 8/12/84).

El Profesor Alwin Diemer facilitó (diciembre de 1980 y abril de 1981) mi acceso al formidable aparato de informática de la Universidad de Düsseldorf, de ello resultó una experiencia y un material de inapreciable valor.

Del interés y la dedicación con que el Dr. Roberto Walton leyó este trabajo procedieron observaciones y sugerencias de gran importancia para su redacción definitiva.

Por fin no quiero pasar por alto la ayuda que significó para mí, la tarea de quienes me precedieron entre nosotros en la versión al castellano del pensamiento de Husserl: el propio Dr. Walton, la Profesora Elsa Tabernig y el Dr. Mario Presas.

A todos ellos expreso mi más profundo agradecimiento



Julia Valentina Iribarne

-: *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder, y II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. La Haya, M.Nijhoff, 1973.

Schütz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena, Springer, 1932.

-: *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*. En: *Philosophische Rundschau* V, 1957.

-: *Collected Papers, I: The problem of social reality, II: Studies in social theory, III: Studies in phenomenological philosophy*. La Haya, M.Nijhoff, 1962, 1964, 1966.

Seebohm, T. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*. Bonn, H.Bouvier & Co Verlag, 1962.

Sinn, D. *Die transzendente Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E.Husserl*. Diss., Heidelberg, 1958.

Sokolowski, R. *The formation of Husserl's concept of constitution*. La Haya, M.Nijhoff, 1964.

Spitz, R. *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1967.

Strasser, S. *Das Gemüt*. Freiburg. Herder Verlag, 1956.

-: *The idea of dialogical phenomenology*. Louvain, Duquesne University Press, 1968.

-: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. En: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 67, 1959.

-: *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*. En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Berlin, 29, 1975.

-: *History, Teleology and God in the Philosophy of Husserl*. *Analecta husserliana*, XI, 1979.

-: *Das Problem der Leiblichkeit in der phänomenologischen Bewegung*. *Analecta Husserliana*, XVI, 1983.

Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt a.M., Klostermann, 1977 (2da ed).

-: *Das Problem der Epoché in der Philosophie Husserls*. En: *Analecta Husserliana* I, Dordrecht, 1971.

-: *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*. En: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E.Husserls*. Publicación a cargo de E.Ströker. Frankfurt a.M., Klostermann, 1979.

Szilasi, W. *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen, M.Niemeyer, 1959.

Theunissen, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Habilitationsschrift, 1964, Berlin, de Gruyter, 2da ed. 1981.

Toulemont, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris, PUF, 1962.

Tymieniecka, A.T. *Die phänomenologische Selbstbesinnung. I: Der Leib und die Transzendentalität in der gegenwärtigen phänomenologischen und psychiatrischen Forschung*. *Analecta Husserliana* I, 1971.

I. INTRODUCCION

1. a) ¿Hay en Husserl algo tal como una "teoría" de la intersubjetividad?

La teoría husserliana de la intersubjetividad no nos fue legada como un todo orgánico. Aún cabría preguntarse si es posible encontrar en Husserl una teoría de la intersubjetividad, si ha de entenderse por "teoría" un todo cerrado, compuesto con exclusividad por elementos unívocamente definidos, sólidamente trabados los unos con los otros, en la impenetrable perfección de una estructura incompatible con la modificación de la definición de algún elemento, por cuanto ella acarrearía la desorganización del todo.

La teoría husserliana de la intersubjetividad no nos fue legada como un todo sistemático; ella se compone de conceptos largamente reelaborados, a menudo desde perspectivas diferentes. Su terminología no está siempre estrictamente aplicada y quien se aproxima a ella siente la necesidad de encontrar los criterios predominantes en el pensamiento del filósofo, para no incurrir en interpretaciones parciales. La multitud de problemas, de caminos de búsqueda, de ámbitos de planteos, los diversos niveles de análisis, no incluyen, sin embargo, áreas contradictorias ni difícilmente articulables.

Hacer esta última afirmación es ya tomar posición respecto de nuestro objetivo: intentamos mostrar que hay en Husserl lo que puede denominarse una teoría de la intersubjetividad. Acorde con la concepción husserliana de la tarea filosófica y con su propio objeto, se trata de un sistema peculiar, infinitamente abierto hacia atrás en un pasado irrecuperable e infinitamente abierto hacia adelante en un futuro imprevisible. Por eso nos hallamos ante la riesgosa pretensión de articular segmentos, cuyo encadenamiento no es, en todo caso obvio ni manifiesto a una primera aproximación. No encontramos un Husserl socavado por fracturas irreductibles sino un pensamiento que se cuestiona y hace de ese cuestionamiento un modo de ser filosófico, que descubre y se mueve entre paradojas, no como ante el punto de llegada del escéptico sino como frente a problemas para quien acepta y vuelve a aceptar ser "el filósofo que comienza".

Encontramos presente en él, como un descubrimiento ganado para siempre, como el suelo firme donde hacer definitivamente pie filosófico, el ámbito trascendental, enriquecido cada vez por nuevos descubrimientos, condición de posibilidad y fuente de sentido del mundo. Es esa trascendencia cada vez "profundizada", alcanzada desde nuevas perspectivas, la que, desde nuestro punto de vista, unifica los diversos caminos emprendidos por el filósofo. No hay fracturas en la trayectoria de su pensamiento. Las características del mismo hacen que nuestra presentación implique necesariamente una toma de posición respecto de la posible articulación de las partes, implique nuestra propia lectura. Definirse

- : *The creative Self and the Other in Man's Self-Interpretation.* Analecta Husserliana VI, 1977.
- : *The Teleologies in Husserlian Phenomenology.* Analecta Husserliana. IX, 1979.
- Uygur, N.** *Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft"* En: Kant-Studien L, 1958/59.
- Xirau, J.** *La filosofía de Husserl.* Bs.As., Troquel, 1966
- Waehlens, A.de.** *Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne.* En. Revue Philosophique de Louvain, 52, 1954.
- Waldenfels, B.** *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* La Haya, M.Nijhoff, 1971.
- : *Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten.* En: Phänomenologische Forschungen 2, Freiburg/München, 1976.
- Walton, R.** *El lenguaje y lo trascendental.* En: Cuadernos de filosofía, Bs As., X, 14, 1970.
- : *Asociación y síntesis pasiva* (en colaboración con A.Pirk). En: Cuadernos de filosofía, Bs As., XI, 20, 1973.
- : *Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte.* Cuadernos de filosofía, Bs As., XVIII, 28-29, 1978.
- : *Tiempo, intencionalidad y aprehensión.* En: Escritos de filosofía, Bs.As., Vol. 5, Nro 3, 1980.
- : *Génesis y anticipación en el horizonte temporal.* En Escritos de Filosofía, Bs As., IV, 7, 1981.
- : *Ser-en-si y ser-para - otro.* Cuadernos de filosofía, Bs As., XIX, 30-31, 1983.
- Warnke C.** *Wissenschaft - Lebenswelt - transzendente Intersubjektivität. Zur gesellschaftlichen Bestimmtheit von Husserls Spätphilosophie.* Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlín, 30, 1, 1983
- Yamaguchi, I.** *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl.* La Haya, M.Nijhoff, 1982.
- Zeltner, H.** *Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie.* En: Zeitschrift für philosophische Forschung, Berlín, 13, 1959.

en este sentido configura para nosotros la dificultad y el interés de la investigación.

1. b) Lineamientos fundamentales de nuestro planteo

En la circunstancia de trabajo en que buena parte de los elementos que configuran el tema y el problema de la intersubjetividad en Husserl parecen encontrarse ante nuestra vista, estos se presentan como una maraña de hebras a desentrañar, junto a la convicción de que por muchos de ellos puede empezarse la tarea. Conscientes de esta circunstancia, enfocamos una afirmación puntual de la obra del filósofo, para comenzar a ordenar los hilos que, aunque sea provisoriamente, configuren la trama.

Podemos indicar como aquello que orientó fundamentalmente nuestra búsqueda, una propuesta que nos fue hecha por el Profesor Landgrebe y con la que de alguna manera cerraba, abriéndonos un camino, el diálogo que habíamos tenido acerca del tema de la intersubjetividad: "Husserl ha dicho: *Llevo a los Otros en mí*"; elucidar cómo justifica tal afirmación sería dar respuesta a la problemática que hemos estado considerando". Efectivamente encontramos en Husserl, en particular en dos textos,

la misma expresión reiterada: El primero de ellos, citado por I.Kern en su Introducción, en el contexto de la temporalidad intersubjetiva dice: *Llevo a todos los Otros en mí*, y en su *Conversación Nocturna: [El ego originario] lleva en sí los propios egos, que en referencia recíproca son alteri*. Tal objetivo ha orientado nuestra investigación y creemos haberlo logrado en la medida en que en el curso de nuestra exposición se esclarezca cómo, en todo estrato a que se aplique la reducción, se hará presente el ego portante del Otro, los Otros y ambos y todos ellos, en relación de reciprocidad.

La fidelidad del filósofo al problema lo conduce a la extensión del campo de aplicación de la fenomenología genética, que llega a vincularse a la historicidad de la conciencia y a la temporalidad intersubjetiva.

Nuestra investigación, siguiendo la indicación inicial de las *Meditaciones Cartesianas*, se detiene en primer lugar en un corte estático, que prescinde del hilo conductor de la dadidad óptica del Otro. En este caso encontramos entre las vivencias de mi ego trascendental mis vivencias del Otro. En segundo lugar, aproximando la lupa de la reducción fenomenológica y del análisis genético, encontramos en éste el presente viviente, cuyo fluir hemos

BOSQUEJO
DE UNA TEORIA DE LA INTERSUBJETIVIDAD
EN EDMUND HUSSERL

ANEXO

ANTECEDENTES DEL TEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD:

1905 - 1928

DESARROLLOS DEL TEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD:

1921 - 1928 y 1929 - 1935

detenido en la operación anterior, hallamos la historia de la conciencia en el ámbito pre-reflexivo y la serie de remisiones que pondrán ante la mirada fenomenológica el *factum* absoluto: la historicidad del ego y su temporalidad intersubjetiva.

Aún queda por circunscribir un territorio del problema de la intersubjetividad que concierne a dar razón de nuestra experiencia del Otro mundano. Tema que implica un segundo sentido de la reducción a la esfera de la propiedad, y el desarrollo de los momentos de la experiencia impática, cuyos hitos fundamentales se ofrecen en la *V MC*. Por otra parte este estrato abre a su vez la elucidación de otros estratos más altos de constitución, en que la intersubjetividad se manifiesta, los de la socialidad y la cultura.

Si separamos, en función de la estructura de nuestro planteo, los dos momentos relativos a nuestro "llevar intencional", el que concierne a la *V MC* y el pertinente al último Husserl, los grandes tramos de nuestro itinerario serán los siguientes:

1. Fenomenología estática:

Fundamentación reflexivo-filosófica del Otro trascendental

2. Fenomenología genética:

a) Elucidación de la experiencia del Otro mundano

b) La intersubjetividad como fenómeno social y cultural

c) Fenomenología de los estratos pre-reflexivos de la intencionalidad portante del Otro.

3. Conclusión: nuestra investigación procura mostrar que hay en Husserl una teoría de la intersubjetividad, lo que equivale a afirmar que en él la fenomenología trascendental conduce coherentemente a una monadología.

1. c) Presentación de las dos grandes áreas del planteo

En la *V MC* Husserl busca las condiciones de posibilidad de la constitución del Otro. No se trata de justificar la existencia del Otro sino el sentido de "Otro", de "los Otros existentes". Yo pongo al Otro, ¿cuáles son las funciones trascendentales que hacen posible tal posición?

En la posición del Otro mundano hace fenomenología genética para dar cuenta de la constitución del sentido de ser del Otro por la efectuación de las operaciones trascendentales. Cuando intenta la fundamentación reflexivo-filosófica del Otro trascendental (para hacerlo ya debe haberlo constituido como tal) hace fenomenología estática, está resolviendo una pregunta técnica del filósofo por la estructura de repetición como condición de posibilidad del reconocimiento recíproco de la recíproca presencia del ego y el Otro trascendental en el campo intencional de mi conciencia. Se ubica en el ámbito del ego primordial, donde se hallan todas las vivencias posibles, entre ellas las del Otro, y esto en un punto de vista diferente de aquel que

ANTECEDENTES DEL TEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

1905 - 1920

considera el proceso desencadenado por la aparición del cuerpo del otro. Pero en ambos casos tiene frente a sí una experiencia reflexiva por parte de un ego que ya se identifica a sí mismo como tal. Esto configura una de las dos áreas que van a ser articuladas en su planteo.

La otra se presenta cuando desde el punto de vista de la constitución del Otro mundano, el Otro debe aparecérseme y para que esto ocurra debo ya contar con mi cuerpo viviente en un mundo, tener experiencia acumulada de ojos que ven, miembros que se mueven y responden a movimientos externos, etc. De modo que esta constitución mundana del Otro alude a un "más atrás". Otra vez, tal como en la alusión a la intencionalidad portante de Otro se abre un camino hacia un estrato "anterior". ¿Dónde está su fundamento pre-reflexivo, trascendental, en la medida en que es constituyente? Esta pregunta nos orienta hacia el mundo de la vida, donde Husserl descubre la protointencionalidad impulsiva.

El texto de la *V MC* no excluye, antes bien deja abierta la investigación de este ámbito, propio de lo pre-reflexivo, que es en cierto modo aludido en diversos momentos del texto. Consecuentemente deja abierta la posibilidad de que la adecuada aplicación de la epoché fenomenológica comience a hacer manifiesto ese ámbito.

La constitución del Otro hecha posible por las diversas operaciones que se subsumen en la denominación "impatía", encuentra, mediante el "retro-preguntar", su última condición de posibilidad. Aparece así un punto de partida, que explicita en el ego trascendental el factum de su ser histórico, implicante del Todo de las mónadas.

En el sentido de la problemática del Otro aparece un doble valor. En primer lugar se trata de justificar su constitución. No basta para el caso la explicitación cumplida respecto de la constitución de la cosa. La esencia del ego y del alter ego eliminan la posibilidad de una única modalidad de funcionamiento constitutivo. Al profundizar la fenomenología de los diversos estratos en que se configura la constitución se hace manifiesto un último nivel fundante en que el ego y los Otros aparecen no como meramente constituídos sino como condición de posibilidad de la constitución. La fenomenología descubre en su camino, la historia como experiencia a disposición en el ego, que la ha incorporado por ser "ego intersubjetivo", historia presente en el ego antes de que se identifique como tal y de que elucide reflexivamente su facultad constitutiva.

Un dato de carácter histórico viene a sumarse a nuestra pretensión unificadora de ambos momentos de la teoría: Husserl nunca estuvo satisfecho con la redacción de la *V MC*; no le pareció nunca aceptable para ser presentada al público alemán. Y esto, presumimos, no por razones de mera forma, sino porque su contenido resultaba insuficiente.

Aferrarse a la *V MC* como la quintaesencia de la explicitación de la intersubjetividad en Husserl es ir contra la propia actitud del filósofo. Restringirla a los lineamientos del "último Husserl" es concebir, exclusivamente, un Husserl heideggeriano. Ante esta alternativa, el intento

I

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS RESPECTO DEL CONCEPTO DE IMPATIA

En la Introducción al primero de los tres tomos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad¹, Iso Kern estudia el nacimiento del concepto de empatía en Husserl. De acuerdo a su investigación la primera vez que el filósofo emplea este término se remonta al año 1905, en un curso dedicado a la teoría del juicio. Lo introduce para designar la modalidad de la conciencia, que en *Ideas* denomina "modificación de neutralidad de los actos no dójicos (no objetivantes)". Análogamente a como se encuentran junto a los actos objetivantes "actos de creencia" y "simples representaciones" del mismo contenido significativo, se da un desdoblamiento en los actos no-objetivantes entre "pregunta actual e empatía en la pregunta, alegría actual e empatía en la alegría ... en lugar de empatía podemos también decir 'pensarse-dentro' (sich hinein denken), 'fantasearse -dentro' (sich hineinphantasieren)"²

En el mismo texto Husserl señala la "modificación cualitativa" (expresión empleada en *IL*) de los actos objetivantes, los cuasi juicios, como empatía: "Podemos también empatizar en el juicio sin juzgar ... La simple representación es entonces la modificación de empatía del juicio."³

Es importante hacer notar la vinculación del sentido de este concepto con aquel que le otorgara Theodor Lipps, a su concepto de "empatía estética" en los "cuasi juicios" de la obra de arte, que no contienen ninguna conciencia de la realidad empírica. Pero Iso Kern considera que Husserl también pudo tomar este concepto de Alexius Meinong, quien en su obra *Sobre las asunciones (Über Annahmen)* del año 1902 que Husserl estudió detenidamente, entiende la empatía en la obra de arte como "sentimiento de fantasía" y "apetencias de fantasía", "es decir en conceptos que corresponden aproximadamente a los de 'modificación de neutralidad de los actos no objetivantes' de Husserl"⁴. Sin embargo el mismo Husserl abandona el empleo del concepto de empatía con esa connotación, después de aquel curso de 1905. Todo hace pensar que a partir de 1905 Husserl se ocupa del problema de la empatía sobre todo en confrontación con T. Lipps. También pudo sentir el estímulo de Alexander Pfänder y de Johannes Daubert, alumnos de Lipps, que se encontraban en Seefeld junto con Husserl en el verano de 1905. Por otra parte Husserl también tuvo relación personal con T.

¹ *Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, 1905 - 1920.*

² Manuscrito (=Ms) F I 27, p.100a.

³ Idem p.100b.

⁴ Hua XIII, p.XXVII.

de articular ambas perspectivas se nos aparece como la única tarea que hace justicia a su búsqueda.

1.d) La conciliación de ambas áreas como superación de una supuesta brecha

Aceptar como dificultad la conciliación de lo propuesto por la *V MC* y el "último Husserl" parte de afirmar en este último la presencia de un giro difícilmente concordable. Desde nuestro punto de vista la *V MC* alude suficientemente a las instancias por las que seguirá interesándose el pensamiento del filósofo, que configuran por sí mismas un estrato diferente.

Una primera dificultad procedería de identificar la *V MC* exclusivamente con una fenomenología estática y esto en el sentido de que ubicarse en el eidos ego y su darse en sí mismo se inscribe precisamente en esa línea de investigación. En este sentido habría una contraposición a la que se aboca el análisis del ámbito expuesto en segundo lugar, donde manifiestamente se trata de fenomenología genética.

La expresa declaración de Husserl en el texto citado, de llevar a cabo su planteo exclusivamente desde un punto de vista estático, se ve superada de hecho. La tendencia general histórica de la fenomenología es fundar y completar el planteo estático con el genético. Por el hecho de que Husserl descubre tempranamente el lugar de la temporalización en el ser de la conciencia, de ahí en adelante la génesis será la condición de posibilidad de todo ser y sentido. De ahí que la fenomenología genética se haga presente en la *V MC* aun cuando sólo fuera por el hecho de que todo completamiento de un sentido está referido a una instauración originaria y que ésta misma tiene su historia. Si en ningún momento fuera cuestión de la percepción del cuerpo del Otro y su simultánea apercepción, en lo que está implícito la historia de una conciencia que ha llegado a capacitarse para ello, en un corte estático, y restringiéndonos a uno de los dos sentidos del ámbito primordial, alcanzaríamos una de las explicitaciones de la experiencia impática. Pero Husserl sigue adelante, propone otra forma de la primordialidad, de la que está excluida la experiencia del Otro hasta el momento en que el cuerpo del otro se presenta y el filósofo nos hace asistir a la génesis del sentido del Otro mundano. Estas afirmaciones exigen una consideración más detenida. Por el momento sólo nos apoyamos en ellas para señalar que, en la *V MC*, Husserl opera tanto con la fenomenología estática como con la genética. Si más adelante en el tiempo, la propia fenomenología genética alcanza estratos, que en el texto aludido no habían llegado a la correspondiente explicitación, ellos no están excluidos de la misma sino porque en ella se enfoca fundamentalmente el ámbito reflexivo, el de la posibilidad de la constitución del sentido del Otro existente. El tema del "presente viviente" por ejemplo, es uno de los que, en la *V MC*, se hace explícita referencia y es

Lipps. En todo caso Kern sostiene que en los primeros años de su reflexión sobre esta problemática parece haber estado siempre en el horizonte de su pensamiento la teoría de Lipps y propone como indicio el hecho de que Husserl en aquel tiempo empleaba generalmente el término "impatía" para designar la experiencia de la persona extraña, sin que hubiera para él en ese concepto una teoría implícita, como en cambio era el caso en Lipps. Designa con ese concepto la experiencia del Otro, sin que eso implique aceptación de la teoría de Lipps y sigue empleándolo aún después de haber reconocido que se trata "de una expresión equivocada"⁵

La dificultad para seguir con precisión el desarrollo de esta temática entre los años 1905 - 1910 reside en que parte de los textos concernientes sólo aparecen como extractos o transcripciones del propio Husserl entre los años 1914 - 1916, pero puede afirmarse que siguen la línea de pensamiento originaria, respecto de sus rasgos fundamentales. Tales extractos y transcripciones fueron largamente reelaborados por él, circunstancia que por momentos oscurece el sentido del texto manuscrito. Como acertadamente hace notar el editor, Husserl no buscaba mantenerse fiel a sí mismo en los viejos textos, sino reafirmar logros o renovarlos acerca del comportamiento de las cosas que él explicitaba. Importa señalar que entre los años 1905 - 1910, el sentido que preside la comprensión de la experiencia del Otro, es el de la impatía de sensaciones y campos de sensaciones en el cuerpo propio extraño, lo que Husserl denomina "estrato estesiológico". En estos textos tempranos la captación del cuerpo extraño como sensible, es el nivel más bajo y fundante que constituye el cuerpo propio extraño como cuerpo propio.

El desarrollo husserliano de la propia teoría de la impatía comienza entonces con su confrontación con la teoría de Lipps. En el Anexo XVI, de alrededor del año 1913, Husserl sintetiza su punto de vista distinguiéndolo del de Lipps: "En mis investigaciones sobre la impatía no he convertido en tema principal la 'expresión' de los movimientos anímicos, las 'exteriorizaciones de la vida ajena'. Más bien aparece en mí, en primer lugar, la unidad dada en el propio autopercebir de la corporalidad animada y de los campos de sensibilidad, respectivamente, campos de movimiento, es decir, el hecho peculiar de la localización de las sensaciones orgánicas específicas o sensaciones localizadas (Empfindnissen) en el cuerpo animado y junto con esto el hecho de la aprehensión del cuerpo propio como dotado de sensibilidades ... Lo inverso de esto es vincular el problema todo de la impatía a los simples movimientos de expresión, a las expresiones de lo

⁵ Op.cit., Texto Nro.13, < *Crítica de los conceptos de "impatía" y de la "transferencia por medio de la analogía" para la apercepción de la vida anímica extraña. La posibilidad de constitución de una pluralidad de yo. El encubrimiento del propio yo mediante el yo presentificado. Apercepción de indicación y apercepción introcomprensiva (einverstehenden). Origen de la apercepción introcomprensiva* > (1914 o 1915)

fundamentalmente en él donde se explicará la intersubjetividad como un hecho último, originariamente funcionante en el ego.

Del mismo modo la fenomenología genética se hace presente en la *V* *MC* cada vez que se alude a las sedimentaciones que hacen posible las operaciones de identificación. En toda constitución estoy retrotrayéndome a la historia de la conciencia, hasta llegar a aquel momento en que era sólo un "puedo", puedo moverme, sin un yo ni un mundo explícito pero con un mundo vivido como correlato de su movimiento. También a esta problemática se alude en el texto. Lo que se ha vuelto consciente para nosotros como resultado de una historia tiene por su parte una prehistoria, si bien, para el filósofo, no es la *V* *MC* la ocasión de elucidarla.

Será el "último Husserl" quien tome momentos que la tradición filosófica pasa por alto como constituyentes de la cosa. Es por medio del "yo puedo" que precede al ámbito reflexivo como se abre una historia o una prehistoria del sentido del mundo. La vida emergente en la conciencia humana es historia sedimentada que, precisamente porque puede ser retomada por la reflexión y la imaginación, pasa a ser historia del hombre que es lo mismo que decir de todos los hombres. Y es historia en un sentido que ya en la duración de cada vida humana se ofrece con carácter dinámico y, desde la posibilidad de reorientar su curso, aparece como responsabilidad.

Es hacia esa historia asumida como larga memoria de la especie y del mundo, como tiempo de Otros que cada uno de los demás reedita, como se plantea el estrato último como principio, hecho manifiesto por la reducción trascendental, como intersubjetividad trascendental, como historia.

Estos temas configuran el área pre-reflexiva que denominamos "segunda", en la que se continúa, como por su pendiente natural la aplicación de la reducción fenomenológica y la investigación de los estratos que dan cuenta de nuestro ser con el Otro antes de reconocernos como ego. Es por las razones que hemos esbozado que partimos de la convicción del carácter unitario de la teoría husserliana de la intersubjetividad.

2. La fenomenología como filosofía trascendental

Intentamos ahora encuadrar la teoría de la intersubjetividad de Husserl, respecto del sentido general de su pensamiento. Dado que es un tema recurrente en su meditación durante más de treinta años, a lo largo del camino se enriquece el carácter del planteo. Así desde la pregunta por la constitución del Otro, que tan claramente se integra a su línea general de cuestionamiento, hasta la consideración de temas como los impulsos, el amor, el sexo, las instituciones, por no citar más que unos pocos de los que, a una consideración precipitada, podrían hacer suponer que encontramos al filósofo lanzado hacia la biología o a las ciencias sociales sin más, olvidado de sus propósitos originarios. En esa medida hallaríamos un Husserl instalado

corporal propio, expresiones anímicas, como es habitual hacerlo y como lo ha hecho Lipps en sus valiosas investigaciones. La concepción de la 'exteriorización' de la 'expresión' de los actos y estados anímicos está ya mediatizada a través de la concepción del cuerpo propio como cuerpo propio.⁶ Iso Kern hace notar que esta diferencia en el planteo se vincula en el mismo Husserl, al reproche que dirige a Lipps y que concierne a los objetivos perseguidos por éste y por toda su filosofía. Rechaza la afirmación de Lipps respecto de "los maravillosos y no más esclarecibles" instintos de exteriorización de la vida y de imitación de los movimientos ajenos de expresión para el esclarecimiento de la empatía como "refugio de la ignorancia fenomenológica".⁷

Uno de los temas más fructíferos que se desarrolla de acuerdo con Lipps es la consideración paralela de la empatía y el recuerdo. Los textos de los años 1905 - 1910, que estudiamos en primer lugar, plantean la pregunta por la empatía, pero ellos no ofrecen todavía una respuesta organizada.

El primer texto con que el editor comienza la transcripción de los manuscritos, resulta de hecho una exposición de las dificultades e imprecisión con que el tema se presenta al filósofo. "Ahora hago yo experiencia en relación a Otros. En primer lugar: partiendo de percepciones el pensamiento me conduce a la aceptación de un ser empírico que no es percibido y que nunca puede ser percibido."⁸ En esta afirmación se encierra la sorprendente consideración del "Otro", como una aparición demasiado atípica como para que pueda ser justificada sin un análisis minucioso en el ámbito trascendental. No se le oculta la complejidad del factum que enfrenta y seguirá enfrentando durante décadas la investigación, respecto del cual no escatimará el esfuerzo de su formidable capacidad analítica. "Yo 'veo' al Otro pero no tengo dados sus fenómenos, y pensando acepto otras personas no vistas y con ellas fenómenos que yo no tengo y no puedo tener. Evidentemente serían en ese caso los míos y no los suyos, y un fenómeno sólo puede pertenecer a una conexión yoica".⁹

Este Otro así presentado es el Otro constituido y a su alrededor surgen ya los temas que exigirán su atención a lo largo de los años: dónde se funda la evidencia del fenómeno del Otro, tal vez en la relación de los diferentes yo a los diferentes cuerpos que pertenecen a un espacio y a una legalidad de las apariciones espaciales. Este tema del espacio, que será uno de los puntos de apoyo de su captación de la experiencia del Otro, asoma ya con su problemática suscitante: "La aparición que yo tengo desde 'mi punto de vista' (lugar de mi cuerpo en el ahora) no puedo tenerla desde otro punto de

⁶ Op.cit, Anexo XVI, p,70.

⁷ Op.cit. Texto Nro.2, *Resumen de mis páginas más antiguas sobre empatía antes de 1909* < Resumen hecho alrededor de 1916 >, p.24.

⁸ Op.cit. , Texto Nro.1, *Individualidad del yo y vivencias del yo* < La diferencia entre los individuos >, Seefeld 1905, p.2.

⁹ Op.cit. p.2.

ingenuamente en las ciencias, a la búsqueda de cuyo fundamento había partido.

Otra lectura posible del último Husserl hace del suyo un pensamiento cuyas fronteras se superponen con las heideggerianas. Llevaría muy lejos hacer una comparación detenida al respecto, en un examen serio correspondiente. Consecuentemente por el momento no abrimos juicio respecto de la eventual influencia del discípulo sobre el maestro¹, como tampoco en cuanto a si el pensamiento del propio Heidegger es la secuencia normal de la fenomenología husserliana². Sabemos por el testimonio del propio filósofo en los años veinte, que la lectura de *Ser y tiempo* lo defrauda totalmente en cuanto a las esperanzas que abrigaba acerca de un posible trabajo en colaboración con el ex-alumno dilecto. Sólo nos apoyamos en esta reacción para señalar que, en todo caso, Husserl no se sintió comprendido por la intención ontológica heideggeriana, que la búsqueda del ser, tal como se plantea en esa obra, le resulta ajena. En cuanto a la alusión a las ciencias, tampoco se deslizó inadvertidamente hacia el ámbito de aquellas, cuya actitud tradicional había calificado como natural, respecto de la única posición adecuada, la alcanzada por la reducción fenomenológica.

¿Cómo podemos caracterizar entonces, si lo hay, el criterio que preside la trayectoria intelectual del filósofo? Respondemos repitiendo lo afirmado tantas veces: la suya es una filosofía trascendental. Esto supone responder a otra pregunta: ¿Qué entendemos, en Husserl, por filosofía trascendental?³

Husserl no tiene duda en cuanto al sentido de su tarea: es él quien encamina hacia su completamiento el gran descubrimiento de la modernidad: explicitando el ámbito de la subjetividad trascendental dará razón de la fuente del sentido, del sentido del ser. Es necesario reconocer que, si bien el señalamiento de la apodicticidad del yo pienso fue obra cartesiana, el desarrollo de la filosofía trascendental es, desde Kant en adelante, obra fecunda de la filosofía alemana. Sin embargo no es posible afirmar sin más, que Husserl se inserta en la estricta continuación de esta tradición.

El idealismo trascendental que Kant propone es su respuesta a la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento fundado en conceptos a priori. Esta posición implica una crítica del empirismo cuyo salida escéptica quiere subsanar. El principio que justifica para Kant todas las representaciones a priori es la certidumbre apodíctica del *cogito-sum* cartesiano, el sujeto trascendental de la apercepción, punto más alto de toda la *Crítica*, donde se funda la legitimidad de toda síntesis. La filosofía kantiana, como toda filosofía, echa profundas raíces en su tiempo, en el que

¹ Presas, M. *Acerca del programa de la fenomenología*.

² Aguirre, A. *Die Phänomenologie Husserls...*

³ Landgrebe, *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?*

vista, con el cambio del punto de vista cambia regularmente la aparición y las apariciones son evidentemente incompatibles. Puedo tener en otro tiempo la aparición incompatible, si tomo otro lugar en el espacio. Y lo mismo 'Otro', que está ahora justamente en otro lugar, puede tener ahora la misma aparición. Debemos decir: "si mantengo las apariciones tal como las tengo o me las presentifico, entonces su esencia excluye la compatibilidad; pero si acepto yo una diferencia desconocida ... entonces subsiste otra vez la compatibilidad. Esta diferencia es la diferencia de los individuos. Pues la continuidad de tiempo y espacio no es todavía lo totalmente individualizante. Mucho más la individualidad-yo."¹⁰ Y agrega en una nota que marca la magnitud de la tarea que enfrenta y la distancia que habrá de recorrer la búsqueda de una conceptualización esclarecedora: "El tiempo objetivo y el espacio objetivo está ya vinculado a la individualidad. Espacio objetivo es espacio intersubjetivo. Tal como la proposición se presenta es equívoca, pero en ella se halla una gran verdad."¹⁰

En este mismo texto se presenta el tema, cuya importancia para el estudio de la intersubjetividad es necesario señalar: el yo puro. En su análisis se apoya toda la presentación en busca de un término ineludible de referencia, a veces naufraga en él, tan rica se le presenta la información del yo puro, tan problemática la elucidación de la intersubjetividad.

¹⁰ Op.cit. p.3.

quiere ser un bastión contra los devaneos metafísico-especulativos. Esta referencia a la historia es ya para nosotros una indicación de la distancia que debe separar ambas concepciones de la trascendentalidad.

En una primera aproximación es posible encontrar un paralelo entre el planteo de ambos filósofos, pero no se ocultan a una consideración cuidadosa las áreas de disidencia⁴. Lo que en primer lugar se hace manifiesto es un isomorfismo de las instancias configuradoras del fenómeno, y la ausencia de una toma de posición realista, que podría hacer pensar en Kant como en un fenomenólogo *avant-la -lettre*, en cuanto para él la realidad es una de las categorías del entendimiento, o bien la X inefable que desencadena el proceso de conocimiento. Más aún, si tenemos a la vista el panorama total de la problemática kantiana, vale decir, incluyendo las indicaciones y los bosquejos de soluciones ofrecidos en el *Opus Postumum*, el sujeto trascendental, liberado de toda limitación por parte de la sensibilidad, de su carácter pasivo receptivo, visto como un funcionamiento incondicionado configurador del mundo teórico y en paralelo con la persona moral, configuradora del mundo práctico⁵, encontramos en Kant el germen del idealismo que se despliega en el pensamiento de Fichte y de Hegel. Consecuentemente podemos afirmar que se hallan en Kant las dos vertientes trascendentales identificables parcialmente en la obra de Husserl: por una parte la vertiente crítica, como limitación de la aplicación de los conceptos a priori a los objetos de la experiencia posible y por otra la vertiente idealista, tal como la conocemos en Fichte o en Hegel.

Esta misma concepción de la intuición con carácter activo por parte del último Kant, hace menor la distancia o menos contrapuesta la concepción husserliana de la intuición como donante, que hace posible la evidencia del tenerse a si misma de la conciencia.⁶

Pero el paralelo termina cuando nos orientamos hacia el trasfondo en que las filosofías consideradas se desenvuelven, cuando buscamos en cada una de ellas su concepción de la razón. La razón kantiana y la husserliana difieren, no siendo ajena a ello la admiración que ambos filósofos sienten por Hume, pero que actúa en cada uno de modo diferente. En la distancia que separa una de otra reside la imposibilidad husserliana de fijar definitivamente el sentido de los conceptos, circunstancia que lo libra a la incomprensión y los malos entendidos. Del mismo modo se comprende su rechazo del procedimiento de la deducción kantiana de las categorías. Husserl concibe la razón como "abierta". El papel que juega en ella la intencionalidad la exime del enfrentamiento mundo interno - mundo externo. La síntesis como operación de la intencionalidad no es en primer

⁴Iso Kern, *Husserl und Kant*.

⁵ Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Iribarne, J.V: *La libertad en Kant*.

⁶ Cf. Landgrebe, *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?*, p.322.

LA IMPATIA

Si intentamos sintetizar con un sólo concepto la problemática que centra en su mayor parte el esfuerzo de Husserl en busca de la elucidación de la intersubjetividad, ese concepto sería el de "impatia". Entre los años 1905 y 1910 el tema se organiza tomando como punto de partida el hecho de que las vivencias del Otro no pueden ser inmediatas para el yo que reflexiona y que se trata entonces de un tipo de percepción que hay que determinar: "... **la apercepción del cuerpo propio extraño por principio no puede ser apercepción 'inmediata', originaria**, frente a la apercepción del cuerpo propio (que puede y debe ser), que en la comparación de ambas apercepciones debe existir una diferencia de 'originariedad'. También debe ser aclarado este hablar de originariedad, no-mediatizabilidad, ya que por otra parte la experiencia de Otros tiene carácter de 'percepción', de un captar en el original".¹¹ Así planteada la complejidad de la experiencia impática se analiza según los siguientes enfoques:

1. Modo cómo y con cuál "contenido" (sentido) se percibe el si mismo.
2. Matices conceptuales para la elucidación de la experiencia impática: com-presencia, ad-presencia, co-percepción.
3. Impatia como analogía.
4. Impatia como experiencia de sensación y campos de sensación en el cuerpo propio extraño ("estrato estesiológico").
5. Papel de la "expresión".

Estos y otros enfoques son caminos que se abren a la investigación. Tendrán diferentes destinos. Algunos alcanzarán certidumbres, otros ahondarán en áreas cada vez más fecundas y otros tendrán la suerte de las sendas del bosque, que no conducen a ninguna parte.

1. Modo como se percibe el si mismo y su "contenido" (sentido)

Se trata en este caso de la explicitación, reemprendida a lo largo de toda la investigación, del punto de referencia ineludible para la comprensión del Otro: el si mismo. El examen reiterado no es por eso iterativo, se va enriqueciendo siempre con nuevas formas de preguntar que en algunos casos suscitan respuestas, en otros nuevas preguntas.

"Mi cuerpo propio y en especial mi mano, me es dado como cosa y al mismo tiempo como cuerpo propio, como soporte de campos de sensaciones, como libremente movable, como cuerpo base de relaciones

¹¹ Op.cit., Texto Nro 2, p.24.

lugar resultado de la espontaneidad de la razón sino que remite a un momento prepredicativo en que previamente se cumple una síntesis pasiva.

No se nos oculta que afirmarlo sin más es saltar etapas, explicitarlas nos llevaría demasiado lejos, de modo que nos sentimos autorizados a sintetizar lo dicho agregando que para Husserl la certidumbre del yo pienso incluye al mundo.

Una vertiente particular de lo trascendental en Kant nos llevaría a considerar el papel que en él juega el sentido de lo intersubjetivo. El sujeto trascendental kantiano dista de ser un sujeto singular, en el sentido en que el ego husserliano es irrepetible y único, el ego del filósofo que comienza. La universalidad del sujeto trascendental abraza a todos los sujetos singulares y desde esta óptica podría calificarse ese ámbito trascendental como suprasubjetivo, o bien como omnisubjetiva repetición de una "imagen" en infinitos espejos, en cada uno de los cuales se refleja la misma función racionante, la razón misma, igual a sí misma e infinitamente reiterada en cada espejo. La dimensión de los sujetos plurales aparece en Kant, de hecho, en la *Critica de la Razón Práctica*, por cuanto, esencialmente, el planteo ético no se concibe desde el solipsismo, pero sólo es para Kant una cuestión problemática en cuanto deviene un obstáculo para que se cumpla espontáneamente el reino de los fines. Señalar en este lugar el sentido en que lo intersubjetivo se inscribe en el ámbito trascendental en Husserl supondría cumplido el desarrollo que nos proponemos hacer en este trabajo. Es en cambio el momento de responder a la cuestión que suscitó estas consideraciones: ¿porqué es posible afirmar que la fenomenología de Husserl es una filosofía trascendental? Esto es así en la medida en que se presenta como tarea de la reflexión trascendental la búsqueda de las condiciones bajo las cuales lo dado en la intuición recibe forma conceptual. Incluyendo el hecho de que en este caso la secuencia propia de la problemática descubre ámbitos pre-reflexivos como constituyentes, es posible afirmar que el pensamiento husserliano se encuadra legítimamente en esa calificación.

3. ¿Es necesario responder a la objeción del solipsismo?

La cuestión del solipsismo, en especial en su carácter de objeción a la fenomenología husserliana, parece imponerse desde el primer momento como un escollo que ha de ser salvado, para que asome la posibilidad de llegar a discutir el tema que nos ocupa. Sin embargo también puede explicarse como una lectura parcial del pensamiento del filósofo, insostenible si se lo considera en su totalidad.

Se trata de la afirmación categórica que actuaría como una sentencia a muerte epistemológica-trascendental: Si Husserl parte de la egología, el yo se convierte en una prisión o mejor aún en un espejo, donde sólo se refleja a sí

psicofísicas. Lo anímico es percibido a una con el cuerpo propio, es percibida una unidad psicofísica, con un substarto de mera corporalidad."¹²

"Mi cuerpo propio como estrato corporal mío, [estrato] de la unidad psicofísica, me es dado precisamente como ese subestrato, en otras palabras, lo dado es un todo psicofísico. Lo psíquico se da en presencia originaria y no como una co-presencia (viviente) dada a una con lo físico. Lo dado señala hacia otras posibilidades, en [el sentido de la relación] 'si y entonces' esto quiere decir que las sensaciones vivenciadas, actos, etc., son estados de un real, anuncios de propiedades reales, que como tales no son vivencias, sino que en ellos se anuncian originariamente."¹³

"**El cuerpo propio** como mis cuerpos con mis campos de sensaciones y campos de movimientos y mis estados psíquicos relacionados a él, etc., en síntesis mi realidad psicofísica, está dada en la '**percepción de mi mismo**'. 'Mi mismo' quiere decir aquí realidad psicofísica, debe ser distinguida del yo puro y aceptar que todavía no se menciona al hombre, como una < unidad > intersubjetiva < que > supone la identificación de este si mismo con otro si mismo y precisamente dicha posición igual, que implica el **concepto** de 'hombre'."¹⁴

Por todas estas y otras consideraciones la primera tarea que se le impone es "la descripción del modo cómo y con qué 'contenido' (sentido) es percibido el si mismo. El cuerpo propio es percibido como 'mi cuerpo' y en particular funda este 'mi' en primer lugar, en un modo propio de aparición que debe ser descripto, que lo destaca respecto de otros cuerpos percibidos. Percibido es entonces también y en particular como perteneciente a ese cuerpo destacado de tal manera, todo lo 'psíquico', que caracteriza al cuerpo como 'mío' por medio de los estados de sensación, los estados de deseo sensible o de dolor, el movimiento subjetivo (movimiento de si mismo), las apariciones de todas las cosas, también de mi cuerpo orgánico, los actos de creer, de dudar, de sentir, de querer. [Todo eso] es 'percibido', lo que aquí quiere decir que es dado como '**impresión**', en presentación originaria" - más tarde agrega "en presencia originaria", es decir que refuerza la idea con dos conceptos diferentes, en el primer caso había dicho "in ursprünglicher Gegenwärtigung", en el segundo "in Urpräsenz" - y no por presentificación (reproductiva). "**A partir de la percepción del cuerpo comprendemos la diferencia entre presentación impresional y co-presentación** (percepción 'apropiada' e inapropiada co-percepción)"¹⁵

Vale decir que en la percepción de si mismo el cuerpo orgánico es percibido como "originariamente dado en aquella originariedad que la percepción del cuerpo en general puede tener y no < es > simplemente comprendido (como enteramente cuerpo). Otro tanto sucede con lo anímico ,

¹² Op.cit. p.21.

¹³ Op.cit. p.22.

¹⁴ Op.cit. p.24.

¹⁵ Op.cit. p.25.

mismo. Por ese camino no podrá jamás dar razón de nada, ni siquiera de sí mismo, en cuanto es esencialmente imposible para un yo aislado concebir la objetividad. Respetables filósofos contemporáneos⁷ han interpretado de este modo la fenomenología y consecuentes con su punto de vista y en esa medida, la han descalificado.

Nuestro tema se ubica *ab initio* en las antípodas de tal afirmación pero ello no nos autoriza a ignorar la cuestión, antes bien nos obliga a circunscribir el problema del solipsismo y dar una respuesta a la pregunta por la imputabilidad o no de ese carácter al punto de partida husserliano. Por otra parte es precisamente por el lugar sistemático que ocupa la teoría de la intersubjetividad en la fenomenología, por donde se convierte en "ilusión" la objeción del solipsismo.

Desde un punto de vista general éste reviste dos modalidades: puede ser metafísico o gnoseológico. El primero afirmaría un *ipse* individual dentro de cuyos límites quedaría encerrado y cae dentro de lo que Husserl mismo califica como "idealismo del realista", cuyo punto de partida metafísico lo excluye de toda referencia a una posible posición husserliana. El solipsismo gnoseológico es un momento metódico por el cual se pretende alcanzar un suelo firme para las verdades que ulteriormente se desvelen. De todos modos una vez alcanzado obliga al esclarecimiento del paso que evite, precisamente, la prisión del *solus ipse*. Fue en tal alternativa que Descartes recurrió a Dios.

Podría imputarse al filósofo tal solipsismo si la fenomenología sólo consistiera en la descripción de mi mundo primordial. La imposibilidad de separar del ego el mundo y la necesidad en primera instancia del supuesto de la intersubjetividad para que el mismo tenga sentido de tal, no deja dudas respecto del carácter circunstancial de la abstracción solipsística. Si en el camino de las subsiguientes reducciones no se le hubiera desvelado la presencia irrecusable del Otro en el *ego*, el mismo Husserl hubiera considerado fracasada su filosofía, porque en ese caso ni siquiera el mismo *ego* hubiera llegado a concebir el conocimiento de sí mismo. Husserl abarcando en este sentido, en todo momento, el conjunto de su filosofía, no deja lugar a dudas al respecto: No debemos como filósofos principiantes dejarnos atemorizar por un solipsismo aparente, la reducción al ego trascendental conducirá quizá, con toda consecuencia y conforme a su propio sentido a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental. Se hará evidente "el nivel filosófico inferior" del solipsismo trascendental y su propósito exclusivamente metodológico.⁸ En otra oportunidad previene a "los infantes en filosofía", que enfrenten el hecho de que el "yo soy" es el fundamento intencional original de cualquier mundo válido para mí, que tal hecho podría resultar para ellos "el ángulo oscuro en que merodee ... el

⁷ Entre otros A. Schütz, J.P. Sartre y P. Ricoeur.

⁸ *MC*, p.69.

que no sólo es comprendido sino originariamente dado, según todos sus estratos constitutivos, las vivencias psíquicas son 'impresiones' - más tarde agrega: 'Presencias originarias' - y no simples presentificaciones (co-presencias)"¹⁶

Al citar estos textos queremos traer a colación los primeros bosquejos husserlianos de esta temática. La elucidación, por ejemplo, de ese darse lo anímico, "según todos sus estratos constitutivos" será un camino largamente transitado por el filósofo y es además, en paralelo y confrontación con la aparición de si mismo, como en adelante irá perfilándose la aparición del Otro.

2. Matices conceptuales para la elucidación de la experiencia impática

Husserl parte de una convicción que ya había expresado en *IL* 17, que forma parte de los fundamentos de toda problemática de la empatía que tuviera vigencia en su tiempo; se trata de un tipo peculiar de percepción, cuyas características se hace necesario determinar, comparándolo en ocasiones con la percepción de si mismo, en ocasiones con la percepción de las cosas. En estos análisis se apoya en conceptos como "co-percepción", "co-presentación" que más tarde substituye por "ad-presentación".

En el Texto Nro.2 hallamos a Husserl frente a la constitución del Otro por el yo puro, en una presentación todavía no categórica sino condicional que, de cumplirse, convierte en factum el problema de la posición del Otro: "Si es constituido en una corriente de conciencia, para su yo puro, un mundo de cuerpos y un yo empírico, con cuerpo orgánico propio y psique propia (un si mismo) y si es posible para ese yo puro, respectivamente, en esa corriente de conciencia también la clase de percepción 'si mismo extraño', es decir, [si] también constituye estas nuevas objetividades, entonces por medio de esta realización, el problema, en todo caso, se ha resuelto en un factum"¹⁸ Este factum suscita el siguiente cuestionar: "**¿Cómo puede manifestarse en una corriente de conciencia, en la forma de alguna de sus vivencias, una experiencia y con esto un saber de experiencia, presentarse de otra corriente de conciencia, respectivamente, de vivencias y sujetos vivenciantes, que son 'extraños' ?**, (se sobreentiende no son dados por medio de un 'vivenciar' como impresión originaria, percepción originaria de vivencias y por medio de reproducción originaria, es decir por medio de recuerdos y esperas). ¿Cuáles son las condiciones, generales para la posibilidad de esto?"¹⁹ La respuesta es tentativa: a esto debe "ayudar" una especie de co-presencia. - Más tarde

¹⁶ Op.cit. p.27.

¹⁷ *IL*, 2da.Parte, (2da edición; 2do Tomo, 1ra Parte), p.34.

¹⁸ Op.cit. p.28-29.

¹⁹ Op.cit. p.29.

fantasma del solipsismo"⁹ Husserl denuncia como ilusión la afirmación del solipsismo trascendental y anuncia su disolución ante la exposición concreta, que no es interpretación sino mostración, y la comprensión del sentido del mundo, ese mundo que está ahí para mí y para nosotros con el sentido de "mismo mundo". Declara haber resuelto este problema ya en sus Lecciones de Gotinga del semestre de invierno 1910/11¹⁰, en las que logra abarcar la intersubjetividad en el ámbito trascendental.

En vista de lo considerado hasta aquí concluimos que la fenomenología no implica solipsismo¹¹. Se trata de una conclusión provisoria, que sólo se verá confirmada por el sentido mismo de nuestra investigación, vale decir si encontramos en Husserl si no una teoría acabada, sí una teoría coherente de la intersubjetividad, si llegamos a mostrar que se trata de uno de los esfuerzos más serios hechos en este sentido por el pensamiento filosófico.

⁹ *Formale und transzendente Logik*, p.209/10. También p.238.

¹⁰Op.cit, p.214 y 215.

¹¹Ver en este mismo sentido A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls...* p. 44 y sig. y Hutcheson,P., *Husserl's Problem of Intersubjectivity*, p.144 y sig.

estos conceptos de "co-presencia", "co-presentativo" o "comprehendido" se sustituyen por "ad-presencia", "ad-presentativo" o "ad-presentado". Co-presencia o ad-presencia a la presencia originaria (protopresencia).

Respecto de esta experiencia, la ad-presencia²⁰, Husserl afirma la necesidad de presentar la siguiente ley: "La ad-presencia supone la protopresencia, pasando por alto que ella misma es una vivencia y como tal vivenciada - vale decir, una forma adecuada de protopresencia. Ad-presencia es co-percepción, ella es una parte componente de una vivencia abarcadora, <vivencia > que es percepción originaria según un miembro fundante."²¹ En otros términos, el "miembro fundante" es el ego para el que la vivencia es originariamente, lo fundado es esta forma de experiencia, que es la ad-presencia, experiencia del yo que reflexiona y para el que el Otro se constituiría como apresentado en su percepción originaria.

Husserl estudia la modalidad de la posibilidad de mi afirmación del Otro, intentando penetrar en el sentido de esta experiencia, que en este momento (1909) denomina co-presencia; lo hace en paralelo con la descripción del darse el si mismo, en particular según su estructura temporal que hace extensiva a la conciencia extraña y que exige una peculiar explicitación en cuanto a la forma en que se vuelve "perceptible". Para el Husserl cartesiano, lo que reviste auténtica validez en el fenómeno del conocimiento se vincula a la experiencia inmediata, directa, en esta medida originaria. Todo el esfuerzo está orientado hacia esta conversión por parte de lo que por principio no es inmediato: la vivencia del Otro. En este análisis se menciona la adscripción de la vivencia a un cuerpo propio pero no se la analiza.

La dadidad para mí, vale decir para el yo que encuentra su si mismo como "propio", de un si mismo extraño, no se da como autodadidad, es lo corporal propio extraño y lo psíquico extraño implicante de la vivencia extraña, lo que no se da en la originariedad de mi vivencia de mi mismo. Sus vivencias son simplemente presentificadas: Naturalmente se trata de una clase de ad-presencia, que tiene otra vez el papel de una co-percepción, de una originariedad secundariamente adquirida. Una conciencia presentificada para la conciencia percipiente, a la manera de la ad-presencia, respectivamente, vivencia hylética [a la conciencia presentificada], es 'otra', no mi conciencia. Mi conciencia, la que pertenece a mi mismo, es originariamente conciencia presente o es originariamente conciencia recordada o conciencia esperada. La conciencia extraña es ad-presente presente de vivencia o es por medio del recuerdo ad-presente pasado presentificado o futuro; la modificación de la ad-presencia sobrepasa las modificaciones del recuerdo: La vivencia presentificada pasada o futura

²⁰ De ahora en adelante reemplazamos, siguiendo la corrección del mismo Husserl, el término "co-presencia" y sus correlativos por el término "ad-presencia" y sus correlativos.

²¹ Op.cit. p.29-30.

II. LA V MEDITACION CARTESIANA

Consideraciones preliminares

En el §48 Husserl vuelve a señalar que no todos mis modos propios de conciencia son modos de mi conciencia de mi mismo. Lo que se confirma en cuanto el ser real se constituye originariamente mediante experiencias concordantes, si tal concordancia se da es porque confluyen mis sistemas con los sistemas de los Otros.

El problema se presenta como el de comprender como el *ego* tiene en sí ese nuevo tipo de intencionalidades que trascienden completamente su propio ser¹ y a continuación plantea una dificultad que hace deslizar la cuestión hacia otro nivel, en cuanto señala que es problemático el mentar al Otro, pues la afirmación de los modos de conciencia ajenos dependen de la posibilidad de su descubrimiento, de experiencias que cumplan o anulen lo mentado. Desde nuestro punto de vista lo que de esta manera se plantea es el problema de la verificación del Otro trascendental constituido y no el de la vigencia en mí del Otro trascendental constituyente o bien de la posibilidad trascendental de la experiencia del Otro en el campo de mi *ego* trascendental lo que dicho de otro modo podría denominarse punto de partida de la inclusión de la intersubjetividad en el ámbito trascendental.

Aludimos con esto a un problema que oscurece en general la comprensión de la *V MC*, en ella se deslizan uno hacia el otro los dos niveles. Por una parte se trata de la presencia en mí del Otro trascendental constituyente, cuya justificación resulta insuficiente en este texto y debe completarse con el procedimiento de la "doble reducción", que había sido desarrollado por Husserl por primera vez en sus Lecciones de 1910/11 y ampliado en las de 1923/24; por otra parte se trata de la constitución del Otro mundano². Por esta misma razón parecería que Husserl, a pesar de su propósito de mantenerse dentro de los lineamientos de la fenomenología estática, vacila y cae en la fenomenología genética. Esta dificultad se supera si comprendemos que para responder al primer planteo basta al filósofo el análisis estático. En cambio para explicitar la experiencia del Otro mundano debe recurrir en última instancia a una forma de la asociación, a la que oportunamente³ ha reconocido carácter genético. También hace referencia a la génesis de la conciencia en cuanto debe operar esa remisión para apoyar o desmentir lo mentado con experiencias del Otro iguales o semejantes, vale decir, en la medida en que el ser real, en este caso el ser del Otro, se constituye originariamente mediante la concordancia, "debe haber en mi propio *ego* otras experiencias que formen sistemas de concordancia" y a ellas debe remitirse.

¹ *MC*, p.135.

² *MC*, p. 136.

³ *MC*, p.113 y en *Hua XI*, p. 283.

concerniente a tal modificación, era (o será) vivencia del si mismo extraño, que llega a la percepción ad-presente. Las vivencias de mi mismo forman mi corriente de conciencia. Ella se constituye dejando de lado la realización y el entretejimiento con mi cuerpo animado, como corriente de las vivencias, que yo vivencio ahora, en un vivenciar efectivo (es decir en una percepción de vivencia impresional), las que yo recuerdo en el correspondiente recordar impresional (y lo mismo respecto de la espera). La corriente de conciencia del Otro me es dada ad-presente, en percepción ad-presente me es dado el vivenciar presente extraño, en el recuerdo ad-presente el recordar extraño y así la unidad de toda la corriente de vivencia extraña. Más exactamente en ad-presencia me es dado el ahora-vivencia (Erlebnisjetzt) con sus horizontes temporales, si bien en gran parte muy indeterminados. El ad-presente es aquí como en todas partes, un percibido como perteneciente, perteneciente al percibido 'impresional'. (En el texto original "impresional" vuelto ilegible, reemplazado por "presente originario"). Es decir, aquí referido al cuerpo orgánico del Otro".²²

Las reflexiones precedentes: la explicitación de la ley que le impone la experiencia de la ad-presencia y el análisis de la misma son calificados por Husserl como "una generalidad a priori del más alto grado", antes de seguir por este camino prefiere traer a colación en particular los varios tipos de ad-presencia: "percepción del cuerpo y percepción del cuerpo propio extraño, la mismidad extraña, vivencias extrañas, etc." y antes de abocarse a tales consideraciones deja establecido que, en tanto ad-presencia es presentificación, la modalidad de su "función" en la conexión de una percepción "trae consigo una **modificación esencial frente al recuerdo** y la espera, de modo que esto resulta **una nueva forma de presentificación**, o mejor aún, resultan nuevas formas".²³

El Anexo VIII al Texto Nro.2, donde Husserl explícitamente busca una "mejor terminología" nos ayuda a seguir los matices de su pensamiento. Se trata de un texto de alrededor de 1916. Es un papel de trabajo en que, sin preocupación por la forma literaria, va precisando sus afirmaciones conceptuales.

"Mejor terminología: recuerdo en este momento que en manuscritos más tempranos dije ad-presencia.

Entonces: apercepción - objeto apercebido.

Apercepción original (inmodificada) = percepción - objeto percibido

Dentro de la apercepción percipiente: 1) protopercipiente, originariamente presentante, con el 'protopresente' del objeto: eso, que es 'propiamente' percibido. (Y se pregunta en una nota a pie de página: Presencia primordial = protopresencia ¿No es esto mejor? 2) eso que del objeto sólo es ad-percebido en sentido pregnante: ad-presente - correlativamente: lo ad-presente del objeto.

²² Op.cit. p.27-28.

²³ Op.cit. p.30.

El esclarecimiento de esta doble óptica, que no se alcanza en la *V MC*, es puntualizada con precisión por Iso Kern ⁴ y calificada por él como "tensión interna y ambigüedad" presente en ese texto. Es con intención de esclarecer este doble propósito husserliano que hacemos de ellos, respectivamente, el primero y segundo tema de nuestra investigación.

⁴Hua XV, Introducción, p. XVIII y sig.

Donde un objeto se constituye en la modalidad-estratos, [de modo] que deben distinguirse dos miembros separables, o [donde] un estrato más alto unilateralmente separable se funda en un subestrato, en este caso tienen, si ambos miembros o estratos llegan a la percepción y ambos a la 'efectiva percepción', a la presencia originaria, que objetivamente constituye con ambas presencias un enlace para la unidad. **En sentido más amplio 'copresentes'** son momentos objetivos, partes, miembros de complejos de objetos, que en la unidad enlazada de una percepción vienen a la dadidad, es decir precisamente a la presencia, siendo indiferente si esta presencia, como puede tener lugar por partes aisladas o momentos, es mera ad-presencia. En sentido estricto **co-presentes** son aquellos momentos o partes que a veces, en la unidad de la percepción, son **proto-presente**, uno es presente 'con' el otro y remite según el sentido de la unidad objetiva reunida al otro inmediata o mediatamente - asociativamente."²⁴

3. La empatía como analogía

Hay una forma de conceptualizar la experiencia empática que desde los primeros textos se presenta a Husserl con una reverberación especial, cargada del peso del uso que de ella ha hecho la tradición filosófica, concepto erizado de dificultades pero rico en posibilidades: la analogía.

Rechaza la idea de la conclusión analógica en el caso de la empatía, pero no adhiere al argumento central de Lipps acerca de esta teoría (la descalificaba), ya que en contra de la opinión de Lipps comienza a pensar la empatía en sus niveles más bajos, en la dirección de una apercepción de experiencia, apoyada sobre la analogía y la asociación, que tiene su origen último en la percepción de sí mismo.

Respecto del cuerpo propio, en particular, de la mano, Husserl ha dicho que se me da tanto como cosa cuanto como cuerpo propio, soporte de campos de sensaciones, libremente móvil, percibido a la par con lo anímico como unidad psicofísica.

"El otro cuerpo propio es corporalmente un análogo de mi cuerpo animado. Por medio de la corporalidad percibida, en virtud de esta analogía también lo psíquico le es exigido. Lo exigido es aquí, en cierto modo, un lado girado en otra dirección, un lado encubierto de lo real corporal-espiritual percibido."²⁵ Esta afirmación más tarde se convirtió en pregunta.

"Aquí se podría señalar hacia la percepción externa usual, en la que también lo percibido es aprehendido de un solo lado, es decir que más allá de lo 'propiamente' dado, tiene lugar una co-posición de un unificado con lo dado y presente.

²⁴ Op.cit. p.33-34.

²⁵ Op.cit. p.21-22.

III. FENOMENOLOGIA ESTATICA

1. Caracterización de la fenomenología estática y la fenomenología genética

Husserl señala en un texto de 1921, la distancia que separa al *eidos ego* de la mónada individual concreta y esta distancia equivale a la de uno u otro punto de vista: "La reducción eidético-fenomenológica me instala en la base de una mónada posible en general, pero no directamente de una pensada individualmente idéntica y con la exigencia de circunscribir la identidad individual según sus posibilidades y necesidades. Pero yo puedo plantear esta nueva tarea, aprovechando naturalmente la teoría de las esencias de los actos, de las configuraciones constituyentes de sí, etc"⁵. El filósofo reconoce la restricción del enfoque estático para la secuencia del cuestionar. En este sentido dice : "... describir los tipos de plenificación posibles y los sistemas de plenificación posibles de todos los aspectos, completos o que se completan continuamente según estructuras noéticas y noemáticas" [no es sin embargo] "una pregunta por una génesis esclarecedora".⁶

El ámbito de problemas de la fenomenología estática es el de los contenidos esenciales posibles, como ya devenidos de una vez para siempre. Se trata de lo aludido con la denominación "objeto" o "sentido". Muestra la serie gradual de objetos intencionales , que aparecen como sentido objetivo en apercepciones fundadas de más alto grado y en funciones de dación de sentido, y en el funcionamiento implícito. En otras palabras, la fenomenología estática utiliza el objeto como hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlatividad de constituyente y constituido. Vale decir que, en el análisis estático, los contenidos esenciales se consideran como ya devenidos ; Husserl señala que la apercepción, en la situación concreta, no puede ser comprendida sin la génesis, y comprendida en el sentido de una unidad conexas de formas actuantes, tal como la conclusión de la apercepción activa procede de premisas y tal como las vivencias proceden de vivencias fundantes.⁷

Husserl denomina "reconstrucción" al análisis genético; se trata de la reconstrucción de estratos estructurales, puestos de manifiesto por el análisis estático. Ya en un texto de 1916 había circunscripto este problema: "La génesis fenomenológica. Orden de fundación de los grados constitutivos. Independización unilateral: los grados más bajos serían conscientemente posibles, aún si faltaran los superiores. Abstracción."⁸ En este sentido está

⁵ *Hua XIV*, p.37.

⁶ *SP*, p.339 y sig.

⁷ *SP*, p.340 y 341.

⁸ *Hua. XIII* . p.354.

Pero en tales casos (de la simple percepción del cuerpo), es lo co-puesto según percepción él mismo perceptible en sentido primario y apropiado."⁹ Este sentido "primario y apropiado" que debe hacerse manifiesto a la descripción fenomenológica acosa a Husserl en cuanto posibilidad de justificar la intersubjetividad en el ámbito trascendental y lo llevará a volver a este tema a lo largo de toda su vida de investigador. Ha hecho afirmaciones pero no las ha justificado plenamente. "La apercepción implica la posibilidad de legitimaciones, por medio de las cuales lo co-apercebido pasaría a ser propiamente percibido. Pero esto aquí [en el caso de la impatía] está excluido."²⁶

En este Texto Nro.2, donde Husserl estudia en paralelo mi cuerpo y lo que en él es apercebido, con las posibilidades de la apercepción en el caso del Otro, lo hizo vinculándolo a la posibilidad de la experiencia analógica, de lo que resulta que mi cuerpo propio me es dado como estrato corporal de la unidad psicofísica; lo dado es la unidad psicofísica. En la dirección de lo indicado como Otro, lo que aparece son "estados de un real, anuncios de propiedades reales", no son vivencias, sino que en ellos las vivencias se anuncian originariamente.

En lo que se refiere al cuerpo ajeno ... yo he apercebido por cierto en la aprehensión como cuerpo propio, respectivamente , como hombre, estados psíquicos y propiedades humanas psíquicas. Pero ellas no son dadas ni pueden ser dadas. Aquí está la dificultad, por lo que se puede decir y se ha dicho, que falta lo psíquico co-presentado, es decir que no puede tratarse de una 'apercepción de experiencia' (menos aún de una concepción de conclusión por analogía)."¹⁰ Ilustra esta dificultad con un ejemplo concreto: "Yo he experimentado a menudo el portapluma con pluma, veo [ahora] un nuevo portapluma, entonces me represento una pluma y esta es exigida según experiencia , como pertinente. Pero esta exigencia no se satisface y es suprimida por la nueva experiencia: 'falta' la pluma, un portapluma puede por lo tanto ser sin pluma. Parecería que ante esto nosotros debemos decir: Un cuerpo análogo a mi cuerpo orgánico puede ser también sin psique: así como concibo una 'figura', < un > muñeco como análogo al hombre, eventualmente lo concibo como imagen para un hombre, pero no como hombre, falta lo psíquico. Pero ¿porqué no [han de ser] entonces todos los prójimos como tales figuras? ¿Porqué distingo yo entre figuras de hombres efectivos, dotados de lo psíquico, en tanto la dotación psíquica nunca la tengo dada en percepción (adecuada)? ¿Porqué la figura no existe en carne y hueso? Pero ¿es sólo esto lo decisivo? ¿No podría *idea/iter* haber ahí una copia exacta de mi cuerpo, con todas sus estructuras corporales, que determinara mi aprehensión, sin que yo la pudiera aprehender [como cuerpo propio]. ¿Cuándo puedo y [cuándo] debo esto? Y ¿en qué medida tiene su derecho la percepción normal de hombre como percepción, como 'donante' de cuerpo propio y en aprehensión posicional? Ella sólo puede tener su derecho

²⁶ Op.cit. p.22.

claro que el análisis estático funciona como hilo conductor para la fenomenología genética. El filósofo se apoya en esta relación cuando, en un texto de 1927, quiere distinguir la génesis fenomenológica de la génesis empírica.⁹ La investigación de estructuras de la fenomenología estática precede a la genética : "...cada forma de las apercepciones es una forma esencial y tiene su génesis según leyes esenciales, y con esto se incluye en la idea de tales apercepciones, que deban ser sometidas a un análisis genético."¹⁰

2. "Tensión y ambigüedad" en la *VMC*

1. Kern en su Introducción al tercer tomo de la Husserliana dedicado al tema de la intersubjetividad hace, respecto de la *VMC*, observaciones de gran valor para comprender el sentido de la misma, las que a su vez permiten dar respuesta a muchas de las críticas a que dicho texto ha sido sometido. Nosotros las retomaremos con intención de delimitar con precisión los diversos sectores que configuran la problemática.

Husserl, después de haber planteado lo que, de acuerdo a su línea de pensamiento, es la pseudo objeción del solipsismo, circunscribe el problema de la constitución del Otro en mi conciencia como un problema trascendental, ya que "cualquier sentido que cualquier ser pueda tener para mí, según su 'qué' y su 'es y es en la realidad efectiva' es sentido en mi vida intencional y a partir de mi vida intencional, a partir de cuyas síntesis constitutivas y en los sistemas de verificación concordante, se me aclaran y se me descubren"¹¹. A continuación se extiende en un desarrollo que tiene como punto de partida el *ego* reducido a su esfera primordial, pero lo hace alternativamente desde dos puntos de vista, orientados hacia objetivos diferentes, que están presentes en la *VMC* sin el acompañamiento de la identificación correspondiente, que evite el deslizamiento de uno a otro y la subsiguiente confusión. Si no se reconoce este problema es justo preguntarse, a partir de una primera lectura de este texto, si Husserl se atiene verdaderamente en él al enfoque estático que proclama, o también si la esfera primordial incluye o no mis vivencias del extraño o bien si se ha alcanzado allí definitivamente la justificación del Otro trascendental o en cambio estamos frente al despliegue de la experiencia constitutiva del sentido "el Otro mundano".

La publicación de los manuscritos sobre el tema de la intersubjetividad han puesto a nuestro alcance un texto de gran importancia: la primera redacción de la *VMC*, escrita hacia fin de marzo y principios de

⁹ Hua XIV, p.481.

¹⁰ *SP*, p.339 y también *LFT*, p.187.

¹¹ *MC*, §43, p.123.

si exige en si misma una suerte de legitimación que está predelineada como posibilidad, por lo tanto no exige una legitimación por medio de la dadidad de todo lo psíquico como dadidad originaria.²⁷

El tema de la analogía se vincula más y más al de la apercepción de experiencia. Debe establecerse con claridad que "la 'apercepción del cuerpo propio extraño' es apercepción de experiencia (es decir apercepción 'en analogía' con mi percepción de mi mismo)".²⁸

Su analítica insobornable lo lleva, después de estas consideraciones, a constatar que si bien la apercepción del cuerpo propio extraño no puede ser apercepción originaria "inmediata", sin embargo la experiencia del Otro tiene el carácter de una "percepción", de un captar en original.²⁹

4. La impatía como experiencia de sensación y campos de sensación en el cuerpo propio extraño ("estrato estesiológico")

En la sección < b > del Texto Nro.2, que lleva por título: *La constitución del cuerpo propio como tal según su estrato estesiológico. « La co-presencia en la apercepción del cuerpo propio »*, al considerar las condiciones de posibilidad de la experiencia del cuerpo propio del Otro, comienza por explicitarla en el yo que reflexiona. En este caso "en la percepción del cuerpo (digamos en la presencia originaria espacio-corporal) son dados los miembros del cuerpo propio con sus superficies y a una con esto son percibidas las sensaciones localizadas.³⁰ Y no sólo las sensaciones localizadas como datos de la sensación presente en sí originaria, sino como estrato estesiológico del cuerpo que, a través de ellas, ya deviene cuerpo propio: obtiene una peculiaridad orgánica específica."³¹

Pasa entonces a considerar lo que sucede en el caso de "los sentidos constituyentes no originarios del espacio": es el caso de la co-presencia del cuerpo animado; pero en este Texto Nro.2 no alcanza una respuesta, sino que persiste en el análisis del tacto y de la visión y su presencia en el estrato estesiológico de mi cuerpo propio y su problemática.

El Texto Nro.3 comienza por la distinción de dos modalidades de la percepción: la percepción de cuerpos y la percepción de cuerpos propios, continúa con la consideración de la síntesis de la cosa externa y la unidad corporal propia para volcarse luego al estudio de la experiencia del cuerpo propio extraño. Cuando percibo la mano ajena en conexión con el cuerpo

²⁷ Op.cit. p.22-23

²⁸ Op.cit. p.23.

²⁹ Op.cit. p.24.

³⁰ Traducimos "Empfindnisse" por "sensaciones localizadas" según la explicitación de Husserl en Hua IV, p.144 y p.146; en Hua XIII, p.229 las define como "sensaciones orgánicas específicas".

³¹ Hua XIII, p.31.

abril de 1929. Este texto exhibe la ambigüedad del concepto de primordialidad y el doble objetivo del filósofo.

En esta primera redacción se reitera, por una parte, la afirmación de que la experiencia del Otro, como vivencia, forma parte de la esfera primordial. "Lo específicamente propio del *ego* ... abarca como a todas [las intencionalidades] así también la intencionalidad dirigida al extraño..."¹² Y más adelante: "Soy para mí apodícticamente cierto y soy en esta vida fluyente, con todas sus vivencias, entre ellas también las vivencias correspondientes a la experiencia del extraño."¹³ Y luego otra vez: "Naturalmente también se halla en este *ego* para si mismo propio (en mi "mónada" concreta) el total de las vivencias de la percepción del extraño, crecidas dentro de las motivaciones de mi vida y así el total de las experiencias referidas al mundo en sentido completo y propio."¹⁴ Y agrega todavía en relación a la tarea que estas consideraciones le imponen: ¿Cómo ha de explicitarse esta intencionalidad de grado más alto dentro del *ego* primordial, vale decir dentro de la esfera absolutamente circunscripta de mi propiedad, en la que se presentan también mis vivencias impáticas?"¹⁵

Frente a estas afirmaciones otros textos parecen hallarse en flagrante contradicción: "Si, y en primer lugar, se considera y articula el *ego* restringido en su propiedad y en su contenido - no sólo en cuanto a vivencias sino también en cuanto a las unidades de validez - entonces ..." ¹⁶. Hay un cambio de perspectiva manifiesto cuando el filósofo dice: "La fundación de la experiencia del extraño en las dadidades de la primordialidad afirma naturalmente para la primera un entretrejimiento intencional indicado en sus horizontes propios ..." ¹⁷ La distinción entre ambas esferas obliga en este caso a suponer las vivencias del extraño, metódicamente excluidas de la esfera primordial; ellas forman parte de la experiencia de la que se quiere dar razón. Es en este sentido que es válido afirmar que aquí "lo motivante es lo propio y lo motivado lo extraño ... y [que] sería un contrasentido contar como fundamento de motivación o como primordial, las experiencias del extraño del *ego* (como vivencias), cuya motivación debe hacerse comprensible."¹⁸

En este sentido los textos nos informan que ahora la operación abstractiva nos conduce a mi *ego* en su pureza. Esto debe explicitarse para hacer visible porqué aquí el concepto de "lo mío propio" tiene una extensión diversa a la de la primera perspectiva planteada. En este caso "el grado

¹² Hua XV, p.6/7, También *Bosquejo* ... p. 319.

¹³ Hua XV, p.8, *Bosquejo* ... , p.320.

¹⁴Hua Xv, p.11, *Bosquejo* ..., p.323.

¹⁵Hua XV, p. 12, *Bosquejo* ..., p.324.

¹⁶Hua XV, p.7, *Bosquejo* ...,p. 320.

¹⁷ Hua XV, p.13, *Bosquejo* ..., p.324.

¹⁸Hua XV, I.Kern, p.XIX.

propio extraño total ¿cómo lo aprehendo? **"Una aprehensión no es una conclusión**, si no toda asociación sería finalmente una conclusión. Precisamente es una aprehensión y precisamente una aprehensiva; lo visto, que aquí no es simplemente sentido sino percibido como cuerpo portador de una 'interpretación animante' de una aprehensión animante y ésta trae consigo estratos aprehensivos, que son **presentificaciones** de aquellos que nosotros tenemos análogamente en la percepción de la mano propia del cuerpo propio, como la percepción 'originaria' del cuerpo propio."³² Y lo que es alcanzado en esa presentificación es lo específico del cuerpo propio y de lo espiritual. Se dispone entonces Husserl a reflexionar respecto de esta modalidad de representación presentificante. Se trata de presentificaciones posicionales, tema que dará ocasión de relacionar empatía y recuerdo.

"¿Cómo se encuentran [estas presentificaciones posicionales] respecto del recuerdo y la espera, de los recuerdos en el sentido más amplio, a las cuales también pertenecen presentificaciones de presente, pero justamente no percibidos? Cada recuerdo en sentido amplio ofrece una presentificación de vivencias propias. Si yo recuerdo un suceso externo, entonces el recuerdo es una modificación reproductiva de una 'percepción anterior', la aparición es presentificación de la aparición de una percepción, etc. La modificación continúa. Es decir, los datos sensoriales (los hyléticos) son conscientes en una modificación reproductiva, son presentificados, del mismo modo las aprehensiones, la conversión hacia el yo, el captar, el explicitar, el poner en relación y así siguiendo."³³

En este vincular empatía y recuerdo, al ser ambos referidos a un común denominador, la presentificación, se lograría extender la validez del recuerdo como experiencia inmediata a la empatía del cuerpo propio del Otro, vale decir, si el recuerdo que es una forma de presentificación tiene carta de ciudadanía como experiencia inmediata, la empatía como presentificación también puede tenerla. Para que esto se convalide debe quedar fenomenológicamente explicitado con carácter de necesidad - nadie más exigente que Husserl en este sentido - de modo que la relación por el momento marca una vía de justificación posible a la experiencia del Otro que en otras ocasiones alcanzará un desarrollo satisfactorio.

El Texto Nro.4 empieza por considerar la 'percepción' del cuerpo propio como el grado más bajo de la 'empatía' ". En relación a él se pregunta cómo se captan las sensaciones del Otro. Las sensaciones están "localizadas" en la mano que aparece (si bien la expresión "localizadas" le parece inadecuada). El sentido de la mano en la aprehensión espiritual, lo espiritual que le pertenece, no corporal, es haber ordenado tales sensaciones "localizadas"

³² Op.cit, Texto Nro.3, « La empatía. Textos del año 1909 (parcialmente transcritos y reelaborados más tarde) », p.50.

³³ Op.cit. p.52.

primero más primitivo de la experiencia del extraño sería el yo mismo puro primordinal, lo que en él es impatizado en la forma de sentido 'el Otro' ".¹⁹

¿Qué es lo que integra esta esfera de propiedad en el segundo sentido que indicamos? -"Las trascendencias primordinales del cuerpo propio y la naturaleza constituida como formando parte de lo mío propio, referida a él, como por otra parte también lo psíquico propio pertinente al cuerpo propio"²⁰.

A continuación se expresa el paso que nos ubica en el camino de la explicitación de la constitución del Otro con el sentido de realidad que se verifica en el mundo: "... ahora se presenta²¹ el cuerpo propio extraño dentro de ese mundo circundante así articulado de mi ego puro (el que constituido como propio es concretamente inseparable de él) como fundamento de motivación de la experiencia del extraño, el cuerpo que será aprehendido como cuerpo propio extraño."¹⁹ A partir de este momento nos hallamos situados ante una consideración dinámica expresada por ese "presentarse ahora", más vinculado al análisis genético que al estático. A una esfera de lo propio de la que la experiencia del extraño se halla excluida se presenta, "auftritt", el cuerpo extraño.

El cambio de perspectiva lo lleva a poder describir la esfera de propiedad resultante de la nueva abstracción en los siguientes términos: "Ahora , en el paso a los sistemas constitutivos de la actualidad y la potencialidad, hay que sustraer²⁰ aquellos en los cuales, de acuerdo a nuestra abstracción, la conciencia extraña no juega ningún papel constitutivo". Como resultado de este procedimiento queda circunscripta "**la mera naturaleza**" sin el sentido de " para cualquiera ahí" y liberada de los predicados espirituales y culturales. "Entre los puros objetos naturales encuentro en singular señalamiento **mi cuerpo propio** ..." ²². En el mismo sentido dice más adelante: "Por razones de precisión de ahora en adelante hablamos del *ego primordinal*, de sus experiencias primordinales y particularidades en general, entre ellas sus **trascendencias primordiales** - frente ²⁰ a lo que en verdad pertenece también al ámbito trascendental del *ego*, lo que a él, en un sentido secundario, como constituido en él, se le vuelve propio en cuanto a vivencias, a potencialidades, a síntesis, a trascendencias - precisamente en el sentido en que devienen conscientes para mí y experimentables los egos extraños y las particularidades extrañas de toda clase."²³

¹⁹Hua XV, p.13, *Bosquejo ...* , p.325.

²⁰ Hua XV, p.14, *Bosquejo ...* p. 325.

²¹ El subrayado es nuestro

²² Hua XV, p.8, *Bosquejo ...* p. 320.

²³ Hua XV, p.12, *Bosquejo ...* p. 323/4

como efectividades y posibilidades, es ser cuerpo sensible.³⁴ A esta referencia a lo espiritual pertenece también la localización del deseo sensible, del dolor sensible, escozor, etc.

En cuanto a cómo se nos aparece el "**sujeto percipiente**" cuando está frente a nosotros, como ser humano "que está frente a nosotros y es **comprendido** como el que ve y oye, o sea no sólo sintiendo sino como percibiendo cosas, más cerca que esta mesa, 'de este lado', teniendo un modo de aparecer bien conocido ante los ojos (un modo de aparecer como yo tendría en caso normal, si [estuviera] en su lugar y viera la cosa en la misma orientación') tal como aprehendiéndolo al palpar de tal y cual modo, en el modo de parición táctil, como oyendo la canción de la cantante que canta en la lejanía y le da la canción en tal y cual modo de aparición, en tal y cual modo de aprehensión a distancia, etc. Apariciones sensibles, el tener dado lo cósmico y por cierto 'de este y aquel lado', en la orientación, en el colorido, perspectivas, etc., esto es otra cosa que sensaciones sensibles.

Todas las apariciones tienen el sentido de la aprehensión humana, según relación con el cuerpo propio. El hombre oye con los oídos, que no deben ser tapados, ve con los ojos que deben estar abiertos, etc. Toda la naturaleza externa 'aparece' por medio de los sentidos, todo hombre es aprehendido como percibiendo por su intermedio el mundo externo y por cierto a través de apariciones por perspectiva. Los recuerdos sensibles y las fantasías (presentificaciones sensibles en la medida en que no son mediatizados perceptivamente) tienen relaciones con el cuerpo propio 'en el recuerdo y en la fantasía': carecen con ello del enlace actual al cuerpo propio **ahora** existente. Sin embargo, por medio de la experiencia, logran relación con el cuerpo propio en las aprehensiones: el hombre ha bebido demasiado alcohol, eso influye de manera conocida su fantasía; el hombre ha bebido café y esto aviva su fantasía y su recuerdo ... " En fin, "el estrato estesiológico en sentido pregnante, todo lo que da conexión real espiritual en el sentido más alto a las sensaciones y apariciones y es denominado **esfera de los actos, de los sentimientos, de las tomas de posición**, empero se deben considerar también las diferencias de tipo atencional, pertenecientes a los modos vivenciales de las sensaciones y de las apariciones, aparición de primer plano, aparición de fondo, etc. Pero todas las diferencias aquí pertinentes están conectadas con las sensibles."³⁵

En el Anexo XIII titulado < *Grados de la impatía, respectivamente, de la constitución del cuerpo propio* >, redactado hacia 1913, Husserl estudia en primer lugar las sensaciones localizadas y las sensibilidades. "El cuerpo orgánico es caracterizado en primer lugar, [si se trata de entender los estratos de la impatía] ante todo como el tener 'sensaciones', sensaciones localizadas. No tiene sólo sus propiedades físicas y

³⁴ Op.cit., Texto Nro.4, "< Grados de la > impatía, escrito alrededor de 1910, p.63.

³⁵ Op.cit. p.63-64.

La mención de la abstracción primordial como reducción al ámbito de "lo mío propio" debe entenderse entonces como aludiendo en cada caso a operaciones que deben diferenciarse de manera adecuada: en el primer caso de ella resulta la circunscripción de una esfera primordial que incluye mis vivencias del Otro, de la segunda operación abstractiva resulta la exclusión de mi ámbito de propiedad de toda mención al Otro, sea él mismo o sus producciones culturales.

La distinción entre ambas operaciones se desprende en cada caso del diverso resultado de la operación abstractiva o sea de la descripción de la correspondiente esfera primordial.

Señalamos con I.Kern, como primer ámbito de problemas, en la *V MC*, el planteado desde la idea cartesiana de la fundamentación apodíctico-filosófica del conocimiento y la pregunta por la distinción filosófica entre mi mónada y la mónada extraña. La esfera fundamental que resulta en este caso de la abstracción primordial es primera en el orden de fundamentación de la reflexión filosófica. En función de esta búsqueda se recorta, aplicada la reducción al ámbito correspondiente, lo que denominamos esfera de "lo mío propio", en el primer sentido. Con esta distinción se entiende también porqué los textos de la redacción "definitiva", fundamentalmente §44 a §49 inclusive, que desarrollan este punto de vista, son precedidos por la alusión a la dadidad óntico-noemática del Otro, como hilo conductor del cuestionar ²⁴, la que desde otra problemática y en función de desvelamientos diferentes impondrá una reducción a la esfera de lo mío propio, en un segundo sentido. La preocupación del filósofo se desliza de uno a otro. La doble orientación de la problemática la expresa Husserl distinguiendo el momento en que está en cuestión la constitución y consecuentemente el sentido trascendental de los sujetos extraños y no todavía la pregunta por los Otros como existentes mundanos ²⁵. Sin embargo está claro que al lector no ha bastado a lo largo de los años con esta precisión, puesto que hasta que Iso Kern puntualiza la "tensión interna y la ambigüedad" de la *V MC*, la literatura filosófica no separa con claridad ambos planteos.

En síntesis, se ha hecho manifiesto que el imperio de la idea cartesiana de la fundamentación apodíctica del conocimiento preside el primer punto de vista; se trata de un método trascendental reductivo para determinar mi propia mónada y a partir de ella exhibir la determinación del ego trascendental y su relación con el Otro trascendental. El segundo punto de vista está inspirado por la búsqueda de la motivación de la experiencia del extraño; no se trata de la motivación "filosófica" sino de las "líneas de motivación de la impatía natural".

En octubre y noviembre de 1929, pocos meses después de la redacción definitiva de la *V MC*, Husserl mismo vió con claridad la diferencia entre

²⁴ *MC*, §44, p. 124

²⁵ *MC*, §44, p.124.

sus estados físicos y sus modos de aparición, con los que se me aparece a mí y a los Otros; él es una cosa que siente. Yo percibo 'mi' cuerpo propio directamente como sintiente. El otro cuerpo propio lo capto como sensible por medio de la impatía. Es necesario considerar separadamente esta impatía y vincularla puramente al sentir.

El cuerpo propio y sus miembros perceptivamente dados, órganos, etc. son efectivamente sintientes o son sensibles: tienen la capacidad de ser sensibles como una modalidad radicalmente nueva de las 'propiedades' reales de la capacidad. Bajo determinadas circunstancias (al contacto con otra cosa, en el movimiento, etc.) aparece el sentir actual y lo empíricamente pertinente al 'órgano' concerniente bajo las circunstancias concernientes."³⁶

En segundo lugar estudia el hecho de que "una parte de las sensaciones y en cierto modo toda la sensibilidad, están 'localizadas' en el cuerpo propio y parcialmente por lo menos hasta extendidas, colmando la superficie corporal o la corporeidad en general. Sin embargo bajo ninguna circunstancia son propiedades físicas y no tienen la extensión de éstas. No constituyen nada de materialidad. Tienen un principio propio de formación de unidad" - vale decir, de poner esa unidad que construyen. "El dedo tiene una superficie lisa, así como este cuchillo tiene una superficie lisa. Pero el dedo tiene la capacidad de sentir lo liso pero también lo áspero, etc., en el movimiento de tener sensación de movimiento y según el caso tiene esta o aquella. Esta capacidad se halla en una nueva dimensión frente a lo pesado, a la elasticidad, etc. Pero no decimos el dedo siente, sino yo siento en el dedo lo liso o con el dedo. Tengo dolor en el dedo, tengo frío en la pierna, etc."⁷

La pregunta es: "¿es separable la relación con el yo? Es pensable que un cuerpo sienta y sea sensible pero en sí, que por lo tanto un yo no sea-ahí-con, que siente con el cuerpo? Los miembros del cuerpo son 'órganos', órganos de los sentidos. Los sentidos son el título para las diversas sensibilidades, las sensaciones del sentido son precisamente los diversos grupos de sensaciones. Los órganos de los sentidos se llaman órganos en relación al yo, por la mediación de los mismos y de las capacidades a ellos pertinentes el yo siente."

En tercer lugar considera la pregunta: "¿En qué situación están, respecto del cuerpo orgánico, por una parte las 'apariciones' y por otra parte, la atención, los actos de toma de posición, los juicios, el pensarse, conectar, etc., también el querer, además 'los estados', tristeza, esperanza, en qué medida también aquí, eventualmente, sea también mediatamente, se puede hablar de localización?"

Y sigue su interrogar: Ante todo, ¿cómo se hallan respecto del yo: a) sensaciones, b) apariciones, c) actos y estados, [cómo] son tenidos por el yo, y cómo las capacidades correspondientes a ellos, las capacidades de los sentidos, capacidades del espíritu o del sentimiento (disposición del juicio, etc) y además, cuando hablamos de unidad de conciencia, de la unidad de

³⁶ Op.cit. p.67.

ambas operaciones²⁶. En esta ocasión adjudica al primer punto de vista la denominación "reducción primordial" y "mundo primordial" y para el segundo "reducción solipsística" y mundo solipsístico".

Años más tarde, en un texto de enero de 1934, vuelve sobre este problema aludiendo a él como "doble significación de la primordialidad"²⁷. En el primer caso "adquiere la significación de la mónada protomodal, en la cual está co-incluida la impatía protomodal, como también [lo está] en la autoenajenación, vale decir, en las mónadas extrañas". El segundo caso se explicita al considerar el tema que se plantea a una teoría de la impatía: "... se trata de la aclaración de validez resuelta en la validez de ser de los Otros. Según eso debe hacerse visible la separación del campo primordial, el prescindir de las impatías, el método, que la esfera de conciencia así reducida ("primordial"), respectivamente esfera de ser, es fundante, que funciona como soporte de motivación para la impatía."

3. Planteo reflexivo-filosófico respecto del sentido trascendental de los sujetos extraños

Hecha esta fundamental distinción podemos aludir suscitadamente a los rasgos con que en la *V MC* desarrolla la fundamentación reflexivo-filosófica del Otro trascendental, para concluir completándola con lo que para el filósofo había resultado en su momento un verdadero descubrimiento, la "doble reducción" que le permitía extender el ámbito trascendental a la intersubjetividad.

El ámbito en que veremos desplazarse en este caso la exégesis husserliana dará paralelamente respuesta a otro gran interrogante que se plantea al lector de la *V MC*, y esto fundado en el contenido de la misma. ¿Se trata, tal como plantea el autor, de un análisis estático, o bien se introducen aspectos propios de la fenomenología genética?. Veremos nosotros que en tanto nos atengamos a la óptica del primer planteo, al de la determinación de la relación filosófica de la mónada propia y la extraña, no nos alejaremos del análisis estático. Como es presumible que, si bien de hecho a Husserl le preocupó simultáneamente el segundo orden de cuestiones, la intención general, la que preside la *V MC*, concierne al primero, está en relación con esto su intención explícita de no hacer, en esa circunstancia, fenomenología genética.

²⁶ Hua XV, Anexo I, *Reducción primordial y solipsística*, p. 50 y sig., *Bosquejo ...*, p. 331.

²⁷ Hua XV, Texto Nro 36, p. 634 y sig., *Bosquejo ...*, p. 344 y sig.

todas las 'vivencias', de todas las dadidades 'inmanentes', cómo se halla esta unidad respecto del yo ?"³⁷

Preguntas estas que por ahora no responde pero que trazan un camino a recorrer.

En el Anexo XIV, con intención de distinguir su posición respecto de la de Lipps, Husserl afirma que en su concepción aparece en primer lugar la unidad de la corporalidad animada dada en el percibirse a sí mismo y los campos de sensibilidad y de movimiento, la localización de las sensaciones orgánicas específicas en el cuerpo animado y simultáneamente la aprehensión del cuerpo propio como dotado de sensibilidad, "como atributos, entonces la 'movilidad' del cuerpo propio (del cuerpo propio sentido) en el sentido del 'yo nuevo'. El estrato estesiológico-kinestésico hace del cuerpo animado cuerpo propio y el cuerpo propio es, por así decir, el campo y ante todo el órgano del yo. A eso concierne también, que el yo-sujeto se expresa en el cuerpo propio, que las expresiones orgánicas acompañan las psíquicas y entonces sirven para la expresión de las psíquicas.

Los estratos en la constitución del sujeto empírico (yo-hombre) o talvez mejor, de la esencia psicofísica animal, en la cual el sujeto psíquico y el cuerpo propio son interunidades co-incluidas, deben ser investigadas cuidadosamente, como ya he tratado de hacerlo. Y se debe precisamente separar lo específicamente corporal propio (estesiológico) de lo psíquico (espiritual). El primero es, para la empatía, lo primario".³⁸

La unidad enfatizada siempre en los textos husserlianos, permanentemente escindida sólo con intención analítica, está aludida en el concepto de "sujeto empírico" o de "esencia psicofísica animal". Esta unidad del cuerpo orgánico y lo psíquico constituye un argumento que refuerza colateralmente el valor trascendental de la experiencia de la empatía. Tal unidad sería parte esencial de lo empatizado, reforzaría el valor de la experiencia inmediata a la manera del "si - entonces", si percibo un cuerpo orgánico, entonces hay una psique. Pero la dificultad vuelve a erigirse: ¿percibo un cuerpo propio o sólo percibo un cuerpo? Y todavía en un grado más alto, ¿qué sucede con el espíritu? Dice Husserl: "En la aprehensión espiritual de tales objetividades dotadas de sentido, no tenemos una duplicación separable, como si en primer lugar se presentara un simple hecho físico, una simple cosa física, un simple movimiento físico y sólo después fuera vinculado lo espiritual, como una especie de apéndice. Lo espiritual se expresa en lo corporal propio y subyace en él en cierto modo (no físico), precisamente como animación, 'como sentido' ".³⁹ Por eso ha denominado "estrato estesiológico" a lo captado reflexivamente en los análisis anteriores, es estrato de una unidad totalizadora.

³⁷ Op.cit. 67-68.

³⁸ Op.cit. p.70.

³⁹ Op.cit., Anexo XIV, < La unidad 'psicofísica' >, escrito alrededor de 1913, p.68.

En la reducción practicada desde la actitud trascendental, va a quedar circunscripta una estructura esencial de la constitución universal "hacia la que el ego vive (*dahinlebt*) como constituyente de un mundo objetivo"²⁸. ¿Qué es lo excluido a partir de la aplicación de esta abstracción metódica? Se trata de ver de qué modo el Otro entra como co-determinante del sentido del mundo y excluirlo: de tal modo se suprime el sentido hombre y animal como seres vivientes, los predicados culturales, toda espiritualidad ajena, como lo que hace posible el sentido específico de lo extraño aquí cuestionado. Lo que queda circunscripto como mío propio abarca toda intencionalidad, por lo tanto también la extraña. Excluye en cambio su producto sintético: la realidad efectiva del extraño para mí. Queda en conexión un estrato unitario del fenómeno mundo, como una experiencia continua y concordante. Aparece un sub-estrato que es el de mi naturaleza propia, donde hallo mi cuerpo-propio, único en el que tengo experiencias de campos de sensaciones. La supresión del extraño, sinónimo de la reducción aplicada, deja intacta la vida psíquica de mi yo, incluida mi vida experimentante del mundo y mi experiencia del extraño real y posible. "Es pues inherente a mi ser psíquico la total constitución del mundo existente para mí y su ulterior división en los sistemas constitutivos: los sistemas de mi propiedad y los sistemas del extraño. Yo, el yo humano, (el yo psicofísico) reducido, soy entonces constituido como miembro del mundo, con una multiplicidad fuera de mí, pero yo mismo en mi alma constituyo todo eso y lo llevo intencionalmente en mí"²⁹. Husserl denomina a estos "sistemas constitutivos del extraño" intencionalidad "preeminente", atributo con el que quiere destacar esa presencia sorprendente, la aparición de lo verdaderamente trascendente en mi inmanencia, ese nuevo sentido de ser que va más allá de mi intencionalidad misma. Y emplea aquí un concepto recurrente en la trayectoria de su pensamiento para desvelar este fenómeno trascendental de la presencia del Otro en mí: el Otro "se refleja" (*spiegelndes*) en mi propio yo. Hacer explícito el sentido de este reflejarse es el objetivo de este enfoque en que el filósofo se compromete.

Los elementos positivos que se destacan en el ámbito de lo mío propio son, en primer lugar, la experiencia de mi mismo, la autopercepción y la autoexplicitación del horizonte del propio ser esencial, del propio presente viviente. Aparece también el objeto intencional como trascendencia inmanente y el mundo primordial. Con los medios de este ser propio el ego trascendental constituye "el mundo objetivo, como universo de un ser para él extraño, y en primer lugar extraño en el modo del alter ego". Husserl justifica este sentido de mundo objetivo en el ámbito de lo mío propio en cuanto a él no sólo pertenecen las actualidades y potencialidades de mi corriente vivencial, "sino también los sistemas constitutivos y las unidades

²⁸ *MC*, § 44, p. 125.

²⁹ *MC*, § 44, p. 129.

5. Rol de la "expresión"

En la etapa que estamos considerando Husserl estudia otro camino desvelador de la experiencia del Otro: la expresión.

El Texto Nro.4 trae una presentación sintética de los ámbitos que se le han presentado como formando parte de la experiencia de la empatía. En el primer grado (grado más bajo de empatía) aparece la "percepción" del cuerpo propio, "campos de sensaciones con 'particulares' datos sensibles, datos cenestésicos - datos de campo, visuales, táctiles-primarios, secundarios - dolores , afecciones sensibles. Movimiento subjetivo 'libre': fluir inmediato, subjetivo, de datos kinestésicos. Mediatos: datos visuales 'motivados' por los datos kinestésicos inmediatos fluyentes y 'a través de ello' también subjetivamente fluyentes. Libres movimientos y tendencias. - Estímulos: estímulos visuales, estímulos acústicos, estímulos para los flujos kinestésicos y motivados por ellos se produce el fluir de datos de campo, etc."⁴⁰ A este texto Husserl acompaña una nota: "El 'yo puro' naturalmente se encuentra también aquí necesariamente. El segundo grado lo compone la "percepción de las apariciones < que presentan > trascendencias objetivas." El tercer grado, "la percepción > de los actos vinculados a lo anterior (toma de posición, tesis y síntesis, etc.)". El cuarto grado "psique y sujeto empírico: estados del sujeto como el que anuncia."

A continuación toma en consideración la "**co-percepción**, empatía de las aprehensiones del Otro, de las apariciones, (objetos que aparecen como tales en su 'como' del aspecto y pluralidad de los aspectos, en sus conexiones motivadas, etc.) - de los objetos que aparecen en el modo de su orientación.

Infraestructura, supuestos para la esfera de los procesos subjetivos extraños, vivencias que llegan a la 'expresión' en sentido específico. Por ejemplo un cuerpo propio debe ser ya ahí, para que en él, en sus procesos cambiantes de lo propio corporal, en cierta señalada medida, poder 'expresar' pensamientos , sentimientos, decisiones, estar tenso, esperar, atender, etc. Lo inmediatamente expresado; mediatizada co-comprensión de las conexiones de motivación, en las cuales esto está.

'Simple' expresión de una convicción, de un amor, de una alegría, de un enojo (expresión natural)

a) No comunicativa (esto sería sólo una expresión posible, no una expresión apropiada), 'natural', simple; no voluntaria, una tendencia fluye sin voluntad de una 'comunicación'

b) Comunicativa

I. Hablada

II. No hablada

⁴⁰ Op.cit. p.62.

constituidas", no sólo los datos sensibles como temporalidades inmanentes sino los objetos trascendentes de la sensibilidad exterior, una naturaleza y una corporalidad orgánica que se constituye como unidad objetiva espacial. Consecuente con este descubrimiento puede afirmar que "a esta esfera pertenece el mundo entero que antes redujimos... y que este mundo ... ha de contarse legítimamente en el contenido concreto , positivamente definido del ego, como algo que le es propio.³⁰

La justificación de la equivalente originalidad de presencia del Otro en la esfera primordial se extiende a la elucidación de algunos de los temas considerados en este texto pero tratados en otros con mayor detenimiento. Ellos son el de "alter ego" y la imagen del espejo como figura explicativa de su relación con el ego, el del "mundo como índice" y el de la citada extensión del campo trascendental por medio de la "doble reducción".

3. a) El *alter ego*

Responder a la pregunta por la constitución del *alter ego* es responder cómo el *ego* trascendental puede ir más allá de sí mismo en su esfera primordial y constituir el *ego* trascendental del Otro. Desde este punto de vista no se tiene en cuenta el campo de la percepción, las sensaciones y sensibilidad vinculadas a ella, no tematizándolas por el momento.

Esta teoría husserliana de la constitución trascendental del Otro ha inspirado críticas en filósofos de la talla de Merleau Ponty, quien dice al respecto: "Para Husserl ... se sabe que hay un problema del Otro y el *alter ego* es una paradoja. Si el Otro es verdaderamente para-sí, más allá de su ser para mí, y si nosotros somos el uno para el otro , y no el uno y el otro para Dios, hace falta que nos aparezcamos el uno al otro, hace falta que él tenga y que yo tenga un exterior y que haya, además de la perspectiva del para sí ... mi visión del Otro y la del Otro sobre mí.³¹ Ateniéndonos al planteo que hemos propuesto se comprende la crítica de Merleau Ponty como reclamando, frente al primer planteo trascendental de la *VMC*, el segundo , al que hemos denominado "constitución del Otro mundano". De tal modo la objeción quedaría resuelta en cuanto a la carencia señalada. Aquí intentaremos explicitar la posibilidad del alter ego trascendental, de modo de suprimir su carácter de paradoja ³². Tal calificación no nos sorprende: el propio Husserl elige con frecuencia destacar este aspecto de los problemas y resolverlo en sus verdaderas dimensiones. Se trata en este caso de esclarecer el sentido del concepto "*alter ego*".

³⁰ *MC*, §47, p.134

³¹ Merleau Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Prólogo, p.IV.

³² Además de las precisas indicaciones de Iso Kern citadas más arriba ver Frings, M., *Husserl and Scheler: two views on intersubjectivity*.

Si la expresión es participante [en el sentido de anunciar algo] y en ese sentido querida, entonces se expresa la voluntad misma 'naturalmente'. La expresión mendaz, producción voluntaria de movimientos de expresión con la intención de que ellos < sean comprendidos > como expresiones por medio de la impatía.⁴¹

En el mismo texto se estudia un aspecto particular del tema de la expresión: "*Expresión de lo espiritual en los movimientos mímicos, etc.* En él Husserl presenta al cuerpo propio como adhiriendo directamente en la expresión, a la aparición del Otro; se trata de una de las vías que haría posible la impatía. Por eso señala que para ciertos sentimientos humanos, hay sedes más o menos fijas en el cuerpo propio, donde encarna la expresión. Tal podría ser en el caso de la preocupación, una cierta contracción del entrecejo. Por el contrario todo concomitante de lo corporal propio a que la misma contracción del entrecejo se vincula y todo lo que podamos suponer con carácter concomitante, lo que Husserl en este caso presupone como "infraestructura", no es expresivo. Queda abierto el planteo para todo sentido que no se exprese de una manera específica en el cuerpo propio. Por eso señala esa peculiaridad, en algunos casos, del vínculo del cuerpo propio a un sentido cierto y determinado. Dice Husserl: "Una gran parte de esta espiritualidad, entendido en el sentido más alto, con la concepción del cuerpo propio como humano, es comprendida por medio de la "expresión". Y aclara en una nota a pie de página: "Respecto de las sensaciones no hablamos de expresión de lo psíquico. No captamos, por medio de la expresión, que el Otro ve cuando ha dirigido sus ojos a una cosa, que tiene una sensación de presión cuando sobre su mano yace un objeto pesado, etc. La expresión se relaciona a una esfera más alta."

"En el andar, sentarse, bailar, hablar, en el juego de gestos del semblante, los gestos, etc, se anuncia lo psíquico en sentido pregnante, llega a la expresión y eventualmente a la enunciación. **Toda expresión es cuerpo propio para un sentido** y con esto se ordena lo corporal propio en general como un señalado soporte de sentido para su sentido, mientras tanto el sentido sólo es entendido indirectamente y carece de un soporte apropiado de sentido. Así por ejemplo, la afición por la vida interior, que nosotros atribuimos al Otro de manera indeterminada general, eventualmente con algunos soportes de sentido atribuidos, indeterminados, como sentimientos comunes, etc. Según sea el alcance de la expresión, así será directa y apropiada la impatía de lo propiamente psíquico. 'Vemos' que el Otro está enojado, preocupado, etc. El complejo sensible que vemos como movimiento mímico 'en la medida en que efectivamente aparece), tiene su sentido espiritual; a esto pertenecen sin duda sensaciones internas co-atribuidas, que a su vez están entreteladas con sentimientos 'más altos', etc. (como [siendo] su infraestructura). Pero estas sensaciones no son expresantes y no son soporte de sentido." A esta altura de su reflexión agrega en una nota una

⁴¹. Op.cit. 62-63.

Husserl señala que después de la exclusión de toda alteridad espiritual que hace posible el sentido de "lo extraño", así como del "mundo para cualquiera" llegamos a un resultado "importante": la esfera de lo mío propio exhibe todavía todas las modalidades de intencionalidad que le pertenecen, entre ellas esa intencionalidad que "va más allá" de la esfera de lo mío propio, pero sin la realidad efectiva del Otro para mí.

No estamos todavía ubicados ante la presentación corporal del Otro, el alter ego no es todavía el Otro. Si el ego trascendental tiene infinitas posibilidades intencionales, nos hallamos ante una clase especial, que intenciona al *alter* en mí. Husserl se aproxima a esta explicitación diciendo que el *alter ego* se refleja en mí y sin embargo este reflejarse no debe entenderse en sentido corriente, de la misma manera que es mi *analogon* pero tampoco lo es en sentido habitual. Para comprenderlo no podemos recurrir a lo constituido noemático. El *alter ego* aparece precisamente con este carácter, remitiendo a mí mismo. En este sentido M. Frings hace una observación que enriquece la comprensión de este punto: este estado de cosas trascendental se vincula al problema de la identidad y la diferencia. La cuestión que se plantea es saber si la identidad tiene sentido a partir de la diferencia, o sea que "la diferencia sería el *sine qua non* para que una entidad tuviera identidad", o bien si se trata del caso inverso y la identidad es condición *sine qua non* para que se presente la diferencia. Si bien Husserl denomina "preeminente" a la intencionalidad del *alter ego* no establece su prioridad. El *ego* de todas las constituciones en sí intenciona al *alter*, en ejercicio de sus infinitas posibilidades intencionales. A la luz del conjunto de la concepción husserliana de la intersubjetividad parece adecuado afirmar que "la intencionalidad-*alter* del *ego* trascendental es simultánea respecto del flujo trascendental."³³ En este sentido la "prioridad" en lugar de apuntar a una sucesión temporal hace referencia a una "tensión" dentro del ego trascendental, una intencionalidad bipolar sin la que el *ego* no sería tal.

En la Segunda Parte de nuestra investigación, presentada con carácter de Anexo, es posible volver a transitar los caminos que Husserl recorrió y que resultan antecedentes más o menos logrados de la forma que había de ir adquiriendo la problemática. Destacamos en este sentido los que conciernen a la posibilidad de duplicación del yo como posible representación del yo antes de su real experiencia, así como también "la imagen del espejo".³⁴

³³ Frings, M., Op cit. 145.

³⁴ *Bosquejo ...*, p. 155 y sig.

indicación que abre este tema a un campo muy amplio, que recorrerá en los años sucesivos: "Todavía hay que mencionar cómo el hombre que es espíritu objetivo, emana de sí espiritualidad objetiva, produce, crea: el hombre escribe, el escribir es un rasgo de la espiritualidad humana. Pero lo escrito es ahora él mismo una objetividad espiritual con cuerpo propio y sentido y al mismo tiempo caracterizado como 'trabajo' de un espíritu viviente."⁴²(Más adelante suprime la expresión "espíritu objetivo").

Para finalizar su reflexión se propone considerar "un estrato de otra modalidad de espiritualidad, a saber, aquella que se vincula a peculiaridades habituales, que se indican [a sí mismas] en el modo de su andar y su estar parado, de bailar y hablar, etc., así como ciertas formas de carácter de su actual espiritualidad, su frescura espiritual o su cansancio y otros semejantes." Todavía habría que distinguir: 1) El estrato general 'soportante' de la espiritualidad propia, del cuerpo propio (o de aquello que en el cuerpo propio tiene su propia espiritualidad y la expresa). Este estrato general tiene estratos parciales. 2) « El estrato » del complejo de indicaciones indirectas de la espiritualidad, o mejor, del complejo psíquico, que no es directamente expresado en el cuerpo propio. Esto no se relaciona con empatía directa e indirecta, en la medida en que este discurso tiene un doble sentido. La indirecta es el co-captar percipiente de la espalda de este hombre, a la que yo asigno un complejo de sensaciones localizadas, etc., la espalda es portadora efectiva de sentido. Otra modalidad indirecta es aquella en la que yo atribuyo al Otro vida psíquica interior, **que no se expresa directamente**. El mira 'soñadoramente' el aire. El soñar se expresa en cierta manera vaga, pero yo lo aprehendo como soñando con sus grandes éxitos como poeta. Tengo fundamentos de tipo muy indirecto para sospechar en él tales sueños o inclinación."⁴³

En el Anexo XV, que lleva por título « *Cuerpo y expresión* », al considerar por una parte la unidad de la cosa en la experiencia (intuitiva) del simple cuerpo y por otra la unidad del cuerpo propio, que constituye una unidad de multiplicidades, alude a la unidad del hombre todo, del animado, que se expresa en lo corporal propio. Y propone un ejemplo esclarecedor para iluminar la reflexión en el sentido de lo que está investigando: "El gato, la forma en que se mueve, se limpia, juega, cada movimiento es un movimiento 'característico' de gato. En cada movimiento se capta su carácter, se capta que ellos, como dotados de determinadas modalidades, pertenecen a la modalidad gato. Además pertenece esa modalidad de movimiento a un todo de múltiples sistemas de formas características del hacer de la modalidad gato y de comportarse y así puede [el sistema] particular representar el sistema total, hacerlo viviente, señalarlo. Lo característico no está en la simple forma sensible del movimiento, sino que está mezclado en la forma de esa animación de ese movimiento, en la forma del movimiento

⁴² Op.cit. p.64-65; Nota 2, p.65

⁴³ Op.cit. p.65-66.

3. b) El mundo como "índice"

Después de la abstracción metódica de toda espiritualidad extraña de modo que lo concerniente al entorno mundano pierda su carácter de ser tal "para cualquiera"³⁵, su sentido objetivo, que caracteriza todo objeto del mundo fenomenal, podría pensarse que con esto hemos perdido al mundo. Sin embargo persiste un estrato suyo. Puedo tener este estrato antes de haber tenido la experiencia real efectiva de los Otros y del mundo objetivo "como sentido de experiencia" que de ellos depende. En él aparece una "naturaleza" propia (que no es la de la ciencia), una "mera naturaleza" que ha perdido el sentido de "para cualquiera", entre sus cuerpos encuentro, señalado, mi cuerpo propio, único al que adjudico campos de sensación y único que "gobierno", cuyas kinestesias "transcurren en mi *yo hago* y subyacen a mi *yo puedo*". Sin embargo, observa Husserl, las "cosas", el "yo psicofísico" en este fenómeno del mundo reducido, son exteriores los unos respecto de los otros, la forma espacio-temporal reducida a mi propiedad pasa a formar parte de este mundo. Así llegamos a una sorprendente cadena de evidencias: la supresión de lo extraño no ha afectado mis vivencias del mundo, me pertenece la constitución total del mundo y dentro de él la distinción entre mis sistemas constitutivos y los del extraño.³⁶ Vale decir que en este ámbito trascendental no es separable del ego, el Otro trascendental ni el mundo resultante del interjuego de los múltiples sistemas constitutivos. Husserl lo expresa taxativamente diciendo que "El hecho de la experiencia del extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo..."³⁷

Varios textos de *Crisis*³⁸ elucidan este aspecto del mundo como índice o como hilo conductor y hacen más explícita su relación con los sistemas que producen su constitución. "Todos los grados y todos los estratos, (en los que están entretejidas las síntesis que intencionalmente enlazan un sujeto con otro) forman una unidad universal de síntesis por la que se produce el universo objetivo, el mundo en cuanto dado y así como se da con concreta vitalidad (dándose previamente a toda praxis)."³⁹

En su cuidadoso examen del problema del yo E.Marbach cita un manuscrito⁴⁰ que sintetiza este punto de vista, en él Husserl ve la unidad que circula vinculando un yo absoluto con otro "en una necesidad perteneciente ... a la esencia de cada yo absoluto: poner lógicamente un mundo ... como un mundo, que es común a todos los individuos psíquicos; en

³⁵ *MC*, p.127.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *MC*, p.136.

³⁸ *Crisis*, § 49 y 50. Cf. también Marbach,E., *El problema del yo ...* p.281/2

³⁹ *Crisis*. Op. cit. p.170-171.

⁴⁰ Ms.B I 4 en E. Marbach, *El problema del yo en Husserl*, p.80.

que actúa y de la vida psíquica que con esto continúa expresándose. En general la total corporalidad de gato [es] un sistema de expresiones móviles, de movimientos característicos, que están animados según una modalidad única, y en su conexión, en su construcción de formas unificadas más altas, expresan una animación más alta ... **Así en general.**⁴⁴

Lo mismo sucede con el hombre que, "en todos sus movimientos, acciones, en su discurso, en su escritura, etc. - es hombre! El no es un simple enlace, anudamiento conjunto de una cosa llamada cuerpo propio, con otra cosa llamada psique. El cuerpo propio es como cuerpo propio continuamente cuerpo propio completamente psíquico, cada movimiento del cuerpo propio está impregnado de psique, el venir y el ir, sentarse, correr, bailar, hablar, etc. Y cada producto humano estratificable en la efectividad, como producto de un cuerpo propio animado, es animado, como todo suceso cósmico, eso es humanamente producido, incitado, efectuado; un golpe contra un blanco, un bastón oscilante, un libro empujado, etc. ha asumido su espiritualidad. Y así siguiendo, un trabajo, un cuadro cada trozo de pincel, expresa una actividad y es caracterizado como un hecho." "El cigarro que es liado, dice en una nota, la paja trenzada, el pulido, etc. [son] expresiones de la manipulación, por otra parte, la 'meta' visible. - Los movimientos de una máquina tienen su espiritualidad como la máquina misma."⁴⁵ Y termina diciendo Husserl: "Entonces un escritura, cada rasgo de una escritura, el *ductus* de la escritura, además el estilo conceptual, etc., en síntesis, productos, trabajos son nuevamente unidades psicofísicas, tienen su lado físico y su lado espiritual, son lo físico 'animado'. "⁴⁶

En el Anexo XVI, donde considera críticamente la teoría de la impatía de Lipps y para tomar posición respecto de ella, señala que en sus propias reflexiones sobre este tema no hizo de la "expresión" de los movimientos psíquicos, de las "manifestaciones de la vida extraña" el tema principal. En su concepto sería tergiversar vincular todo el problema de la impatía a los simples movimientos de expresión, a las expresiones de un cuerpo propio, expresiones de lo psíquico.⁴⁷

Balance del período 1905 - 1910 en cuanto a los resultados de la investigación acerca de la impatía

En un texto⁴⁸ del año 1909 Husserl afirma que el problema de la impatía como constitución del yo ajeno en mi conciencia, no había sido

⁴⁴ Op.cit. p.69.

⁴⁵ Op.cit. p.69. Nota 1.

esto reside que todos los yo absolutos se encuentran en tal relación que tienen el mismo vínculo y que cada uno de ellos no puede poner otro mundo, sino *un mundo común para todos*."

3. c) La "doble reducción"

El último tema que nos proponíamos traer a consideración, respecto de la posible mostración del Otro trascendental en mi ego, es el que concierne a la denominada por Husserl "doble reducción". Se trata de la respuesta dada por el filósofo, al cuestionar la experiencia que hace posible la donación intencional de ese sentido de ser propio que no es el mío. Con este valor se le aparece la fenomenología de las presentificaciones, ellas se presentan como condición de posibilidad de la experiencia del alter ego. Este planteo es válido en el marco del análisis estático, pero como cuestión de derecho está también en el trasfondo del análisis genético.

En primer lugar es necesario señalar que en el momento en que Husserl extiende, según su propia declaración, el campo trascendental a la intersubjetividad, ha abandonado el rigor del punto de partida estrictamente cartesiano. Si el mismo exige una dadidad absoluta, la que se da en el presente puntual de la percepción del ego por sí mismo, el filósofo debe confesarse que no tiene frente a sí una tal dadidad sino que el horizonte del presente se extiende más allá de lo perceptible adecuadamente. Tempranamente⁴¹ reconoce, en una nota escrita al margen de un texto (en el que califica la dadidad como punto de partida indubitable, en el contexto del problema de la constitución), que si él, tal como lo hace, pone como existentes cogitaciones presentes y pasadas no sabe aún con qué derecho sale del ser inmanente, dado absolutamente en la "percepción interna" adecuada y esto se le presenta como una "omisión".

En las *Lecciones* de 1910/11, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, subsana esa omisión, al lograr el despliegue de lo intencionalmente implicado, ampliando el ámbito de lo reducido hasta la inclusión de la intersubjetividad.⁴² El núcleo de este problema, que ya es planteado en la *Preparación del Curso 1910/11*⁴³, se encuentra en la explicitación de lo implicado en las presentificaciones, en un desarrollo que pone en paralelo empatía y recuerdo.

En estas *Lecciones* llama la atención respecto de que nuestro tema no es sólo la conciencia propia captada directamente en la reflexión perceptiva y el recuerdo de la anterior conciencia propia sino también la

⁴¹ En Ms, B II 1, p.37a, de septiembre de 1908, citado por E.Marbach, Op. cit., p. 81.

⁴² Ver *Bosquejo...*, p.127 y sig y también Hua XV, Introd. de I.Kern, p XXXIII y sig.

⁴³ Ver *Bosquejo...* p. 116 y sig.

BOSQUEJO DE UNA TEORIA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EHUSSERL

FE DE ERRATAS

- p.V⁹ Dice: originaidad, debe decir: originalidad
- p.V²³ Dice: meditacione, debe decir : meditaciones
- p.2¹⁹ Dice: en Husserl, en particular, debe decir: en Husserl por lo menos
- p.2 En el último párrafo, después de "corte estático" debe decir: y ofrece un primer sentido de lo que denomina reducción a la esfera de la propiedad
- p.9²⁰ Dice: problemática, debe decir: conflictiva
- p.20¹ Dice: desde la actitud trascendental, debe decir: desde el primer punto de vista
- p.20²⁹: Dice : se refleja, debe decir: que se refleja
- p.22⁸ Dice: el Otro, debe decir: el otro hombre
- p.30² Dice: habían, debe decir: había; dice descartadas, debe decir: descartada
- p.54²⁶ Dice "amo y el siervo", debe decir "señor y el servidor"
- p.54³⁰ Dice: siervo, debe decir: servidor
- p.60⁴ Dice: por ejemplo. En tanto; debe decir: por ejemplo, en cambio
- p.63 En el último párrafo, línea 7, dice: La pregunta se plantea, debe decir: La pregunta se formula
- p.64, penúltima línea. Dice: desciptos, debe decir: descriptos
- p.73¹¹ Dice: elejimos, debe decir: elegimos
- p.81²⁰ Dice: aparentemente, debe decir: persistentemente

conciencia recordada misma. Conciencia presente y conciencia pasada sostenidas desde el presente actual. Algo semejante ocurre con la impatía, que presenta un flujo de conciencia extraña del estilo de mi propio flujo, pero tal que no es mi flujo. Consecuentemente el campo fenomenológico desborda la propia conciencia actual hacia la conciencia extraña, en cuanto reconoce junto a los actos presentantes, las presentificaciones, como fenomenológicamente donantes, pero no más donantes con indubitabilidad absoluta.

Con esto se ha modificado el concepto de visión fenomenológica. Hasta este momento aludía a la visión absoluta del darse en si mismo. Ahora no sólo se trata de la fenomenología de las presentaciones sino también de las presentificaciones.

El análisis trascendental constitutivo de las objetividades señala, como fundamento de tales objetividades, a la conciencia propia junto a la extraña dada en la experiencia impática. Esta experiencia impática es una modalidad de las presentificaciones y es con el método de la "doble reducción" como tal fundamento se hará manifiesto. La doble reducción puede aplicarse a todos los actos presentificantes y revela en ellos el fenómeno de la doble conciencia: en un caso la conciencia actual y la conciencia pasada en otro, vale decir en la impatía, revela la conciencia propia y la extraña. Es en rigor en el texto de *Filosofía primera II*, donde Husserl desarrolla la teoría de la doble reducción⁴⁴. Allí toma especialmente en consideración el recuerdo, que se le aparece como trascendental de doble manera. Por una parte el "yo recuerdo" se presenta como "mi vivenciar actual", por otra, en éste último se presentifica, por ejemplo, mi paseo de ayer, tengo doblemente mi vivencia presente del "yo me acuerdo" dado ahora y allí incluido el recuerdo de mi vida trascendental pasada. Todo recuerdo permite una doble reducción y el desvelamiento de una doble conciencia. Si recorro la secuencia de los recuerdos veo fenomenológicamente "que mi vida trascendental alcanza retrospectivamente continuamente un pasado interminable".

Con las diferencias pertinentes, algo semejante ocurre con el futuro; la espera no es un ver efectivo ni es posible plantear un *analogon* del esquema del recuerdo, como si fuera posible un "otra vez verse de antemano". Pero en lo pre- esperado también podríamos aplicar la doble reducción y encontraríamos un trascendental "doble"; por una parte la espera como vivencia trascendental y por otra, incluido en ella, el contenido esperado; cada presente lleva consigo continuamente un horizonte, la expectativa de un futuro, y análogamente al horizonte infinito del pasado trascendental, aparece un horizonte infinito abierto de futuro trascendental⁴⁵. Se hace manifiesta la distancia respecto de una dadidad absoluta, tanto en las dimensiones del recuerdo como en las de la espera,

⁴⁴ Ver. *FPr. II*, p.82 y sig., 132 y sig. y 157 y sig. También I.Kern, *Husserl y Kant*, p.207 y sig.

⁴⁵ *FPr.* p.85-86.

resuelto por los análisis que hasta ese momento había llevado a cabo. En el Manuscrito A VI 11, p.115a, citado por Iso Kern, se pregunta en relación al tema general de los modos del tiempo y de la presentificación "Cómo está esto en relación con la conciencia analogizante, la imaginante y cómo con la simbólica ? Y más adelante, ¿Cómo con la impatía, aparentemente descuidada por mí ?"

Husserl se ha propuesto llevar a cabo una investigación más detenida en este sentido, en *Ideas II*⁴⁹, pero su enfoque del tema en ese texto se mantiene dentro de los límites de su reflexión de los años 1905 - 1910. La modificación destacable concierne a que, en la primera redacción de 1912, la idea de la pluralidad del fenómeno de la conciencia extraña (del aspecto mundano que tiene el Otro) aparece en primer plano, en lugar de en segundo término, como había sucedido anteriormente. En todo caso no fue desarrollado sistemáticamente.

6. Caracterización de la impatía en textos de 1918 y 1920

a) Impatía "directa" y "oblicua"

En un texto de 1910 Husserl había descrito sin precisar la denominación correspondiente⁵⁰, la distinción entre impatía directa (simplemente presentificante) e impatía oblicua, la que reflexiona sobre la presentificación. Esta distinción es desarrollada por Husserl en el Texto Nro.15, *Para la teoría de la impatía*, escrito en 1918.

"Impatía directa y oblicua es análogo a rememoración directa y oblicua: percepciones pasadas en el recuerdo, mientras yo en el recuerdo, por ejemplo, me acuerdo de mí en la tormenta de ayer, no 'recuerdo' mis vivencias de ayer, mi percepción; es decir; no [estoy] vuelto reflexivamente hacia ello, aunque **podría** ejercitar la reflexión. Entonces las experiencias extrañas son por cierto presentificadas, pero yo vivo en el experimentar presentificado, es decir 'como si yo mismo experimentara', mediante la vivencia de experiencia modificada yo estoy dirigido al existente experimentado, él es para mí, sin más, realidad efectiva - en tanto nada fuerce la supresión de esta doxa.

La **impatía directa** que hemos descrito hasta aquí, es natural y necesariamente siempre la primera. La vivencia total que se llama 'impatía' es de una clase tal que abarca una presentificación mediante la que, y en verdad originaria directamente, la intención dóxica va hacia lo experimentado del sujeto extraño.

⁴⁹ Hua IV, p.344.

⁵⁰ Op.cit. p.100

siendo ambas modalidades de presentificaciones. Rasgos análogos ha de ofrecer la experiencia impática una vez aplicada la doble reducción. Por una parte se presenta la impatía en si misma, dada en percepción fenomenológica: yo tengo esta experiencia que denomino impatía, por otra es experiencia de una (otra) conciencia impatizada.

Dicho de otro modo: la fenomenología de las presentificaciones exhibe "actos ... que en forma de implicación intencional, a su vez entrañan en sí actos"⁴⁶. El yo que recuerda no está, él mismo, en el contenido intencional del acto y sin embargo forma parte de él como el yo actuante en el pasado recordado. No es la misma la conciencia que recuerda que la conciencia recordada. Lo que se intenta destacar en el primer caso es el fenómeno de la duplicidad de las conciencias, la evocada y la evocante implicada en la primera, hecho presente en esa presentificación que es el recuerdo. En la explicitación de la impatía, cuya estructura es también la de una presentificación, tengo la existencia "viviente" del *alter ego*. Cuando percibo el cuerpo propio extraño, por apareamiento con el mío propio, resulta para mí una "indicación originaria" del entretrejimiento de mi psique con mi cuerpo propio y "motiva una función presentificante, la indicación de una psique semejante. ...La peculiar estructura intencional de esta clase de percepción, que debe una parte importante de su efectuación a una presentificación, exige un yo, y sin embargo no a mi mismo como sujeto implícito, ella crea en mí la conciencia: otro yo está frente a mí, y sin eso las expresiones 'otro yo' o 'prójimo' serían palabras sin sentido."⁴⁷ Para exhibir esta segunda conciencia implicada en la primera hace falta repetir la reducción. La primera desvela el yo actuante; practicada en él una segunda reducción aparece la segunda conciencia, que esta vez no es, como en el caso del recuerdo, diversa por su modalidad temporal pero idéntica con la mía. En el caso de la experiencia impática ambas aparecen como coexistentes con la siguiente particularidad: "yo puedo experimentar a Otro como aquel que, él mismo experimenta a su vez a Otro en este modo del '*otro alter*', ..." ⁴⁸ además, - y esto forma parte de lo que hace a Husserl calificar la impatía como un acto "notable" - "yo mismo soy co-experimentado como ese segundo [yo] y esta experiencia impatizante mediata coincide con mi experiencia de mí mismo"⁴⁹. La doble reducción ha desvelado el recíproco existir el uno para el otro y legitimado la experiencia impática por su carácter de presentificación.

Son estos despliegues de implicaciones los que permiten a Husserl incluir la intersubjetividad en el ámbito trascendental .

⁴⁶ Op.cit. p. 134. Sin la denominación "doble reducción" hallamos en *Crisis*, p. 189, la descripción de una experiencia análoga.

⁴⁷ *F.Pr.*, p.135.

⁴⁸ Op.cit., p. 136.

⁴⁹ Op.cit., p. 137.

La **impatía oblicua, reflexiva** es tal que o va al fenómeno de experiencia, a los aspectos, a los datos de la sensación, aprehensiones o al sujeto que ahí es experimentado, etc."⁵¹

b) Impatía apropiada e inapropiada

El Texto Nro16, *La subjetividad naturalizada y la pura y los modos de experiencia correlativos: la reflexión pura, la impatía apropiada e inapropiada: La reducción trascendental a la intersubjetividad*, de junio de 1920, trae una exposición orgánica de lo logrado hasta ese momento respecto de la experiencia del Otro y se inserta en la línea del curso 1910/11. De él consideramos sólo el §9, que desarrolla la distinción entre impatía apropiada e inapropiada.

Husserl caracteriza la impatía apropiada como "fuente para un modo propio básico de la experiencia"⁵², si bien ella, motivada desde fuera, es algo totalmente particular. En una nota Husserl hace una contraposición suscita de las dos modalidades que hemos señalado: "La **impatía impropia** es la indicación pasiva asociativa de una subjetividad extraña, la <impatía> propia, el co-hacer activo y co-padecer, dejarse motivar yocicamente, pero también en el fondo el seguir las motivaciones internas en lugar de las asociaciones..."³

La impatía apropiada es comparable como experiencia, al caso en que yo vivo en mi recuerdo y no sólo tengo imágenes de recuerdo objetivas "como modificaciones de presentificación de las apariciones perceptivas" que se ofrecen como percepciones pasadas, sino que así como yo vivo en este caso como sujeto de la vida pasada, soy el sujeto pasado de la percepción, que en el mundo circundante 'de entonces' piensa, valora, se decide de tal y tal modo"³, soy simultáneamente el yo que actualmente soy y mi introyección actual en mi yo pasado y entonces soy el mismo que en aquel momento había tenido aquella percepción o tal comportamiento. Puede tratarse de una reflexión sobre el pasado, "reflexión 'en la' rememoración y tal como el transferirse en el recuerdo tiene su motivo empírico, lo mismo ocurre con la impatía. El cuerpo propio extraño como está ahí para mí en la experiencia psicofísica, estimula la impatía y co-pertenece en cierto modo a ella. La impatía como acto no es por cierto un vivir en mi pasado, si bien [es] algo parecido, es vivir-en-el-presente pero en el modo del *quasi* vivir, como el yo que no es el mío, con quien yo impatizo. Y por otra parte soy yo al mismo tiempo yo actual, inmodificado, que está viviendo en él, transfiriéndose simultáneamente en el Otro."³

⁵¹ Op.cit. p.401-402.

⁵² Op.cit. p.455-456.

A esta altura del desarrollo se presenta un problema que interesa señalar. Decimos que esta doble reducción, ausente de la *VMC*, hace posible alcanzar al Otro como Otro trascendental. En la primera redacción de ese texto Husserl afirma: "Al mismo tiempo es evidente que en esta explicitación que yo llevo a cabo como ego trascendental en la reducción trascendental, alcanzo necesariamente al Otro como Otro trascendental".⁵⁰ I.Kern señala que en ese contexto se alude al análisis constitutivo de la experiencia natural del Otro y no es a través de ella como va a alcanzar *eo ipso* al Otro como Otro trascendental. Para tal logro hubiera hecho falta precisamente ese método de la doble reducción que ya había aplicado en las *Lecciones* de 1910/11 y en *FPr II*. Desde el punto de vista de Husserl está claro que este procedimiento manifiesta al Otro trascendental en el ámbito del ego, con prescindencia de todo hilo conductor óptico-noemático, por la sola consideración de las vivencias. Es el momento de preguntarnos si en la culminación de la experiencia mundana del Otro, éste no vuelve a manifestarse como Otro trascendental. Dejamos formulada la pregunta que en la secuencia de nuestra investigación hallará respuesta.

Todavía podemos preguntarnos si esta doble reducción es un paso metódico de características novedosas incluido en esa oportunidad por Husserl. No hay nada de eso. La doble reducción es sólo reducción aplicada dos veces, porque "la reducción es una, universal, totalizante ... o bien es doble, triple, cuádruple, según las esferas que se consideren. La doble reducción es posible, es efectuable gracias a la 'implicación intencional' "⁵¹ . A tal implicación intencional hacen referencia varios textos husserlianos, en *Crisis*, por ejemplo se alude al "entretrejimiento de valideces"⁵² . Hay en particular en *FPr II* un texto⁵³ , muy preciso que resulta clave para este problema, donde explícitamente encontramos la doble reducción reducida a su vez a implicación intencional . Aparece allí el concepto de "inducción de la vida psíquica extraña", particularmente importante por cuanto la "inducción" es característica universal de la experiencia. Si mi presentificación, como ejecución actual, es reducida, *eo ipso* queda también reducido todo lo que ella implica: presentaciones (percepciones) y presentificaciones (impatía). Así se alcanza el derecho a reducir, vale decir a convertir en fenómeno, también las vivencias del Otro.

Consecuentemente, en última instancia, la respuesta a la pregunta por el *quid juris* de la doble reducción en el caso de la impatía, o sea a "cómo Husserl soluciona la fenomenalización del *alter ego*, ... es la implicación intencional, vale decir, la intencionalidad de horizonte..."⁵¹ .

Resumiendo lo hasta aquí expuesto respecto a la fundación reflexivo-filosófica del Otro trascendental podemos decir que, circunscripto el ego a su

⁵⁰ *Hus XV*, p. 16, *Bosquejo ...*, p.327. También en *MC*, p. 175.

⁵¹ Aguirre A. Carta a la autora fechada en Marburgo, 20/8/84.

⁵² *Crisis*, p.153 15 y 28. También en *FPr II*, p.153

⁵³ *FPr II*, Anexo XX, p.434

II

ANTICIPACION DEL TEMA DE LA INCLUSION DE LA IMPATIA EN EL AMBITO
DE LA EXPERIENCIA FENOMENOLOGICA EN LA PREPARACION DEL CURSO
1910-1911

El Texto Nro.5 lleva por título *Preparación del Curso 1910/11: la psicología pura y las ciencias socioculturales, historia y sociología. Psicología pura y fenomenología. -La reducción intersubjetiva a la intersubjetividad psicológica pura.* En una nota se aclara que se trata del proyecto en germen de las ideas principales para el Curso citado y sólo bajo la idea de una psicología "pura" extendida sobre la intersubjetividad y abarque los correlatos intencionales (cultura), que en lo fundamental se trata ya de fenomenología trascendental. Vale decir que el tema de la intersubjetividad no va a ser considerado un "hecho de la naturaleza" sino que va a plantearse en el ámbito de la conciencia pura.

Proponemos los planteos concernientes alrededor de los siguientes temas:

1. Circunscripción del ámbito de la conciencia pura
2. Posición por empatía de la conciencia extraña. Paralelo entre empatía y recuerdo
3. Rasgos de la percepción del Otro, en particular como percepción normal
4. Explícita extensión de "mi" campo de conciencia fenomenológico a la esfera de los múltiples flujos de conciencia.

1. Circunscripción del ámbito de la conciencia pura

Husserl comienza por hacer manifiesta en la conciencia la presencia de vivencias, de conexiones de la propia conciencia, como "hechos de conciencia que ponen una naturaleza que se presenta como ámbito de mediación de conciencia a conciencia. Se desvelan conexiones de la propia conciencia que no afirman nada en el sentido de "hecho de la naturaleza". Su pensamiento busca circunscribir su objeto: la conciencia pura. La eficacia de la reducción fenomenológica intersubjetiva se constata cuando se manifiestan "las conexiones de las correspondientes vivencias mismas como 'hechos de conciencia', con lo que siempre **se sostiene la posición de una naturaleza** como enlace de la mediación de conciencia a conciencia y como posibilidad de la posición recíproca de conciencia por medio de la 'empatía' ".¹

esfera de propiedad incluyente de sus vivencias del Otro, queda en él incluido el mundo primordial y a continuación el "mismo mundo para todos" , con sentido de "ser para cualquiera" de esos alter ego, que, como reflejándose, encontraba en el ego. La condición de posibilidad de estas vivencias empáticas es la efectuación presentificante, implícita en la conciencia reducida , hecha explícita por la doble reducción. Para desplegar este tema como intención general de la *V MC* Husserl quiere atenerse al análisis estático.

Husserl califica la empatía como un modo "no fácil de describir". Lo que por el momento puede acotar suena, a su parecer, paradójico, pero es necesario considerarlo con detenimiento: "Exactamente como antes de toda empatía (o en primer lugar en la desconexión de la misma) en la propia conciencia por cierto se ponen cosas, pero la posición que está orientada hacia la conciencia, no está dirigida a las cosas sino hacia la percepción (y toda otra posición) de cosas y a las conexiones que se pueden establecer e investigar en esta esfera, lo mismo respecto de la empatía: Aquí hay que observar: **establecimiento de conexiones de la 'propia conciencia' no afirma ni de ningún modo necesita afirmar, respectivamente, co-afirmar el establecimiento de hechos de la naturaleza y lo mismo es válido respecto del establecimiento de las conexiones de la conciencia propia y la ajena.**"²

El ámbito en que se propone llevar a cabo su investigación queda claramente delimitado: "Mi tema debe ser exclusivamente la conciencia pura y antes que nada mi propia conciencia."³

2. Posición por empatía de la conciencia ajena. Paralelo entre empatía y recuerdo

Si bien Husserl declara no haber empleado la empatía hasta el momento, si ha dicho que parte de la conciencia "aislada", sabe que esta palabra encierra perfidia, en cuanto la conciencia no es considerada como una parte del mundo en el que hubiera muchas conciencias aisladas. "La empatía como percepción del cuerpo propio extraño y como mi suponer una conciencia extraña, pertenece naturalmente a la conexión de mi conciencia y afirma para la misma ciertas conexiones de motivación, en cierta manera análogas a aquellas vinculadas a las simples percepciones de las cosas y sin embargo muy diferentes ..."⁴

El texto que transcribimos a continuación explicita ejemplarmente la instalación de la investigación en el ámbito trascendental, ampliado más allá de lo adecuadamente perceptible, aún en el caso de la percepción inmanente actual. Ella se acompaña de un horizonte latente, impreciso: "Estas conexiones inmanentes de conciencia, no las tengo, como es de señalar, simplemente como lo dado en la percepción inmanente. Yo tengo también una conexión del recuerdo y por otra parte también una espera anticipante y fundada, motivada en el curso de la experiencia. Por ejemplo yo tengo la percepción de una cosa que se mueve, espero un curso completamente determinado de nuevas percepciones (protención). También las vivencias 'inconscientes' son ordenadas en la conexión dada por medio de la percepción y la conciencia

² Op.cit. p.79-80

³ Op.cit. 81.

⁴ Op.cit. p.84.

IV. FENOMENOLOGIA GENETICA

Encabezamos este capítulo con el título "Fenomenología genética" según nuestro propósito de encuadrar, en primer lugar, la problemática de la intersubjetividad de acuerdo al doble punto de vista que en la *VMC* se nos ha hecho manifiesto.

Cuando el propósito de Husserl es dar razón de las operaciones que producen la dadidad óntico-natural del Otro, opera con el análisis genético, tal como lo dice explícitamente¹. El *ego* del filósofo que medita se mantiene en el ejercicio de este análisis genético, tal como en el del estático, en el ámbito de su vida intencional, donde se da todo sentido de ser, a partir de sus síntesis constitutivas, en sistemas de verificación concordante. Tema central de su desarrollo es el de la apercepción, que es "analogía" y debe comprenderse genéticamente.

Todo objeto de nuestro mundo cotidiano, cuyo sentido y horizonte llegamos a captar, es producto de una apercepción que remite intencionalmente a una instauración originaria, en la que se constituyó por primera vez un objeto de sentido semejante. Aún las cosas desconocidas de nuestro mundo, nos son conocidas según su tipo, vale decir que toda experiencia cotidiana entraña una transposición analogizante, aplicada al nuevo caso, de un sentido instaurado alguna vez como primera vez. Estas operaciones que en la constitución de las cosas no ofrecen dificultad, no son exactamente del mismo tipo que las que tienen lugar cuando el sentido que se nos ofrece es el del *alter ego*.

A. MOTIVACION DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO MUNDANO

1. Segundo sentido de lo primordial.

Para alcanzar el fundamento de motivación de la aprehensión analogizante que en primer lugar presenta el sentido "otro cuerpo propio", el filósofo hace abstracción metódica de cuanto concierne al Otro, al extraño, pero no nos advierte explícitamente que, contrariamente a lo afirmado en la primer modalidad abstractiva, aquí el *ego* no conserva todas sus vivencias. Las vivencias del Otro deben abandonarlo para que tenga lugar un comienzo "observable" de experiencia impática. Queda circunscripta una esfera primordial, en el segundo sentido en que este ámbito de lo mío propio aparece en la *VMC*. Como punto de partida dejan de aparecer allí mis vivencias del Otro porque vamos a asistir a su aparición como cuerpo, vamos

¹*MC*, p.138,¹⁴ y 141,²⁸. El encuadre genético también aparece con toda claridad en el ejemplo del niño y la tijera, op.cit.,p.141.

directamente aprehendiente, o es completada por medio de ellas. Yo sé que vivencio varias sensaciones de roce de mis ropas, capto al mismo tiempo un trozo de recuerdo, según el cual yo he vivenciado otros semejantes (el contenido de los mismos es muy poco claro) antes y ahora. Supongo ahora en general, que también para los trechos de conciencia respecto de los cuales puedo llevar a cabo tales reflexiones, que estaban de antemano a disposición, han sido sensaciones 'inconscientes', vivencias del fondo existentes. De este modo yo aprehendo la conciencia-yo como una gran corriente, de la cual sólo trechos considerados en la reflexión, son observados en primer lugar o todavía observados secundariamente y otros trechos o substratos no llegan a dadidad alguna (más tarde agrega "explícita"), por lo menos no a una tal que sea fijable. Esto concierne en particular a la esfera de la percepción del mundo externo. Yo veo un 'sector del mundo externo'. Reflexiono y atiendo en ese caso puramente a la percepción, también a las percepciones de fondo del campo de visión, las describo de tal y cual manera y supongo con seguridad que tales vivencias de fondo peculiares estaban siempre de antemano a disposición, aunque yo, con el fundamento de recuerdos vagos de percepciones pasadas, la mayor parte de las veces no puedo llevar a cabo un efectivo análisis del fondo de la conciencia o sólo lo hago imperfectamente."⁵

En este contexto, vale decir, como parte de la conciencia pura que subsiste en la reducción fenomenológica, se hace explícita la intersubjetividad. No sólo se trata de considerar la impatía como formando parte de la propia conciencia y las motivaciones correspondientes dentro de esta conciencia sino de ponerla a ella misma como fundamento, justamente como posición de conciencia extraña, la que de este modo aceptamos como existente y de la que nosotros damos temáticamente testimonio. O sea que no sólo tenemos como tema la propia conciencia presente "que aprehendemos en la reflexión y no sólo la vivencia del recuerdo de la propia conciencia anterior, que es aprehendida en el ahora o va a ser aprehendida reflexivamente, sino también **la conciencia recordada misma** y no menos la propia conciencia a suponer en el flujo de los acontecimientos de la conciencia, **así también la conciencia extraña puesta en la impatía.**"⁶ Con este texto se hacen presentes por primera vez las ideas fundamentales del Curso 1910/11.

En pos de un desvelamiento fenomenológico Husserl afirma lo que se presenta por ahora con valor de evidencia. "Mi percepción del cuerpo propio extraño y lo que a éste se vincula motiva de manera justificada evidente la posición de un 'extraño', esto no se alcanza por la percepción inmediata, ni por el recuerdo de la conciencia aprehensible, etc. y esta motivación evidente puede seguir confirmándose o también suprimirse."⁷

a incorporar su manifestación sensible, que en el primer sentido de la esfera primordial habían sido explícitamente descartadas. Nos instalamos en esta esfera primordial como ámbito perceptivo, como un escenario en el que se presenta un cuerpo semejante al mío.

2. La constitución del Otro mundano

Se trata de examinar una experiencia muy particular. Husserl lo reconoce hasta rozar con su cuestionar los límites de la obsesión. El sometimiento al problema de la posibilidad de llegar a tener la experiencia de aquello que me es esencialmente ajeno, "la verdadera trascendencia", tal como puede constatarse en los textos que se extienden a lo largo de treinta años, es un ejemplo de autoexigencia filosófica, como no conocemos otro en la historia. El Otro es Otro por la incuestionable razón de que tiene vivencias que no son las mías. Si tuviera en mi conciencia sus vivencias, estas serían mías y no suyas y él sería yo. ¿Cómo puedo poner al Otro, afirmar el fenómeno "Otro", si lo único que tengo ante mí es su cuerpo que percibo, parecería, de un modo semejante a aquel en que percibo el árbol o la casa. Sin embargo un abismo cualitativo separa ésta de aquella percepción. Yo no debiera poder decir más que: -Veo un cuerpo que se parece al que el espejo ante mí refleja como mío-. Sin embargo voy más allá y afirmo que ese cuerpo no es sola o propiamente tal, sino que es un cuerpo orgánico, un "cuerpo propio", gobernado por una psique, tal como tengo la experiencia de gobernar en el mío, que tampoco resulta ser meramente un cuerpo reflejado en el espejo sino un cuerpo precisamente "mío". La experiencia de que proviene esta dadidad óntico-natural del Otro es la *impatía*. Esta es para Husserl un enigma recurrente, frente al que no pierde ni la paciencia ni el ánimo. Experiencia es, para él, conciencia original, de ahí que no se le oculten las dificultades de explicitación de la aprehensión, en mi conciencia, de esa otra conciencia que sólo se da originalmente al Otro. La experiencia comienza cuando percibo que un cuerpo como el mío aparece frente a mí.

Husserl está empeñado en esta ocasión en el análisis constitutivo de la experiencia del Otro mundano. ¿Cómo se establece el "*para-mí-ahí*" del Otro? ¿Cómo se motiva la experiencia *impática*?

Es en la secuencia del §49 de la *VMC*, donde después de elucidar los alcances del mundo objetivo constituido en mi primordialidad da el paso hacia el estrato de la aprehensión objetivante donde habrá de constituirse el sentido "hombre" psicofísico como objeto del mundo. Este estrato se va instalando por atisbos en su exposición. Comenzó abiertamente en el §43 con la referencia a la dadidad óntico-noemática del Otro tomada como hilo conductor, el cual es abandonado tan pronto como se hace abstracción en procura de la esfera de lo mío propio en el primer sentido. En el § 48 vuelve

Para que estas afirmaciones sean aún más explícitas recurre al paralelo con el recuerdo: "Por lo tanto así como un recuerdo, a partir de los motivos del recuerdo, es motivado como evidente, por ejemplo un presente de percepción, como posición de la conciencia anterior propia, pero de modo que esta evidencia no proporciona seguridad absoluta para el ser efectivo de lo puesto y sin embargo [proporciona] un motivo evidente justificado para su aceptación, precisamente en el sentido de que la motivación puede confirmarse o también refutarse por medio de motivos contrarios, 'mejores', más fuertes."⁷

Una nota al pie de este texto nos invita a dirigir nuestra mirada temática exclusivamente hacia el lado de la conciencia y las motivaciones que le son propias y a que ejecutemos exclusivamente las posiciones a ella referidas, "así tenemos nosotros <en> ambos casos una conexión de conciencia pura y por cierto en el primer caso una conexión [de conciencia] conducente a una motivación evidente 'subjetiva' de la mía hacia la conciencia pura extraña y a una posición evidente."⁷ De modo que la evidencia afirmada se funda en las motivaciones confirmantes o se anula con las que no la corroboran, pero en todo caso la clave está en el sentido de la motivación, ésta a su vez en relación a la vivencia correspondiente.

3. Rasgos de la percepción del Otro, en particular como percepción normal

Dice Husserl: "... hago de las cosas tema como 'facta puras subjetivas', como substratos para nuevas percepciones (las de la reflexión - más tarde agrega " fenomenológica") y nuevos juicios, justamente los de la psicología pura. Cuando la percepción motiva otras percepciones, cuando en la misma conexión de conciencia una conciencia ... permite esperar una nueva conciencia, una conciencia no dada en si misma, así es ese mi campo. Así ahora yo percibo el cuerpo propio extraño y a esa percepción pertenecen en primer lugar ciertas motivaciones que van hacia otras percepciones propias: precisamente aquellas que pertenecen a cada una de mis percepciones de las cosas. Pero además motiva la percepción a través de su contenido significativo y contenido de apariencia (y por cierto como percepción normal que contiene una posición de certidumbre) la posición de una conciencia y vida de conciencia como 'extraña', que no es dada en mi posición reflexiva como mi presente, no es recordada en mi recuerdo, no está entretejida en mis conexiones de conciencia y no es indirectamente, de manera pensada, vida de conciencia entretejible, sino una vida total de conciencia puesta precisamente a través del particular modo de la empatía: forma un flujo de conciencia propio, que se expande de manera abierta infinita, totalmente del mismo modo general, como es, en el acto de reflexión (más tarde cambiado por "autoreflexión"), etc., mi flujo de conciencia 'directa' dada, es decir con

a asomar brevemente cuando se alude al problemático mentar al extraño en cuanto esta experiencia depende de desvelamientos, de confirmaciones o desengaños que remiten a la misma experiencia o a experiencias semejantes en la génesis de la conciencia, para alcanzar por fin su desarrollo desde el §50 en adelante.

Para el filósofo nada expresa mejor el carácter polifacético y la dificultad de la tarea fenomenológica que el contenido óntico-noemático de la experiencia del Otro: lo experimento como un ser real, mundano pero no como una simple cosa natural, si bien en un sentido también lo es, vale decir que lo experimento como un objeto psicofísico en el mundo. Pero esto no es todo: también lo experimento como experimentando a su vez ese mundo y a mi mismo dentro de él, o sea lo experimento como sujeto para ese mundo.

Husserl declara el paso hacia el Otro "primer dificultad" con que se encuentra en los pasos hacia la constitución de un mundo objetivo. En este segundo planteo el mundo objetivo no es una unidad constituida en el ámbito de mi primordialidad y en esa medida incuestionable sino que por el contrario su validez es problemática y queda en suspenso hasta que se convalide la teoría de la intersubjetividad, la cual ha de dar razón de que el Otro y yo como seres psicofísicos nos hallemos en el mundo, de que seamos "hombre" el uno para el Otro y de que su experiencia de mí recoja mi saberme constitutivo del mundo tal como lo hago en mi propia experiencia de él.

La explicitación de la constitución del Otro mundano recorre un itinerario que incluye :

- a) La aparición de un cuerpo semejante al mío
- b) Mi experiencia de mi cuerpo propio
- c) El apareamiento
- d) Mi experiencia "como si", autoenajenación
- e) La apercepción analogizante, estructura de repetición.
- f) Posibilidad de verificación

Nos proponemos, en primer lugar, hacer una consideración sucinta de estos temas, que Husserl expone en la *V MC* y a continuación referirnos a las objeciones que el planteo suscita en K.Held y la respuesta a las mismas de A. Aguirre.

Tengo al Otro "en carne y hueso" frente a mí. Para que sea posible la mediatización de su intencionalidad debe haber en mi esfera primordial algo que haga representable un "ahí-con", que haga al Otro co-presente: debe tratarse de algún tipo de presentación. Ya conocemos la presentación como una operación cuyo funcionamiento se hace manifiesto en la constitución de la cosa: se me "apresenta" la cara lateral del cubo que acabo de ver, en tanto lo miro de frente. En este caso siempre puedo verificar el lado presentado y convertirlo en presente. Esto es imposible cuando se trata de presentar la vida intencional extraña. Debe tratarse de un tipo especial de

percepciones, con recuerdos, con menciones anticipantes vacías, con confirmaciones, con evidencias, etc., que son, pero que no son las mías."⁸

4. Explícita extensión de "mi" campo de conciencia fenomenológico a la esfera de los múltiples flujos de conciencia

"Yo permanezco en mi campo (más tarde corregido: "campo de experiencia fenomenológico"), que se ha extendido por medio de la empatía a la esfera de una multiplicidad de flujos de conciencia cerrados (llamados conciencia del yo) las que están anudadas con la 'mía' a través de conexiones de motivación de la empatía y también están enlazadas entre sí o pueden estarlo. Este enlace, según su sentido no es un enlace real sino un enlace particular y único por medio de la posición empatizante. Las conciencias 'separadas' se encuentran en la posibilidad de comunicación y ésta se realiza por la vía de las percepciones de cuerpos propios y de las motivaciones que irradian de ellas de un modo que debe ser descrito más detalladamente."⁸

⁸ Op.cit. p.87-88.

presentificación, entretejido con una presentación, con un verdadero darse en si mismo.

La motivación de la experiencia del Otro ha de hallarse en mi esfera primordial, tal como encontramos indicado en el sentido mismo de la palabra "*alter*": *alter* lo es del *ego*, el que yo soy, en mi singularidad como hombre primordial, como yo personal que gobierna mi cuerpo propio y produce efectos en mi entorno primordial, sujeto de una vida intencional referida al mundo.

Al aparecer en mi naturaleza primordial un cuerpo - el del Otro - pasa a ser una trascendencia inmanente en mi primordialidad. En esta esfera sólo mi cuerpo es para mí constituido originariamente como cuerpo propio. Si ese cuerpo que aparece es aprehendido por mí como otro cuerpo propio sólo puede serlo por una "transposición aperceptiva de mi cuerpo propio". Esta mostración no se produce como una percepción propiamente dicha, ya que ella no puede ser directa ni primordial mostración de caracteres del cuerpo propio, como sucede en el caso del mío: "sólo una semejanza vinculante de aquel cuerpo allá con mi cuerpo, dentro de mi esfera primordial, puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo propio"². Debe tratarse de una apercepción, pero una apercepción de un tipo diferente de la que tiene lugar en la aprehensión de las cosas. Debe cumplirse la remisión a una instauración originaria, una referencia a un tipo ya conocido, en una efectuación con caracteres peculiares.

Esto peculiar concierne a que, en este caso, "el original de la instauración originaria es siempre presente y viviente, por lo tanto la instauración originaria misma sigue estando siempre en marcha, actuando y viviendo"³. Con esta peculiaridad se vincula el hecho de que *ego* y *alter ego* se den necesariamente en un **apareamiento** originario.

Con el término "apareamiento" se designa el fenómeno de presentarse configurado como par (o bien como grupo). Lo esencial en él es ser "una forma originaria de aquella síntesis pasiva, que frente a la síntesis pasiva de la **identificación**, designamos como **asociación**"⁴. En cuanto a sus rasgos generales el apareamiento funciona según los de la asociación, en lo particular se da un evocarse viviente recíproco y una coincidencia recíproca y, como consecuencia de esto, tiene lugar una "transferencia de sentido en los elementos apareados" y también "la apercepción de uno de ellos de acuerdo con el sentido del otro", sin embargo nada de lo transferido puede ser originalmente actualizado en el ámbito de mi propiedad.

El análisis debe continuar; lo visto hasta aquí no basta para justificar la adjudicación al cuerpo-allá de "un contenido existente de determinaciones psíquicas" que, en sí mismas, no pueden mostrarse jamás en mi esfera

² *MC*, p.140.

³ *MC*, p. 141/2.

⁴ *MC*, p.142.

III

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA
ANTECEDENTE PRIVILEGIADO EN EL ESTUDIO DEL TEMA DE LA
INTERSUBJETIVIDAD

El lugar que ocupa el curso del semestre 1910/11, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, nos lo señala el mismo Husserl cuando en *Logica formal y trascendental* dice: "Los puntos más importantes para la solución del problema de la intersubjetividad y la superación del subjetivismo trascendental, los desarrollé en las Lecciones de Gotinga (semestre de invierno 1910/11). El verdadero logro exigía todavía difíciles investigaciones singulares, que sólo mucho más tarde llegaron a concretarse. Mis *Meditaciones Cartesianas* traen una breve presentación de la misma teoría. En los próximos años espero publicar las investigaciones pertinentes explícitas."¹

Por otra parte éste es el texto a que mayor número de veces hace referencia en los manuscritos inéditos, en *LFT* y en el *Epilogo para mis Ideas*.

Si bien el tema de la intersubjetividad no es el tema extensamente desarrollado en él, en cambio su mayor significación está orientada en ese sentido.

Husserl no sólo hace referencia a este Curso según su título oficial, sino que lo denomina: *Lecciones sobre la intersubjetividad*², *Lecciones sobre la empatía y la reducción ampliada*³, *Lecciones sobre la reducción fenomenológica como reducción universal intersubjetiva*⁴

Proponemos la consideración de su contenido en función de los siguientes temas que conciernen a la intersubjetividad:

- A. La actitud natural y el concepto natural de mundo
1. El yo en la actitud natural
 2. El Otro en la actitud natural
 3. La normalidad en la actitud natural
 4. La actitud natural y las ciencias
 5. El concepto natural de mundo y la intersubjetividad

¹ *LFT*, p. 215, Nota 1.

² Op.cit. p. 195.

³ Ms. F I 43, p. 57a.

⁴ Ms. M III 9 VIb, p. 68a.

primordial. Por una parte se trata de establecer la modalidad de verificación adecuada de lo dado en la presentación e inaccesible *originaliter*. Como en todos los casos se trata de referencia a ulteriores experiencias que confirmen o desengañen, a nuevas presentaciones "que transcurran de un modo sintético y concordante", que a su vez tiene validez de ser por el nexo de motivación con las presentaciones de mi esfera primordial.

¿Qué es lo que anuncia al cuerpo propio extraño como tal? Tan sólo su **comportamiento** cambiante y concordante, con un lado físico que presenta lo psíquico. Si ese comportamiento no se presenta en una experiencia original plenificante, no hay concordancia y descubrimos estar en presencia de un pseudo cuerpo propio.

La verificación se cumple en tanto el primer contenido determinado está formado por la comprensión del cuerpo propio del Otro y de su conducta específica: el funcionamiento de sus manos que tocan o empujan o de sus pies que andan. El *ego* es determinado como gobernando ese funcionar. La verificación tiene lugar mientras "el estilo formal de los procesos sensibles que me son manifiestos primordialmente" corresponda al tipo formal que me es familiar en mi cuerpo propio.

El extraño es aquel cuya esfera primordial presentada no es plenificable, un *analogon* de mi esfera de propiedad en cuanto, según su sentido, se presenta como "modificación intencional de mi mundo primordial": la modificación analogizante lo presenta con su mundo primordial como *ego* concreto, o bien, como dice Husserl "en mi mónada se constituye representativamente otra mónada".

Es interesante señalar que en este §52 el filósofo trae a colación "una comparación instructiva". Roza con ello el tema por el que se ha dicho que, en la *VMC*, está retrasado respecto de sí mismo, en cuanto al nivel alcanzado en otros textos suyos sobre la problemática de la intersubjetividad⁵. Efectivamente no hace en este punto el desarrollo concerniente a la "doble reducción", tal como podría esperarse, por cuanto describe los mismos fenómenos: "el pasado recordado trasciende mi presente viviente como su modificación, de un modo semejante el ser extraño presentado trasciende mi propio ser... primordial". Tanto en el recuerdo como en la impatía la modificación es un correlato de la intencionalidad que la constituye. En ambos casos se dan presentificaciones. Mientras se trate de presentificaciones en la esfera de mi propiedad (es el caso del recuerdo), éstas se centran en el mismo yo; cuando se trata de presentaciones en mi esfera de propiedad, donde se constituye un *ego* extraño, son presentificaciones de un nuevo tipo, cuyo correlato es "un *modificatum* de una nueva clase", otro yo.

⁵ *Hua XV*, Iso Kern Introducción, p. XX/XXI.

B. Ampliación del ámbito trascendental fenomenológico

1. Liberación de la fenomenología del pensamiento cartesiano
2. La doble reducción

A. La actitud natural y el concepto natural de mundo

La lección comienza con un primer capítulo denominado: *La actitud natural y el "concepto natural de mundo"*. Desde este punto de partida va a llegar a una primera afirmación del ámbito natural intersubjetivo.

El hecho de partir del "concepto natural de mundo"⁵ y de que a su vez esto marque el nacimiento de una teoría del conocimiento, debe ser destacado pues marca el origen de una línea de pensamiento cuya secuencia culminará en *Crisis* ... En esta ocasión declara querer estudiar, a partir de allí, la composición fundamental de la conciencia.

1. El yo en la actitud natural

Comienza por estudiar el yo en la actitud natural. **"Cada uno de nosotros dice 'yo' y al hablar así se sabe como yo. Como tal se encuentra delante y se encuentra en todo tiempo como centro de un entorno. "Yo" quiere decir, para cada uno de nosotros algo diferente, para cada uno la persona totalmente determinada, la que tiene determinado nombre propio, que vivencia sus percepciones, recuerdos, esperas, representación de fantasías, sentimientos, deseos, querer, que tiene sus estados, ejecuta sus actos, además tiene sus disposiciones, caracteres constitucionales, sus capacidades adquiridas y habilidades, etc. con el fundamento de las convicciones, opiniones, sospechas, que de dondequiera procedan, son vivencias para el yo, el yo afirma que él es de tal y cual modo llamado hombre, el que tiene tales y cuales características personales, estas y estas otra vivencias actuales, opiniones, propósitos, etc. El tener es, en este sentido, diferente en cada caso, según lo tenido: un dolor es sufrido, un juicio es efectuado, capacidad de vivir, fidelidad, autenticidad, son tenidas como cualidades 'personales', etc. El yo se encuentra ahora como el que tiene todo lo predicable de diverso modo, así él no se encuentra, por otra parte, como algo similar a esto tenido."**⁶

"Cada yo se encuentra como teniendo cuerpo orgánico. El cuerpo orgánico por su parte no es ningún yo, sino una 'cosa' espacio-temporal alrededor de la cual se agrupa en lo ilimitado un entorno de cosas que se continúa". Cada yo "sabe" que ese entorno que tiene delante sólo es una parte del entorno completo y que esto se cumple tanto en lo espacial como en lo

⁵ Hua XIII, p.111, Nota 1.

⁶ Op.cit. p.112.

Todavía es posible elucidar más aún, siguiendo a Husserl, los nexos noemáticos que hagan evidente la posibilidad de una constitución trascendental del mundo objetivo, de modo que ésta a su vez permita una visualización cabal del idealismo trascendental fenomenológico y llegar con esto a uno de los puntos polémicos de la teoría de la empatía: la experiencia **como si yo estuviera allá**.

El modo de darse de mi cuerpo propio es el "aquí". Este aquí es una posición ineludible y centralizante, que adscribe necesariamente al Otro en el "allá". Por mis kinestesis la orientación de mi aquí puede modificarse sin dejar de ser centro de orientación aquí. La naturaleza espacial única se constituye con una referencia intencional a mi cuerpo propio como perceptivo. Mi posibilidad de cambiar todo allá en un aquí, "mediante la libre modificación de mis kinestesis", hace a la posibilidad de que mi cuerpo propio sea aprehensible como cualquier otro cuerpo físico que se mueve en el espacio. La inversión del planteo nos da la certidumbre de que a toda cosa pertenecen constitutivamente los sistemas de aparición de mi aquí circunstancial, tanto como los sistemas emergentes de cada allá, que pueda ser convertido en nuevo aquí por mi cambio de posición. Estas consideraciones se vinculan a mi experiencia del extraño.

Yo no apercibo al Otro como duplicación de mi mismo sino "con modos espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si fuera hasta allá y estuviera allá"⁶. El cuerpo físico, que luego será del Otro, se me presenta en el modo del allá y es apercibido como cuerpo propio del *alter ego*, con su indicación aquí en su propia esfera monádica y la intencionalidad constitutiva que produce sus modos de darse. Se me aparece en el modo del allá y no se aparee por asociación directa con el modo de aparición aquí de mi cuerpo propio: "evoca reproductivamente una aparición similar, perteneciente al sistema constitutivo de mi cuerpo propio como cuerpo físico en el espacio. Me recuerda mi aspecto corporal, **como si yo estuviera allá**"⁷. Aunque no se trata de un recuerdo intuitivo, se da en este caso un apareamiento con mi cuerpo como unidad sintética del modo de aparición evocado y de todos los que le son familiares. De este modo el cuerpo externo allá alcanza analógicamente el sentido de cuerpo propio a partir del mío y consecuentemente el sentido cuerpo propio de otro mundo primordial, siempre por analogía con lo que se presenta en el mío.

En resumen, lo que aparece en mi mundo primordial es psíquico pero no mío. Esto quiere decir que se me presenta gobernando su cuerpo propio como centro de su mundo y como viéndome a mi mismo en ese mundo con los mismos caracteres con que yo lo veo a él. Lo veo como sujeto para ese mundo respecto del que a su vez me reconoce como sujeto. Yo me apareo como centro aquí de mi mundo y no en un allá. El aparecer como allá es

⁶ MC, p.146.

⁷ MC, p.147

temporal, respecto de éste último, la fracción de tiempo actualmente recordada del existente sólo es parte de esa interminable "cadena de existencia" que se extiende hacia el pasado y "llega a un interminable futuro".

"Las cosas que están ahí son en sí, eran en sí y serán en sí, sin que estén directamente ahí en el entorno de experiencia actual ... y esto vale para las cosas en lo que concierne a todas sus propiedades cósmicas."⁷

En este contexto aparece la primera referencia a lo intersubjetivo: el hecho de que el yo se sabe con el Otro viene a reforzar su certidumbre respecto de lo que afirma. En el párrafo precedente Husserl dice que en esa ocasión sólo describe lo que cada yo encuentra, ve directamente o menciona indirectamente en certidumbre y que esta certidumbre debe ser tal que cada yo pueda intercambiar la misma evidencia. En el párrafo siguiente se corrige, por no haber precedido la descripción anterior haciendo manifiesto que, cuando el hombre entre otras cosas "tiene un saber más o menos claro, piensa, predica y como hombre hace ciencia. Se sabe en esto como entre-con juzgando correctamente y entre-con equivocándose ..."

"La cosa que es encontrada por cada yo como su '**cuerpo propio**', se señala ante todas las otras cosas precisamente como organismo propio ... Todo lo que no es cuerpo propio aparece referido al cuerpo propio, tiene en relación con él, una cierta orientación espacial sabida constantemente por el yo. ... También sus vivencias de yo, en general su específico yo-poseo, lo refiere cada uno al cuerpo propio. Así las **localiza** él en el cuerpo propio, lo hace sea en razón de 'experiencia' directa (en 1924 o más tarde agragado "psicofísica"), intuición inmediata, sea en el modo indirecto según experiencia del saber experimental o analogizante".⁸

2. El Otro en la actitud natural

En el §4, *La impatía y el yo extraño*, presenta por primera vez la descripción de la experiencia del Otro en la actitud natural, según la cual cada yo encuentra en su entorno actual cuerpos propios que señala como cuerpo propio extraño frente al "propio", a cada cuerpo propio así señalado pertenece un yo, "pero otro yo, extraño". Cada yo se encuentra a si mismo como experimentante, precisamente no es así como ve el yo extraño, no lo ve como se ve a si mismo: "Los pone en el modo de la impatía (después de 1924 agrega "percepción del Otro y experiencia del Otro") vale decir que en el vivenciar extraño se "encuentran" rasgos de carácter extraño, no son dados en el sentido de ser tenidos como propios; se trata de un yo que también tiene su 'psique', su conciencia actual, sus disposiciones, sus rasgos de carácter, que también encuentra su entorno de cosas, entre ellos encuentra

⁷ Op.cit. p.113.

⁸ Op.cit. p.114-115.

incompatible con mi ser centro aquí, siempre que se presenten simultáneamente. La experiencia de un ego coexistente es necesariamente apresentante como resultado de la asociación y lo es "en el modo allá del ego coexistente ahora (**como si yo estuviera allá**)", como otro ego. La coexistencia incompatible del ego primordial en el aquí y en el allá, pierde tal incompatibilidad cuando el allá es el del otro ego apresentado desde mi aquí.

3. Comunización de las mónadas

En la comunización de las mónadas distinguimos grados. Ella se da entre mi ego monádico, que gobierna en y con mi cuerpo propio y el ego monádico del Otro. La primera forma de comunidad intersubjetiva es la de la naturaleza constituida a una con el yo psicofísico y el cuerpo propio del Otro en apareamiento con mi propio yo psicofísico. Allí surge la subjetividad extraña apresentativamente con sentido y validez de subjetividad esencialmente propia del Otro. Toda presentación presupone un núcleo de presentación, en el caso de la experiencia del Otro se trata de una presentificación enlazada asociativamente con una auténtica percepción, que está unida con ella en la peculiar función de la co-percepción. Es un fundirse entre sí tal que se hallan "en la comunidad funcional de una percepción, que al mismo tiempo presenta y apresenta"⁸ y respecto del objeto produce la conciencia de su ser él mismo ahí. Este tipo de percepción es trascendente, en cuanto pone más que la mismidad-ahí, como ocurre en el caso de la percepción de una casa. En el caso de la percepción del Otro se trata de una percepción presentante-apresentante, el excedente no percibido coexiste en la percepción y sólo se apresenta a través de lo presentado en una comunidad de función. De esto surge que lo presentado y lo apresentado deben pertenecer a la unidad del mismo objeto. Subrayamos este último concepto para destacar que por el momento el análisis circunscribe el ser del Otro en el mundo y no su ser sujeto para el mundo. Ha aparecido un ser psicofísico como yo.

También importa poner de relieve que todo este desarrollo lleva a Husserl a destacar que el cuerpo del Otro no se mantiene aislado, con función de señal para su análogo. Tampoco se mantiene separado de mi cuerpo propio: en mi esfera primordial aparece un cuerpo natural que apresenta al Otro yo mediante apareamiento con mi cuerpo propio y con el yo que lo gobierna. Lo apresentado es el gobernar del Otro en ese cuerpo allá y, mediatamente, su gobernar en la naturaleza que se le aparece perceptivamente, su naturaleza primordial; ésta es la misma que mi

⁸ *MC*, p.150.

también su cuerpo propio como el suyo, etc. y con esto es el entorno, en el sentido de la percepción extraña, el que encuentra el yo extraño, pero que está frente a nosotros cuasi perceptiblemente, en general el mismo que nuestro entorno, y el cuerpo propio que nosotros en nuestro entorno aprehendemos como su cuerpo propio, es el mismo que él, en su entorno, aprehende como su cuerpo propio. Y lo que vale de los entornos actuales de los yo, los que así, de manera cambiante, se encuentran y se ordenan cambiantemente en sus entornos, vale para el mundo todo. Todos los yo se conciben como punto central relativo (en 1924 o después, reemplazado por "punto central de orientación") del uno y mismo mundo espacio-temporal, que en su indeterminada infinitud es el entorno total de cada yo. Para cada yo los otros yo no son puntos centrales, sino puntos del entorno, tienen conforme a la medida de sus cuerpos propios, una diferencia de posición espacial y de posición temporal, en el uno y mismo todo espacial, respectivamente, en uno y el mismo mundo temporal."⁹

Estas páginas son de especial interés en cuanto someten a consideración las significaciones que tienen vigencia en la actitud natural y que volveremos a encontrar más adelante fenomenológicamente reducidas.

3. La normalidad en la actitud natural

El tema de la normalidad se vincula en esta reflexión al fenómeno espacial. "Cada yo se encuentra como punto central o punto cero de un sistema de coordenadas a partir del cual considera, ordena y conoce todas las cosas del mundo, las ya conocidas y las no conocidas." Pero cada uno concibe esa centralización como relativa: si cambia su lugar en el espacio, desplaza su cuerpo, sigue diciendo "aquí", pero está haciendo referencia a otro lugar. "Cada uno distingue el espacio objetivo como un sistema de posiciones espaciales objetivas (lugares) del fenómeno espacial, como el modo como el espacio aparece, con 'aquí y ahora', como 'adelante y atrás', 'derecha e izquierda'. Y lo mismo por lo que respecta al tiempo."¹⁰

Esto es aplicable a las cosas: muchos pueden ver la misma cosa pero ella aparece a cada uno según su posición en el espacio. La cosa por su parte tiene su adelante y su atrás, su arriba y su abajo. Lo que para mí es el "adelante" de la cosa puede circunstancialmente ser "atrás" para mí o para Otro, (desde otro lugar). Se tratará sin embargo de la misma cosa con sus diversas propiedades.

"Cuando un cuerpo propio cambia con otro su posición espacial objetiva, de la misma manera varía continuamente las apariciones que los yo pertinentes tienen de las cosas experimentadas por ellos ... Aquí domina una cierta posibilidad ideal bajo el título de **normalidad**, pero sólo ideal, según

⁹ Op.cit. p.115-116.

¹⁰ Op.cit. p.116.

naturaleza primordial pero difiere en el modo de aparecer "como si yo estuviera allá, en lugar del cuerpo propio extraño"⁹.

Esto nos lleva al modo de darse, de constituirse, en ambos casos la propia naturaleza primordial con la originalidad de lo en cada caso propio: unidad de los múltiples modos propios de darse, idéntica en los cambios de orientación del propio cuerpo, siempre como punto cero de orientación, siempre cuerpo-aquí. En la explicitación cada uno tiene acceso original a la esfera de lo propio. En la presentación del Otro los sistemas de efectuación de las síntesis son los mismos, pero el "allá" marca la diferencia de las percepciones efectivas y los objetos percibidos, ellos son los mismos pero percibidos "desde allá".

Husserl pone mucho cuidado en destacar que el sentido propio de la presentación impide la identificación de mi naturaleza primordial con la presentificada. En innumerables textos busca explicitar con la más alta precisión los temas que estamos considerando. Entre ellos uno del año 1927, que lleva por título *«Percepción del extraño apropiada e inapropiada»* cuyo análisis concluye diciendo: **"Hay entonces dos percepciones diferentes del Otro: 1) la percepción inapropiada, que comprende en el vacío, la presentación vacía del Otro en evocación vacía de la constitución pertinente, mediante la que se da el nuevo cuerpo realmente según percepción y no como cuerpo propio, 2) la percepción real efectiva del Otro como Otro, vale decir la presentación plenificada se plenifica mediante el nexo de motivación realmente viviente constitutivo."**¹⁰ En el segundo caso ha tenido lugar y se ha plenificado la presentificación anticipatoria.

Son estas explicitaciones las que, para Husserl, legitiman la afirmación de la "percepción del Otro" y en relación con ella la afirmación de la percepción de un mundo objetivo, que es lo mismo que decir: "Percibo que el Otro ve lo mismo que yo" o "Veo el mundo constituido por mi como constituido por el Otro". Esta experiencia tiene lugar en mi esfera primordial, en la que se presenta una intencionalidad que trasciende la mía propia. Destacamos el énfasis puesto por Husserl en cuanto a que lo que veo no es un mero *analogon*, sino que capto con efectiva originalidad el cuerpo del Otro representante del otro cuerpo propio y su realidad psicofísica.

El análisis del contenido de la experiencia "naturaleza objetiva" permite consecuentemente afirmar que "el objeto en sí primero es el cuerpo físico-orgánico del extraño, así como el hombre extraño es, constitutivamente, el hombre en sí primero"¹¹, afirmación grávida de consecuencias para el planteo de la percepción de sí mismo como hombre.

A partir de lo visto hasta aquí se hace comprensible el camino de la comunización en los diversos estratos: con las mundanidades de grado

⁹ *MC*, p. 152.

¹⁰ Hua XIII, Anexo LVI, p. 479.

¹¹ *MC*, p. 153.

la cual dos individuos normales, en el caso de que cambien sus lugares o los piensen cambiados y según lo corporal propio en un estado ideal-normal, cada uno encuentra exactamente las mismas apariciones en su conciencia, que antes se habían realizado en la conciencia del Otro.

Pero si yo y Otro tenemos ojos 'normales' vemos lo mismo cuando las mismas cosas, no cambiadas, se nos ofrecen en la misma posición espacial objetiva, que podemos tomar uno después de otro. Y cada uno de nosotros habría tenido siempre las mismas apariciones en la medida en que hubiera mirado en la misma posición que el Otro y así sucesivamente, cuando no sólo todas las relaciones espaciales de la posición de los ojos fueran las mismas, sino que también los ojos y el cuerpo propio estuviera en la misma 'disposición normal'. Estos son discursos ideales. Pero en general acepta cada uno una correspondencia aproximada de sus apariciones con las de los Otros y encuentra desviaciones bajo el título de enfermedad y lo mismo como excepciones y en todo caso como posibilidad."¹¹

4. La actitud natural y las ciencias

Estas certidumbres de la actitud natural van a cristalizar en el ámbito del conocimiento: la ciencia natural física y la ciencia psicológica (natural). Esto se estudia en el §8: *<Las ciencias de la experiencia: ciencia de la naturaleza física y psicológica. El concepto natural de mundo.>* Considera en primer lugar la investigación científica de las cosas, para la que todo lo dado particular de la actitud natural es cosa de la "ciencia natural y física". Sus objetos son las cosas dadas en la experiencia, nos son dadas como cosas existentes en sí, con su posición determinada y su extensión en el espacio objetivo y su duración en la duración objetiva y de alguna manera se modifican o no se modifican.

Las cosas no son apariciones sino lo idéntico que a mí o a cualquier otro yo aparece en múltiples apariciones "según norma de la posición subjetiva de esos yo y su constitución orgánica, normal o no, y así sucesivamente, de esta u otra manera." Pero lo cósmico es sólo parte de la totalidad total. Por eso Husserl considera a continuación la experiencia que de acuerdo a lo hasta aquí explicitado, hacen los hombres de sí mismos, de sus prójimos y también de los animales como seres orgánicos vivenciantes y de otros seres animados semejantes. "Por medio de la empatía y de la comprensión explicitada empatizada entre ellos, entran no sólo en intercambio práctico, se observan respectivamente también con propósitos de conocimiento y logran, tanto en forma de percepción de sí mismo y de recuerdo de sí mismo, como también en forma de experiencia empática y el teorizar constituido sobre esto, el así llamado conocimiento psicológico; y del mismo modo el conocimiento de tipo psicofísico, relaciones de dependencia

¹¹ Op.cit. p.117-118.

superior ocurre como con todo objeto natural, vale decir recibe un estrato representativo, que procede de sus modos de darse para el Otro y se une en identidad sintética con el dado en mi primordial originariedad.

El final del §55, donde Husserl sigue paso a paso la constitución de la naturaleza intersubjetiva como primera forma de objetividad, identifica la instauración primigenia de la coexistencia de mi yo con el extraño, la coexistencia de nuestras vidas intencionales, con la instauración primigenia de una forma temporal común. Esta constatación es de gran importancia por cuanto para Husserl a partir de ella toda temporalidad primordial adquiere "la mera significación de ser un modo original particular de aparición de la temporalidad objetiva"¹². Llegamos de este modo a rozar un tema que en el último Husserl y en la teoría de la intersubjetividad habrá de tener la mayor importancia. Este entretrejimiento de intencionalidades, temporalidad intersubjetiva, "comunidad temporal de las mónadas es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo".

4. El sentido de la experiencia "como si"

Muchas han sido las críticas sufridas por la concepción de la intersubjetividad de Husserl, la mayor parte de las mismas se dirigen a la *V MC* o bien a lo expuesto por Husserl al respecto en *Ideas II*, fundamentalmente y en su mayor parte con desconocimiento del contenido de los manuscritos, inéditos hasta ese momento. En los últimos años, a partir de 1973, en cambio, ha habido ocasión de una toma de posición fundada en una información más completa. Es digno de consideración, en este sentido, el artículo de K.Held: *El problema de la intersubjetividad y la idea de una filosofía trascendental fenomenológica*, ya que allí no sólo se examinan y critican los pasos con que Husserl explicita la experiencia del extraño, sino que se propone una corrección al planteo del problema. Nos ocuparemos aquí del primer aspecto.

Junto con un prolijo examen de la esfera primordial, su exposición retoma los momentos en que se articula, según Husserl, la experiencia del Otro, reconociendo como piedra de toque de la teoría la fórmula "como si yo estuviera allí". Sintetiza esos momentos en los siguientes cuatro pasos:

1. Captación del cuerpo allá, semejante al mío, por apareamiento.
2. Aprehensión, como unidad, de mi cuerpo y mi cuerpo propio.
3. Transposición de esta unidad al cuerpo "allá". "Con esto alcanzo pura primordialmente una conciencia 'como si yo estuviera allí'".
4. "La conciencia representativa 'como si yo estuviera allí' motiva, mediante una determinada regla de su verificación la apercepción de un

¹² *MC*, p.156.

de lo psíquico (propio como extraño) respecto del cuerpo orgánico."¹² " ... La cosa es física y no psíquica. Pero tener la aparición perceptiva ... cae en el ámbito de la psicología." Se trata de psicología en la actitud natural: "...el yo psicológico está espacio-temporalmente ligado a un cuerpo propio"¹³ localizado en el espacio.

"Cada ciencia de lo existente en un espacio y en un tiempo es ciencia de la naturaleza. Y naturaleza es la totalidad unitaria - o más bien tal como ella se muestra a una consideración más detenida - el todo unido de acuerdo a la ley de todo existente espacio-temporal, por lo tanto de todo lo que tiene lugar y extensión en un espacio uno y posición, y respectivamente, duración en un tiempo uno. A esa totalidad la llamamos **mundo o todo de la naturaleza**. En este mundo no hay dos mundos separados, llamados cosas y psiques. La experiencia conoce sólo un mundo en la medida en que almas son psiques de cuerpos propios y en la medida en que mundo es mundo de la experiencia y como tal remite a los yo, que ellos mismos, como todos los demás yo, tienen de acuerdo a la experiencia su ordenamiento en la naturaleza."¹⁴ O sea que también en el mundo de la ciencia se afirma lo unitario en el hombre.

5. El concepto natural de mundo y la intersubjetividad

A estas reflexiones acerca de lo dado en la actitud natural contraponen Husserl la posición empírica de la naturaleza, vale decir la concepción natural del mundo, abarcador de las objetividades existentes a la posición a priori, o sea, la consideración de las objetividades esenciales y destaca que esto marca el paso a la auténtica filosofía. En esta posición a priori se organizará una ontología real, una ontología de la naturaleza, como ciencia pura de la naturaleza. Y a partir de este punto en el §10, estudiará el a priori de la naturaleza, tomando en consideración a continuación la crítica de Avenarius de la experiencia pura.

Esto interesa porque aborda precisamente el tema que es título del Capítulo I ¹⁵ y permite aproximarnos al sentido de la relación con el tema que aparece como central: la intersubjetividad. Iso Kern señala¹⁶ que Husserl no sólo hace referencia a este curso con la palabra clave "intersubjetividad" sino que por lo menos en dos ocasiones lo llama: *Lecciones sobre el concepto natural de mundo*¹⁷, vale decir que pone el acento en el

¹² Op.cit. p.122.

¹³ Op.cit. p.123.

¹⁴ Op.cit. p.124.

¹⁵ Op.cit., Capítulo I, *La actitud natural y el "concepto natural de mundo"*, p.111.

¹⁶ Op.cit. p. XXXVI y sig.

¹⁷ Op.cit. p. 245, Nota 1.

cuerpo orgánico extraño, es decir de un Otro actuante en aquel allá como absoluto aquí."¹³

Para que la apercepción del co- sujeto se logre, debe mostrarse, en primer lugar, que la conciencia "como si yo estuviera allá" lleva a superar el ámbito de la primordialidad y en segundo lugar, que una cierta modalidad de su verificabilidad debe motivar ese ir más allá .

Desde su punto de vista la labilidad de la estructura husserliana reside precisamente en la fórmula "como si yo estuviera allá": se trata de una "fórmula contaminada" que muestra el efecto conjunto de dos modos de presentificación. Por una parte el "como" concierne a una conciencia productora de ficciones, fantasía, irrealidad, en tanto que el "si" implica realidad porque se vincula al tiempo, sea pasado o futuro. En el primer caso se trata de una conciencia cuasi-posicional, en el segundo de una conciencia posicional.

¿Cómo opero con esa movilidad que hace posible la experiencia indicada? Por una parte puedo imaginar que un cuerpo-allá es un cuerpo propio, acompañado de la convicción de que no es verdad. Se trata de una representación ficticia, hago una cuasi-transferencia al allá, pero en rigor permanezco en mi aquí, al que supuestamente he transferido allá, ese allá presente es mi aquí. A esta experiencia le corresponde la fórmula "como si yo estuviera allá".

Mi conciencia tiene además otra posibilidad de presentificarse en un ser allá ella misma, vinculada a su recordar haber estado o a su proponerse estar y esto concierne a una presencia real, con la restricción de no poder ser simultánea con mi actual aquí. Esto se formula diciendo "si yo estuviera allá". El verbo, a pesar de guardar la misma expresión, alude en el primer caso a un irreal , en el segundo a un potencial. Por eso es necesario destacar que se trata de una formulación gramaticalmente contaminada, que encubre dos proposiciones diferentes, que corresponde a una distinción de dos tipos de conciencia: la conciencia posicional y la cuasi-posicional.

En la conciencia posicional lo dado en la presentificación puede, a su vez, llegar a ser presentificado, en cuanto llegue a tener actualidad en un presente.

En la conciencia cuasi-posicional lo dado es precisamente una presentificación, que en la actualidad no es posicional.

De hecho tenemos la posibilidad primordial de representarnos junto a mi funcionar presente un segundo funcionar presente en un aquí absoluto, pero se trata de una presentificación cuasi-posicional que es irreal, si bien tiene la ventaja de introducir la primera ruptura en la primordialidad, la primera descentralización, pero en la forma de un mero "como si". No conduce al Otro co-funcionante. No puede hacerlo porque no hay posicionalidad y porque una transformación fantaseada de mi funcionar

¹³ K.Held, Op.cit,p.34.

comienzo del Curso. Aunque en un primer momento parezca casual que un curso dedicado a la intersubjetividad comience por el tema del "concepto natural de mundo", probablemente no lo sea. La explícita cita de Avenarius concierne al aprecio que tenía por su última gran obra **El concepto de mundo humano**. En ella el autor se proponía la tarea de la "restitución del concepto natural de mundo", frente a su modificación por la metafísica dualista. En él la experiencia del Otro juega un papel central. Según Avenarius el error fundamental de esta metafísica consiste en la introyección o localización de la experiencia extraña en el cuerpo o el cerebro del prójimo, así como en el traslado de la duplicación del mundo que en ellas se origina, en interno y externo, sobre el yo mismo y su propia experiencia, por donde la introyección deviene inclusión en si mismo (Selbsteinlegung). Avenarius señala como la tarea filosófica, la respuesta a la pregunta: ¿Cómo se comportan las experiencias extrañas, respecto del individuo extraño? En las *Lecciones* Husserl hace alusión pero no desarrolla el pensamiento central de Avenarius. Pero es esclarecedor tenerlo presente porque de ese modo se aproxima, por medio de una conexión interna, el comienzo de la Lección por "concepto natural de mundo" y la extensión de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad. Es de suponer que Husserl al comienzo de la Lección ya tenía prevista tal extensión puesto que la había preparado con anterioridad, precisamente en la preparación de la Lección (editado como Texto Nro.5).

B. El tema central de las Lecciones: la extensión de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad

Husserl observó en relación al Curso de *Filosofía primera* (1923/24): "Para mi mismo, como constato, el primer conocimiento de la reducción fenomenológica era limitado ... Durante años no vi la posibilidad de conformarla respecto de la intersubjetividad. Pero repentinamente se abrió un camino, que es de decisiva significación para hacer posible una fenomenología completamente trascendental y en el más alto grado, una filosofía trascendental."¹⁸

Tal camino son precisamente las Lecciones de 1910/11, su núcleo se encuentra en la denominada "doble reducción" de las presentificaciones: "no sólo se capta la vivencia presentificante (actual) sino también aquellas vivencias intencionalmente contenidas presentificadas reflexivamente como conciencia fenomenológica pura."¹⁹

A la pregunta de si es posible lograr una actitud tal que, lo empírico, lo pertinente a la dadidad de la actitud natural, permanezca suspendido y en cambio se mantengan los componentes que entran en la esencia de la naturaleza, se responde con la "*distinctio phaenomenologica*": "la relación

¹⁸ Hua VIII, p.174, Nota 2.

¹⁹ Hua XIII, p.XXXV.

orgánico en un "allá" no puede conducir a la distinción entre mi funcionar y el funcionar que no es mío.

La distinción posicional entre el aquí y el allá se vincula a un segundo tipo de presentificación primordial: la que se relaciona con mi darme aquí o allá por las kinestesis de mi andar. En este caso el allá se vincula a mi pasado o a mi futuro y es imposible como simultáneo.

En síntesis: si el aquí y el allá son co-presentes, no he trascendido mi primordialidad y mi conciencia es cuasi posicional, irreal. Si el aquí y el allá proceden de una conciencia posicional, son presentificaciones de mi conciencia actual, excluyen la simultaneidad y tampoco trascienden la primordialidad. Por eso Husserl para verificar la apercepción analogizante debe echar mano del efecto conjunto de las presentificaciones posicionales y cuasi posicionales. De este modo logra la simultaneidad del absoluto aquí y el absoluto allá que es para sí aquí, proporcionada por la conciencia cuasi posicional y logra "la conciencia apresentativa de la diferencia posicional de los dos aquí mediante la diferenciación de ambos allá"¹⁴. Si ambas conciencias pudieran actuar conjuntamente, Husserl lograría su propósito: la conciencia de un segundo aquí absoluto, contemporáneo de mi aquí absoluto y presente en un allá que percibo desde aquí.

Para que se alcanzara la complementación debiera darse la coincidencia de las dos formas de presentificación, con las posibilidades de verificación apresentativas citadas. Esta coincidencia no es imposible: en determinadas posibilidades de verificación pueden coincidir mis expectativas de fantasía con la conducta real del cuerpo allá.

Para Held, Husserl se apoyó abiertamente en esta coincidencia, y sin embargo la conclusión no es admisible. Mis expectativas de fantasía se confirman sobre la base de la posición de mi percepción del cuerpo allá, pero aún después de la confirmación la representación sigue siendo ficticia. "Puede ocurrir cien veces que el árbol allá al que, fantaseando, me he transferido, muestre una conducta, a mi percepción posicional de él, que confirma las posibilidades de comportamiento producidas a partir de la ficción 'como si yo estuviera allá',- sin embargo la transferencia de mi ser orgánico al allá, conserva a pesar de todo el carácter del 'como si'"¹⁵.

Como conclusión Held afirma que la conciencia de coincidencia con la que Husserl ha operado lleva a una cuasi duplicación de mi yo y no a una conciencia posicional de un co-sujeto co-actuante en mi primordialidad.

Hasta aquí la crítica de Held.

¹⁴ Op.cit.p.38.

¹⁵ Op. cit, p.41.

entre la vivencia y el hombre que tiene la vivencia es 'casual'. Podemos por ello sin contradicción separar al mismo tiempo el vínculo empírico entre la vivencia y todo existente cósmico. Llevamos a cabo una cierta *distinctio phaenomenologica*. ... Podemos sin embargo considerar las vivencias en y para sí ... Podemos suspender toda posición natural (posición de existente natural), ya que empleamos consideraciones científicas en el sentido de que simplemente no hacemos uso de ninguna posición de naturaleza y ellas así mantienen validez, exista o no una naturaleza, un mundo anímico-corporal en general."²⁰

La reducción fenomenológica opera el cambio de actitud. Ella da una sorprendente abundancia de conexiones intuitivas, en primer lugar conexiones que no son vistas en el modo de la percepción fenomenológica, y aunque no mentadas, sí conscientes e intencionadas; respecto de ellas está garantizada una conversión que las constituye en experiencia fenomenológica verdadera. A esto denomina aquí Husserl "trascendencia en la inmanencia fenomenológica"²¹

Señala como lo primero que puede ser reducido, la experiencia del yo empírico y también la "forma peculiar de experiencia [que se llama] impatía", pasan a ser "conexiones de motivación de fenómenos reducidos y, según forma y modo" totalmente determinadas."²²

1. Liberación de la fenomenología del pensamiento cartesiano

Para que fuera posible la inclusión de lo impatizado en la experiencia fenomenológica, era necesario que ésta se desprendiera de la convicción cartesiana de que lo dado a la conciencia era en todos los casos dado como indubitable, como absoluto. O sea que lo que debe ser reconsiderado es la afirmación de que, entrar en lo absolutamente dado, es condición necesaria de la posibilidad de una ciencia fenomenológica. En el caso "de la retención, de la rememoración, la espera y especialmente en la reducción fenomenológica de toda experiencia natural interna y externa bajo la atracción de su contenido múltiple, nos fluye una infinita multitud de dadidades fenomenológicas (a saber que, por ejemplo, en la rememoración no sólo es posible una reflexión y reducción que convierta en objeto la rememoración misma, como vivencia de una percepción fenomenológica absolutamente donante, sino que todavía [es posible] una segunda reflexión y reducción, la que, por así decir, se pierde en la rememoración y que trae una vivencia rememorada como el haber sido fenomenológico, a la dadidad, pero ya no más a la absoluta dadidad; que excluye toda duda; y lo mismo en todos los otros casos) "¿Es posible admitir aquel tipo de experiencia

²⁰ Op.cit. p.144.

²¹ Op.cit. p.166.

²² Op.cit. p.167.

5. Examen de Aguirre a la crítica de Held

Held se apoya para confirmar su punto de vista en textos de los escritos husserlianos sobre intersubjetividad. Aguirre¹⁶ retoma esos textos para analizar la crítica de Held puesto que coincide con él en que allí se expone más exhaustivamente el rol decisivo de la conciencia-"como si" en la constitución del Otro. Los textos citados por Aguirre, que parcialmente incluyen la continuación de los citados por Held, lo llevan a la conclusión inversa: Husserl insiste en que la presentificación co-actuante en el "como si" en la experiencia del Otro, no debe entenderse como mera fantasía.

El "como si" de la presentificación toma permanentemente el carácter de presentificación posicional. Es como si yo estuviera allá con un cuerpo propio modificado, pero este "como si" no tiene el sentido de una mera fantasía ni es arbitrario sino exigido por la exterioridad experimentada del cuerpo-allá. Husserl describe la constatación posicional perceptiva del bosquejo fantaseado diciendo que pone, "con certidumbre, con horizontes constatemente nuevos, que se plenifican, y que conducen siempre en la mediación del 'como si' a un nuevo 'como si' plenificante"¹⁷. A continuación trae la secuencia de ese texto que precisamente hace referencia al paso a la posicionalidad de la conciencia de coincidencia. Allí Husserl afirma que puede ser una ficción intuitiva, una representación arbitraria la del yo-como -si en lugar de mi efectivo cuerpo propio aquí tuviera otro allá y también tuviera un allá correspondiente a mi presente viviente. "Pero si esta representación se motiva mediante un cuerpo existente ahora allá, análogo a mi cuerpo orgánico y con esto ella abre un horizonte de anticipación ..., entonces esta modificación presentificante de mi yo es una certidumbre de experiencia..."¹⁸. Es la presencia del cuerpo del Otro que me es dado con dadidad original, funciona para mí como una modificación de mi recuerdo de mi mismo como presente concreto. Este "como si" de la modificación se presenta por el índice del otro cuerpo y me vinculo con él. Esto no es una fantasía que la realidad de la vivencia pueda suprimir. "Con cada cambio, movimiento del cuerpo allá se indica un como -si- yo- estuviera- allá. ... Como modificación del recuerdo es un modo de validez. El yo indicado, presentificado, yo-como-si y existente, es o t r o yo, ..." ¹⁹ .

La apreciación de estos textos, y de muchos otros en el mismo sentido, autoriza a Aguirre a coincidir con Held en cuanto a que para Husserl la presentificación del "como si" se plenifica mediante la "percepción de la corporeidad y con esto se alcanza "la justificación trascendental-fenomenológica de la posición del Otro efectivo". No coincide en cambio con la apreciación de Held respecto de que Husserl opere con una combinación de conciencias posicional y cuasi posicional, en cuanto el filósofo no quiere que la presentificación en el "como si" sea entendida como mera fantasía. Si así lo

¹⁶ A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls ...*; p. 150 y sig.

¹⁷ *Hua XIV*, p. 500 y sig.

¹⁸ *Op.cit.*, p.501.

¹⁹ *Op.cit.*, p. 642. También citado por K.Held, *Op.cit.*, p.40/41, nota 48.

fenomenológica que no tiene carácter absoluto? ... Nadie espera del investigador, que los modos de la dadidad sobre los que construye, sean modos de dadidad absolutos. No sólo porque sería necio pedir eso, sin sentido, sino también porque para el establecimiento de una ciencia estricta tal cosa no es necesaria, como lo muestra la misma ciencia de la naturaleza."²³

"Es propiedad de la **naturaleza** y de todo lo que está bajo esa denominación, que la misma no sólo sobrepasa la experiencia en el sentido de que no es absolutamente dada, sino también porque por principio no puede ser dada 'absolutamente' porque **necesariamente** es dada por medio de representaciones, de perspectivas y presentación perspectivante, por principio no puede ser una reduplicación de lo presentado mismo". Y agrega en una nota: "Y las trascendencias externas son repetidamente perceptibles, los objetos inmanentes no son repetidamente perceptibles, sino sólo unidades de repetida rememoración y en general, presentificación."²⁴

Señalamos aquí el punto clave en relación a la ampliación del campo fenomenológico: la presentificación. Con ella el campo se extiende más allá de la conciencia actual en el caso del recuerdo y más allá de la conciencia actual y propia en el caso de la impatía, se dan en ese campo actos presentantes acompañados de indubitabilidad y actos presentificantes, donantes no indubitables. En este sentido Husserl reconoce "no sólo la percepción fenomenológica, cuyo carácter absoluto y con esto indubitable, se deja representar sin duda" sino también "otros modos de dadidad, (... y en verdad siempre dentro de la actitud fenomenológica) cuyo carácter absoluto ya no se deja representar enteramente en el mismo sentido (es decir como indubitabilidad)".²⁵ De este modo deja de tener vigencia exclusiva la visión fenomenológica entendida como percepción, como visión de lo que se da en sí mismo, absolutamente: la presentificación como experiencia fenomenológica donante se inscribe junto a la presentación.

2. La doble reducción

La fenomenología de las presentificaciones y la aplicación de la doble reducción hacen de la conexión intersubjetiva una dadidad demostrable. El punto de partida se halla en la inclusión de la impatía "en el grupo más amplio de las presentificaciones".²⁶ El paso siguiente consiste en aplicar la doble reducción fenomenológica a las presentificaciones y mostrar que la exploración fenomenológica alcanza la conciencia actual pero también la conciencia propia pasada y la conciencia extraña.

²³ Op.cit. p.167-168.

²⁴ Op.cit. p.169-170, Nota 1.

²⁵ Op.cit. p.159.

²⁶ Op.cit. p.188.

fuera, puesto que no hay puente posible entre realidad y fantasía, el cuerpo allá concebido como si fuera un segundo cuerpo propio, en realidad no lo sería y esta convicción acompañaría tal conciencia cuasi posicional. Sin embargo la interpretación del cuerpo allá no se acompaña de tal convicción sino de la contraria: el cuerpo allá es un cuerpo propio, de ahí la importancia que reviste para el propio Husserl la correcta comprensión del sentido de la experiencia "como si". Por eso en sus reiteradas referencias a este tema insiste en destacar que no se trata del tipo de presentificación que exprese una mera ficción arbitraria, a pesar de la intervención en esa experiencia de la conciencia-fantasía. "Una peculiar situación motivacional me impide introducir arbitrariamente una intimidación fantaseada en el comportamiento de aquel cuerpo-allá" ²⁰.

Para esclarecer la correcta comprensión de esta compleja experiencia Aguirre muestra en primer lugar que Husserl tiene una concepción clara de lo que significa la fantasía como modificación de neutralidad, cuyo sentido racional no cabe plantear. En el caso de que nos ocupamos por el contrario subyace la "justificación de la razón" puesto que se trata de una representación cuya determinación es exigida por la exterioridad del cuerpo-allá, "evocada vívidamente" por el cuerpo existente "en efectiva realidad perceptiva", "motivada mediante un cuerpo existente ahora allá"²¹. Esta aparición perceptiva real excluye la arbitrariedad y la libertad propias de la fantasía. "Estoy sometido a la dadidad y las representaciones evocadas en mí deben corresponderle, o ser abandonadas o corregidas" ²². Del mismo modo se corrigen o confirman mis anticipaciones-como-si respecto de ese cuerpo propio: veo un cuerpo propio que se mueve hacia un charco de agua - el ejemplo es de Husserl - allí se "dirigen" sus ojos, es como si yo me moviera hacia el charco de agua y dirigiera a él mi mirada, como si lo viera y naturalmente desviara mi camino para evitarlo, esto está previsto en el "como si". A continuación el cuerpo propio allá se comporta como estaba previsto, consecuentemente se completa la experiencia de acuerdo a lo anticipado. La plenificación de lo previsto convierte en posición la interpretación presentificante²³. Aguirre observa que podría suponerse que, dado que las expectativas son meros predelineamientos dentro del "como si", su plenificación sólo comportará una confirmación con el mero carácter de "como si". Por el contrario la plenificación puede operar la transformación porque el horizonte anticipado de las expectativas está referido al predelineamiento de una aparición, que no es una fantasía desvinculada de la realidad. Para concluir su análisis el autor nos recuerda que cada vez que Husserl en este contexto afirma que ningún puente une la fantasía con la realidad es para seguir preguntándose si en lugar de una fantasía no se trata

²⁰ *Hua XIV*, p.499.

²¹ *Op.cit.*, p.499/501.

²² Aguirre, *op.cit.*, p.156. Ver Anexo Textos II, p. ...

²³ *Bosquejo...*, p.311 y sig.

Husserl presenta su toma de posición en los siguientes términos: Podemos ahora, en la actitud interesada por la conciencia pura, considerar no sólo la impatía misma como parte integrante de la propia conciencia y las motivaciones pertinentes dentro de esta conciencia, sino poner a ella misma también como fundamento, precisamente como posición de conciencia extraña, a la que con esto aceptamos como existente y respecto de la que hacemos declaración como tema.²⁷ Afirmada la orientación hacia la conciencia pura, se trata luego de reconocer que todo aquello de que la vivencia es vivencia tiene status de dadidad fenomenológica: No podemos ceder a la **inclinación** a dejar valer simplemente el **ahora** de la percepción (de la visión fenomenológica). El ahora es el punto-límite eternamente fluyente entre el pasado y el futuro, y no debiera afirmarse que él es eso si queremos desconectar la **retención**. **Con esto hemos admitido una 'trascendencia' dentro de la actitud fenomenológica.** Cada ahora de la retención es retención de un no-ahora, de un precisamente sido y, decimos nosotros, este sido sería dado.²⁸ Llegamos así a una dadidad que no tiene carácter indubitable, absoluto: esto es propio de las presentificaciones fenomenológicas. "Se mostrará en el hecho que la reducción fenomenológica nos conduce en primer lugar a la absoluta dadidad, que denominamos corrientemente visión fenomenológica, precisamente a la **percepción** fenomenológica, cuyo carácter absoluto y con esto indubitable, se deja representar en general. Pero entretejida con ella, en cierto modo se ponen de relieve enseguida otros modos de dadidad (y en verdad siempre dentro de la actitud fenomenológica) cuyo carácter absoluto no se deja más representar enteramente en el mismo sentido (vale decir como indubitabilidad)."²⁹ Ateniéndose a la información contenida en las vivencias Husserl logra su meta: "De este modo nos apropiamos de toda la experiencia"³⁰

¿Dónde reside la riqueza de las presentificaciones, que hace de ellas una experiencia fenomenológica privilegiada? Los actos presentificantes, cualesquiera sean, remiten a otra conciencia que ellos mismos. Se desvela aquí la duplicidad que exige la doble reducción como método. Nos hallamos frente a una conciencia actual presentificante y a una conciencia presentificada pasada o bien extraña. "Ahora se muestra que en la retención, la rememoración, la espera y sobre todo en la reducción fenomenológica de toda experiencia natural interna y externa con la sustracción de su múltiple contenido, fluye hacia nosotros una infinita abundancia de dadidades fenomenológicas (vale decir por medio de que, por ejemplo, en la rememoración, no sólo es posible **una** reflexión y reducción, la que hace objeto de una percepción fenomenológica absoluta donante a la rememoración misma como vivencia, sino todavía una segunda reflexión y

²⁷ Op.cit. p.85.

²⁸ Op.cit. p.162.

²⁹ Op.cit. p.159.

³⁰ Op.cit. p.148.

de una modificación hecha a la manera de la fantasía y de la posición de una posibilidad de ser²⁴ y agrega que Husserl siempre responde afirmativamente a esta pregunta. El carácter de realidad, que en esta experiencia se confirma, es el de una presentificación, ya que a la vida consciente extraña accedemos por presentaciones y nunca por presentaciones. A partir de mi experiencia originaria de ese cuerpo allá, que se comporta como un yo, tengo "la concreta apercepción del hombre, no sólo como cuerpo, sino como la p e r c e p c i ó n de este hombre"²⁵ y concluye Aguirre, "percepción de un 'ahí-con', 'co-presentación'".

Para explicitar aun más el tipo de fantasía "atada", "sometida" que interviene siempre en la percepción nos ofrece un estudio comparado de la experiencia del Otro y la de la cosa²⁶. Allí hace explícito que tal como ocurre con la presentificación en la apercepción del Otro, la cual no tiene validez como mera fantasía, ocurre con la explicitación de la experiencia de la cosa. Así como en el primer caso el cuerpo, él mismo presente en mí primordialidad, es el factor desencadenante de presentificaciones que se vuelven conscientes como anticipaciones de lo que presumiblemente se presentará; en el segundo caso tiene lugar un desarrollo semejante. Tal por ejemplo, la percepción de esta habitación en que me encuentro: la verdadera habitación se incluye en el ámbito de lo posible, vale decir lo experimentable posible ya indicado de antemano por lo efectivamente experimentado. Esto quiere decir que la parte efectivamente experimentada incluye otras: los costados de la casa, las casas que la rodean, las calles, aún el paisaje lejano están vagamente preindicados como "un horizonte vacío abierto de la infinitud del ser posible". En este horizonte consiste el más del "más-mentar" (Mehrmeinung), en las potencialidades presentificadas en el más-mentar. Es importante para el sentido de la investigación señalar que Husserl "**separa de la mera fantasía**" la presentificación anticipante, se trate de lo co-presente estable en el ámbito de lo percibido próximo o de lo que predelineamos vagamente en el confín del horizonte externo. Confirma esta explicitación husserliana con textos tomados de *Filosofía Primera* y de *Ideas* ²⁷. Todos ellos confirman que la explicitación de estas experiencias nunca revelará que esas posibilidades sean meras fantasías sino que son llevadas por una conciencia posicional. Es importante confrontar la representación vacía como mera fantasía, puesto que aquí "vacío" tiene un sentido diferente del aludido en el caso del "horizonte vacío"; en el primer caso se trata de una expectación vacía, inmotivada y se la llama también inmotivante. "Lo real posible es lo experimentable, pero lo experimentable

²⁴ *Hus XV*, p.251, nota 1.

²⁵ Op.cit., p.356.

²⁶ A. Aguirre, Op.cit.p., 158 y sig.

²⁷ *FPr.* p.148, 149, 405 y 452.

reducción, que por así decir se pierde **en** la rememoración y trae a la dadidad una vivencia rememorada como presencia fenomenológica, pero no más como dadidad absoluta, que excluye toda duda ³¹ Cuando la experiencia considerada es la impatía se traduciría en los siguientes términos: "La impatía es ahora en todo caso una experiencia que podemos **reducir fenomenológicamente** como cualquier otra. Y también aquí el **doble modo de la reducción fenomenológica**: primero la impatía en si misma que tenemos dada viendo en percepción fenomenológica ... Pero por otra parte la impatía, es experiencia de una conciencia impatizada, en la que también podemos practicar la reducción fenomenológica".³²

Husserl señala que "el resultado de esta reducción fenomenológica" ~~que conjunta la experiencia natural en fenomenológica en una "unidad~~ trascendente" que "sirve como **índice** para determinadas conexiones de conciencia, que son demostrables en esta posición de experiencia mediante la reducción fenomenológica".³³ Este ser índice se hace intuible en la experiencia de la cosa; desde el punto de vista fenomenológico el objeto de investigación no es la cosa experimentada, lo que se juzga son "las experiencias de la cosa, las efectivas y posibles". "Y ahí hay un conocimiento de enorme importancia, que cada experiencia natural tomada como ser inmanente motiva una multiplicidad de posibilidades reales de experiencia natural y que nosotros podemos desarrollar estas conexiones de motivación, las cuales son conexiones de la conciencia pura y podemos dirigir sobre ellas nuestra mirada. Y esta mirada tiene el carácter de la experiencia fenomenológica ... y recién por su intermedio logramos el campo de la corriente de conciencia pura ..."³⁴ La importancia que tales cosas, naturaleza, aún el contenido significativo de las ciencias, reside en esta ocasión en el hecho de que su poder ser comprendidas como "índices" para regulaciones de la conciencia como conciencia pura, manifiesta su ser unidades intersubjetivas".³⁵ Dicho en otras palabras, se hace manifiesto que el desarrollo fenomenológico de las conexiones de motivación de las experiencias correspondientes a estas objetividades, supera la unidad de una corriente de conciencia al acceder a la conexión intersubjetiva de la conciencia en la que se efectúa la constitución de una unidad intersubjetiva.

De acuerdo a todo lo que acabamos de considerar se configura la ampliación del campo fenomenológico como abarcante de la conciencia "extraña" en una secuencia que podríamos resumir en los siguientes pasos, que siguen a la liberación de la fenomenología del pensamiento cartesiano:

1. La experiencia impática es una forma de presentificación

³¹ Op.cit. p.167.

³² Op.cit. p.189.

³³ Op.cit. p.179.

³⁴ Op.cit. p.180.

³⁵ Op. cit. p.183.

está siempre vinculado a una motivación"²⁸. Aguirre destaca que se trata de un resultado importante de la *"Consideración fundamental"* de *Ideas I*, donde se nos dice que al afirmar lo experimentable no se hace referencia a una vacía posibilidad lógica sino a una motivada en el conjunto de la experiencia; así como también que "la motivación es en cierta medida el límite de la capacidad de imaginar". Llega con esto a un concepto esclarecedor para este problema: el de "fantasía restringida" ("gebundene Phantasie"): Si fantaseo la mesa que ahora tengo presente, no soy libre sino que mi captar y mi tener esa mesa como directamente encontrada, restringe mi libertad de imaginarla. La fantasía no es tampoco libre en el caso anticipatorio de un objeto que todavía no ha sido dado, tiene límites prescriptos por los demás objetos dados.

Aguirre vincula esta fantasía restringida con la que ya encontramos en la experiencia del Otro, en cuanto es una estructura común con la experiencia de las cosas. La "fantasía restringida" en la experiencia del Otro son las presentificaciones "como si" y también pueden entenderse "como si" las presentificaciones de la anticipación de la cosa, "como si yo ahora las estuviera viendo", si bien Husserl no lo dice explícitamente.

El siguiente punto que le interesa destacar, en relación con el tema anterior, la comunidad de dos modos de experiencia, la de la posibilidad real y vacía. Si la posibilidad vacía fuera fantasía, también lo sería en la experiencia del Otro.

Aguirre nos recuerda que en un texto de los años 1914 o 1915²⁹ Husserl vincula ambos sentidos de posibilidad en la experiencia del Otro: "La posibilidad del sujeto fantaseado como sujeto puramente fantaseado es una posibilidad vacía. No es una posibilidad real motivada mediante la dadidad." En la continuación del texto cuando se alude a perceptibilidad, vale decir a "experimentabilidad", (de la que sabemos que es una posibilidad "motivada en la conexión de la experiencia), la que se adjudica al yo fantaseado cuando concibo su realidad efectiva como mostrable.

El autor cita tres textos³⁰ para hacer aun más clara la expresión del pensamiento de Husserl acerca de la función de la posibilidad real en la experiencia del Otro. En el primero de esos textos afirma que es posible cambiar fantaseando el color o el movimiento de una cosa en cuanto estos son esenciales, forman parte de las posibilidades reales incluidas en su sentido. ¿Cómo alcanzamos una real posibilidad en la experiencia del Otro? Ella procede del hecho de que yo puedo ir donde el Otro está, si él, si su cuerpo propio abandona el lugar. De modo que "puedo transferirme al lugar de cada uno, pensar que sigue moviéndose y moverme hacia allá, donde él estaba". En el segundo texto citado Husserl llega al fundamento de la

²⁸ A. Aguirre, Op.cit., p.159, cita en este sentido *Ideas I*, p.112, 123/25.

²⁹ *Hua VIII*, p. 312 y también p.296/299.

³⁰ *Hua XV*, Texto Nro 15, p.245 y sig., en particular Nota 1. p.251, *Hua XIV*, Texto Nro 30, p.498 y sig. y por fin un texto de *MC*, p.152.

2. La experiencia presentificante tiene una doble referencia: una conciencia actual y una conciencia actualizada.

3. La conciencia actualizada difiere de la conciencia actual por su modalidad temporal, como suda en el pasado o bien es otra como conciencia extraña.

4. Este doble carácter se hace manifiesto al paso metódico de la doble reducción, por el que se accede a una y a otra. Con esto se alcanza la totalidad de la experiencia y se amplía a la intersubjetividad el campo trascendental.

5. La naturaleza como tema fenomenológico interesa en cuanto desvela conexiones de la conciencia pura, que resultan ser conexiones intersubjetivas. Este desarrollo se completa con la afirmación de que "en la reducción fenomenológica, para el yo impatizado, cada cosa es también índice de las conexiones de experiencia y posibilidades de experiencia impatizadas, que pertenecen a él y de mí para él, y así para cada yo."³⁶ Estos conceptos describen cómo se funda la unidad de conciencia intersubjetiva, que vincula las conciencias singulares, de modo que se constituye uno y el mismo mundo para todos, "el todo de la naturaleza, de la misma que también es para mí, que yo también percibo y si no pongo experiencialmente".³⁷ En este mismo sentido agrega más adelante: "Entonces es la naturaleza un índice para una regulación omniabarcadora, abarcadora de todas las corrientes de conciencia que, mediante la impatía, están entre sí en relación de experiencia ..."³⁸ "Todo ser fenomenológico se reduce entonces a un ('mi') yo fenomenológico, que es señalado como yo percipiente y recordante, impatizante y además como el que reduce fenomenológicamente y a otros puestos en la impatía, y como los que miran, recuerdan, eventualmente [otros] yo que impatizan el yo puesto."³⁷

Los textos citados explicitan en este primer momento del pensamiento del filósofo la aclaración intuitiva de las conexiones de conciencia intersubjetivas, con las que se amplía a la intersubjetividad el ámbito trascendental, esto implica un abandono del estricto punto de partida cartesiano y será retomado más detalladamente en el Curso de 1923/24, *Filosofía primera*.

³⁶ Op.cit. p.190-191.

³⁷ Op.cit. p.190.

³⁸ Op.cit. p.191.

"evocación de la representación 'como si yo estuviera allá'". Tal fundamento es la posibilidad real de la conciencia kinestésica "como si yo estuviera en aquel lugar", como si, tal como puedo hacerlo, yo fuera a aquel lugar. Tengo conciencia de la posibilidad de esa modificación en mí¹. Pero de ella obtengo aun más datos, dentro del estilo de lo organísmico, puedo pensar modificado como quiera mi cuerpo propio, su entorno, en particular como se vería desde allá. Estas son mis "posibilidades **efectivas**, las que puedo pensar en general en el marco de mi yo puedo". En tercer lugar se refiere brevemente a las *MC* para mostrar que la exégesis llevada a cabo hasta aquí concierne a lo que en ellas se alude con la expresión "como si yo estuviera allá".

La consideración de estos textos permite concluir que "la adjudicación de un cuerpo propio tiene lugar dentro del marco de la conciencia real posible de mis cambios"³². Husserl no admite la participación de la fantasía en toda fórmula de constitución del ser real. El "como" de la fórmula, merced a su arraigamiento en lo real como posibilidad real motivada, tiene carácter posicional. Ni siquiera el "si" anuncia una conciencia ficticia cuando la concordancia de sus posibilidades de verificación conducen a un irreal, en sentido en que yo digo que "me hubiera comportado de tal modo" si "me hubiera movido hacia allá". En estos casos no se trata de la irrealidad de una ficción sino del no presente de la ejecución, en el caso ella podría o hubiera podido efectivizarse. Concierne a la irrealidad de lo "meramente indicado", "meramente experimentable", lo "meramente posible".

En conclusión Aguirre se pronuncia contra el punto de vista de Held, quien distingue en la fórmula "como si yo estuviera allí" dos tipos de presentificación, posicional y cuasi posicional. Acepta la diferencia señalada por Held entre la conciencia-cómo-si como modificación fantaseada y la conciencia-cómo-si como modificación kinestésica. Pero en la experiencia del Otro ambas conciernen a una conciencia posicional. Según las propias afirmaciones de Held, al suprimirse el carácter cuasi posicional por él atribuido a la conciencia-cómo-si, queda demostrado el paso efectivo a la posición del Otro.

³² Aguirre, Op.cit.,p. 161.

IV

. APORTES PARA UNA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA

Los Anexos al Texto Nro.5 conducen a una vertiente que ha hecho fecundo el pensamiento de Husserl en relación a la sociología, que ha abierto el camino hacia una sociología fenomenológica. Se trata de los Anexos XVII, XVIII, XIX y XX.

En ellos hay ciertas afirmaciones que se constituyen en marco de referencia. En primer lugar la separación de toda psicología fundada en la causalidad y en general toda ciencia socio-cultural que así lo haga. Trasfondo de este enfoque es en particular la relación del pensamiento de Husserl con el de Dilthey, tal como el mismo Husserl lo ha afirmado. Esto lo ubica en una nueva actitud, que llama ahora egológica o personalística, que considera el mundo como mundo espiritual, en el sentido de correlato de conciencia.

En estos textos se pone la presencia del Otro, y "mi" mundo resulta también "nuestro" mundo. Es en relación con estos puntos de partida que estudiará las concreciones de la intersubjetividad en diversas formas. Los temas que hemos seleccionado para ilustrar el pensamiento del filósofo en el sentido arriba enunciado, tienen la siguiente secuencia:

1. Abandono del punto de vista de las ciencias naturales, adopción de la actitud egológica
2. La univocación del Otro
3. El mundo espiritualizado
4. El cuerpo propio espiritualizado
5. El hombre como sujeto de motivación
6. Referencia al entorno
7. La comunicación como unidad de más alto grado
8. Aprehensión de las objetividades sociales

1. Abandono del punto de vista de las ciencias naturales, adopción de la actitud egológica

En el Anexo XVII, *Reflexión sobre la relación entre el segundo camino, psicológico y el tercero, de las ciencias socio-culturales, hacia la conciencia pura. La comprensión de la motivación espiritual y de las conexiones de motivación de los espíritus individuales*, redactado alrededor de 1910. Allí después de afirmar que en la actitud de las ciencias de la naturaleza se nos presenta la idea del total de la realidad, que ordena en sí todo objeto de la ciencia natural, y en este contexto el estado psíquico pertenece al hombre como objeto de la naturaleza. Agrega entonces: "Supuesto esto es fácil ver que los estados

B. LAS LECCIONES DE 1926/27

1. Detenido análisis del "apareamiento"

Los textos vinculados a la segunda parte de la Lección *Introducción a la fenomenología*, del semestre de invierno 1926/27, resultan significativos para la elucidación del fenómeno del "apareamiento".

Estas *Lecciones*¹ revisten importancia, entre otras razones, porque introducen a la fenomenología sin apoyarse en la idea de un conocimiento apodíctico y de la reducción al *ego cogito* apodíctico. Su punto de partida es la idea de una ciencia universal, habida cuenta de que sus conceptos fundamentales carecen de una justificación radical. Esto lleva a Husserl a reflexionar acerca del mundo de la experiencia pura, al que en *Crisis* denomina "mundo de la vida", que precede a toda ciencia, y a analizar sus estructuras (ontología). Contrapone a la ciencia de la naturaleza la idea de una psicología pura, que se apoya en la experiencia de sí mismo y la experiencia del extraño.

Hay una línea de continuidad temática entre las *Lecciones de 1910/11*, que parten del concepto natural de mundo y extienden la reducción fenomenológica a la intersubjetividad y estas *Lecciones de 1926/27*, que a su vez, en este sentido, resultan antecedente de *Crisis*.

Los textos no articulados que conciernen a la segunda parte de las *Lecciones*² estudian el problema de la experiencia psicofísica. A este respecto y respecto de la "experiencia original" introduce la reducción trascendental fenomenológica, para continuar con el análisis de la experiencia del extraño que nos interesa en particular. Husserl vuelve a señalar en estos textos la idea de que la apercepción de sí mismo como "unidad psicofísica objetiva hombre" no es una apercepción original puesto que se basa en la empatía.

Después de someter la experiencia original a reducción y estudiar en ella lo psicofísico, su cuestionar se orienta a responder la siguiente pregunta: ¿Cómo es la motivación que, dentro de la experiencia original, promueve presentificaciones en la función de la constitución de nuevos objetos presentes, cuya determinación esencial es no ser originalmente perceptibles? Se trata de la determinación del Otro, del alter."³

I.Kern señala que, desde los textos de 1914 o 1915, son éstos los análisis que más profundizan en el problema de la "percepción del hombre" y que en ellos Husserl ha llegado "a una cierta solución". A ellos alude el filósofo en *Lógica formal y trascendental*⁴ cuando menciona las

¹ Ver I.Kern, Hua XIV, p. XXVII y siguientes.

² *Bosquejo...*, p. 267 y siguientes.

³ Hua XIV, p.474

⁴ *LFT*, p. 215, nota.

psíquicos, que en la experiencia pueden llegar a la efectiva dadidad, considerados en primer lugar, sin tener en cuenta su función causal, deben ser descriptos, clasificados. Y a partir de allí voy hacia la teoría de la esencia del hombre (del causal), a las teorías de la esencia de la conciencia pura. Frente a esto yo propongo que tomemos la actitud subjetiva ["subjetiva" reemplazado más tarde por "egológica, personalística"]. Considero las relaciones del yo de la esencia de la conciencia. Considero los hombres como sujetos de *cogitationes* y considero el mundo como mundo, como es para los sujetos, **como por ellos es encontrado** y como les es conocido, como podría llegar a ser encontrado en la 'experiencia' sucesiva (como ella es objeto intencional)". Por este camino llega a la consideración del mundo, como involucrando la relación de todos los hechos, " ... que yo, el yo que describe, encuentro intuitivamente y que yo tengo junto con el hombre descripto, etc. como nuestro mundo circundante común y que todos nosotros encontramos como intuible e intuible en lo sucesivo."¹

2. La univocación del Otro

Con esto Husserl incorpora al Otro, el que hace que mi mundo sea "nuestro mundo", lo afirma como puesto. ¿De qué modo puesto? "Pongo ahora los otros yo, los espíritus y naturalmente por medio de interpretación interna (*Hineindeutung*). Otros yo son yo plurales, como yo mismo, y sujetos de sus *cogitationes*, quienes tienen frente a sí un mundo (el mismo mundo) y que tienen su cuerpo propio como campo de localización de sus sensaciones y sentimientos sensibles, respectivamente impulsos, tanto como órgano de su querer. Yo mismo estoy 'orientado' hacia esos yo como sujetos de sus *cogitationes* en mis *cogitationes*, y por cierto en actos de mi toma de posición, del amor, de la compasión y así siguiendo, en actos de la comunicación ... Lo mismo es pertinente a los otros yo-sujetos (así yo soy motivado en la univocidad de tal modo que precisamente debo univocar a ellos) precisamente una existencia de tales *cogitationes* respecto de sus *socii* y de mí. Las relaciones - relaciones de vida - que se establecen entre todos los yo-sujetos espirituales por medio de estos actos, se expresa con esto, que cada yo, cada 'espíritu' se sabe como miembro del mundo 'espiritual' y al mismo tiempo se sabe como sujeto de un mundo de cosas que está frente a él."² Esta afirmación "ser motivado en la univocidad" se vincula a lo que Husserl piensa en este momento respecto de la constitución de los objetos en el ámbito trascendental, la experiencia trascendental produce ésta y no otra afirmación. En este caso "el Otro", "los Otros" y el univocar a "ellos" tiene el valor de una verificación trascendental confirmada. Tiene el sentido de concepto particular sintetizado con valor universal.

¹ Op.cit. p.91-92.

² Op.cit. p.92.

"dificiles investigaciones particulares" posteriores a los logros de las *Lecciones de 1910/11*, que habían de resolver el problema de la intersubjetividad y del solipsismo trascendental. "En ellas la teoría husserliana de la empatía ... encuentra por primera vez una forma en sí cerrada, de hecho completamente elaborada."⁵

Los logros fundamentales de Husserl conciernen, en primer lugar, a la explicitación de que la actualización de la experiencia del extraño no tiene lugar por un "agregado aperceptivo", vale decir por una "apresentación directa". Se trata de una presentación mediata que se funda en la asociación apareante. En segundo lugar y con igual importancia se trata de la respuesta al problema de cómo se mediatiza constitutivamente la semejanza, fundamental para la asociación, entre el cuerpo propio y el cuerpo externo, teniendo en cuenta que sus posibles modos de aparición son intrínsecamente diferentes. La salida se encuentra en el análisis de la constitución del espacio, o sea en la remisión constitutiva de todo movimiento y alejamiento corporal externo, a un "movimiento kinestésico" propio.

El problema del apareamiento, como asociación de semejanza entre dos objetos corporales, en el marco de un presente actual de percepción, encuentra su fundamento teórico en el análisis general del mismo⁶ que lo describe como la experiencia en que los objetos se vinculan dando lugar a una formación de sentido conjunta, que se cumple simultáneamente en ambos objetos, "fundante y fundado son uno y otro inseparables", "la síntesis es a una con la existencia de ambos".⁷ Se trata de dos datos, intuitivamente dados en unidad en la conciencia, en pura pasividad, con independencia del "giro-hacia" yoico. Es peculiar en este enlace de semejanza el carácter de reciprocidad que lo singulariza, se trata de una evocación viviente recíproca, de una unidad fenomenal en recíproca evocación. Este rasgo lo distingue de la identificación reproductiva. El apareamiento no resulta de la rememoración reproductiva sino que tiene lugar en el plano retencional del presente viviente: "...se dan diversos grados de la 'fusión' asimilante, que sin embargo es un tensar-se de la presentificación retencional según lo nuevo, en la medida en que sin embargo lo viejo conocido vuelve a encontrarse en lo nuevo 'sólo asemejado' y le presta en participación el carácter de lo conocido."⁸ Husserl aplica éste fundamento general al caso del cuerpo extraño experimentado junto con mi cuerpo propio, experimentados con una orientación tan diferente que excluye para cada uno la orientación del otro, e inmediatamente enfoca el problema de cómo es posible mediatizar esta semejanza que vincula conservando esa diferenciación esencial. Es a la búsqueda de esta condición de posibilidad a lo que está dedicado el extenso

⁵ I.Kern, Hua XV, p.XXXIV.

⁶ Bosquejo ..., p.301 y sig.

⁷ Ms.A VII 13, p.23, citado por I.Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E.Husserl*, p.59.

⁸ *Bosquejo* ..., p.303.

3. El mundo espiritualizado

Este ser "sujeto de un mundo de cosas", mentaliza, espiritualiza el "mundo", es un mundo culturalizado y en ese mundo no vivo aislado, vivo con esos "espíritus" que están frente a mí como quienes me hablan o a quienes yo hablo, como amados o que me aman, es decir como correlatos de los actos intencionales recíprocos. No vivo aislado, vivo con ellos una vida comunitaria en común, a pesar de toda particularización de las subjetividades. Las cosas son no-vivas y ganan espiritualidad como valoradas o a maniobrar en común o para servir para un efecto común. Tomadas las cosas como substratos de actos espirituales resultan ser aquello que significan para los espíritus, aquello a que los espíritus otorgan significado. Como tales pertenecen al mundo del espíritu. "Lo no espiritual es uno con la espiritualidad, precisamente como modalidad correlato esencialmente pertinente."³ O sea que esta referencia al no-yo es necesaria, yo es posible solamente como yo relacionado con algo, toda yoidad o espiritualidad está relacionada al no-yo, a lo no espiritual pero como correlato del espíritu y es en esa relación que es precisamente establecido como no-yo.

4. El cuerpo espiritualizado

El carácter de espiritualización que impregna las cosas reviste, por las mismas y por otras razones, también al cuerpo propio, éste es expresión de significaciones. Los cuerpos orgánicos son cosas pero también ellos **"pertenecen al mundo espiritual"** y esto, por una parte, como toda cosa que por medio del espíritu sustenta espiritualidad, pero por otra - y esto lo señala particularmente - "los cuerpos propios no sólo son soportes de sensaciones, etc. y 'organos' del espíritu, son 'expresiones' del espíritu y la vida del espíritu y como tales son portadores de significado, portadores de significación en toda univocidad, que es condición de posibilidad de la vida social como vida comunitaria."³ Señala además que tienen la especificidad de ser "órganos" del querer y esto los reviste de otra forma más de espiritualidad.

Con todo esto está claro para Husserl, que hemos abandonado el ámbito de las ciencias particulares, estamos en la actitud "de la espiritualidad", la personalística, en ella ponemos los espíritus como espíritus, como los yo que nosotros conocemos como sujetos para las cosas y tomadas las cosas en su relación de correlato, "como cosas para el yo o para la comunidad de yo [plurales] como objetos de valor, objetos de derecho,

³ Op.cit. p.93.

análisis con que concluyen estos textos de 1927. El mismo concierne a la referencia constitutiva de todo movimiento corporal externo al movimiento kinestésico propio. Husserl llega a estudiar la experiencia de los movimientos y de la igualdad y la semejanza de modos de movimientos partiendo del estudio de la experiencia de la igualdad y semejanza de los cuerpos según su contenido phantasmal.

El desarrollo comienza centrándose en el tema de la constitución del espacio en la esfera de la experiencia original. Presupuesto para el mismo es la libre disposición de un sistema kinestésico. Se analiza el campo visual y el campo táctil. Por una parte tal kinestesia constituye phantasmas, cosas sensibles, por otra constituye el automovimiento del cuerpo propio y el movimiento de otros cuerpos, vale decir que "constituye el lugar y el cambio de lugar como determinación general de los phantasmas".

En lo que concierne al campo visual, el "cuerpo" que aparece como el mismo, en la constitución del phantasma visual, recibe como nueva determinación la de su lugar espacial, de su orientación relativa respecto del cuerpo propio, originariamente orientado kinestésicamente de tal o cual modo. Se modifica según su presentación cerca-lejos y recibe una "significación" de cosa orientada de una cierta manera en relación a un movimiento indicado kinestésicamente mediante la situación fáctica kinestésica, y pasa a ser cosa lejana o cosa próxima. Cada "cosa" o "phantasma" visual se escorza según sus determinaciones internas constituyentes (figura, color, etc.), "cada determinación es unidad de la multiplicidad de escorzos"; por eso el término utilizado para expresar la presentación de un cuerpo visual es "perspectiva". Lo presentado se da en sí mismo en una proximidad óptima. La percepción de la cosa mediante perspectivas tiene dos componentes intencionales, en el sentido de dos presentaciones prevalecientes: cada escorzo tiene su horizonte intencional en la cosa visual a que pertenece, la indica y junto con esto indica la orientación del cuerpo visual en relación al cero de la posición del cuerpo propio. El cuerpo visual, mediante aproximaciones sucesivas, se acerca desde un "óptimo relativo" a un "óptimo único". En este proceso se funda una tipicidad, una normalidad y una anormalidad de cada cuerpo.

El análisis del campo táctil lo describe con caracteres propios. Carece de perspectivas, la tipicidad de la cosa es la tocada con las manos y las kinestesis de aproximación o alejamiento pertinente a las manos establecen las primeras diferenciaciones entre "cerca" y "lejos". En este caso la constitución de un cuerpo normal se vincula a uno de regular tamaño, que no cambia si no cambia la posición del cuerpo propio y que se mueve si debo cambiar, reproduciendo las kinestesis que me permiten alcanzarlo. El ordenamiento kinestésico y el phantasma, producen como determinación esencial de cada cuerpo el lugar que le pertenece en el "espacio" y "el 'espacio' como sistema continuo de objetos posibles, en el que a cada 'punto' táctil-diferenciable del phantasma pertenece un lugar diferente y el lugar total del cuerpo, por así decir, es la imagen de lugar típica, el sistema de

como trabajos, como libros, etc. así como tomamos los cuerpos propios como órganos del yo y 'expresiones' de su vida espiritual."³

5. El hombre como sujeto de motivación

"Motivación" es el concepto que opone Husserl al de "causalidad" y si bien afirma que no ha sido suficientemente investigado, es clave para explicitar toda posición, toda objetividad en el ámbito socio-cultural. En esta actitud egológica, personalística, se va a interesar por el hombre puramente como sujeto de motivación, vale decir va a interesarse por su vida espiritual, no como un *factum* de la naturaleza, sino como una vida en la que el yo se deja motivar, y se va a interesar por el Otro solamente en la medida en que también se trate de considerar el ingreso de la motivación en él. Ni el ingreso de las motivaciones ni el rechazo de las mismas debe ser entendido causalmente. Es rechazado el planteo causal, propio de la psicología como ciencia, con esto Husserl emparenta su pensamiento con el de Dilthey, en el sentido de la búsqueda de una psicología pura, una ciencia del espíritu.

Para confrontar la posición de la psicología pura con la empírica, ofrece el ejemplo de alguien que no llega a terminar una demostración comenzada porque recibe un telegrama en que se lo llama urgentemente, a diferencia de aquel que es interrumpido porque un rayo cae sobre su casa y lo reduce a la impotencia. En este último caso lo real lo interrumpió. En el primero una motivación se cruzó con otra. En esta posición el hombre se dejará motivar por la naturaleza como lo que conscientemente le está enfrente, la naturaleza pensada por él en tales y tales vivencias, del mismo modo que se deja motivar por las instituciones sociales que, tal como sucede con la naturaleza, son concebidas tanto por el prójimo como por él. "Solemos decir: 'Me he dejado determinar por mi amigo, he hecho esto porque él lo ha hecho, etc.' Pero en verdad las motivaciones no son causalidades: Yo me he dejado determinar no por mi amigo sino por mi representación de mi amigo, mi 'pensarlo' y 'pensar' la determinación de su hacer; y 'determinar' no quiere decir aquí causar en el sentido de la naturaleza, sino motivar: un 'yo pienso' ha sido motivado por otro 'yo pienso'."⁴ Y en una nota aclara: "Mi toma de posición está motivada por mi **percibido**, representado, pensado de tal y cual manera, el amigo como tal aprehendido de tal y cual manera, el correlato **noemático** de mi vivencia, ... También podemos decir la motivación tiene dos modos: el noético y el noemático."⁵

No sólo el psicólogo sino también el historiador y el sociólogo quieren alcanzar de esta manera la comprensión de las conexiones de motivación, pero señala Husserl que todavía está por hacerse una determinación exacta del concepto de motivación que aquí está en cuestión, ya que lo ha concebido

⁴ Op.cit. p.94-95.

⁵ Op.cit. p.95, Nota2.

lugar que se constituye mediante los lugares singulares."⁹ Todo punto palpable del phantasma táctil tiene respecto de cualquier otro su distancia fija relativa. Mediante la kinestesia de distancia cada uno de estos lugares se reviste de una nueva indicación, con lo cual alcanza no sólo el lugar que le corresponde en el phantasma sino su lugar en el espacio al que pertenece el phantasma. En él se separa el espacio que coincide con "la forma del cuerpo", mediante cambios de posición determinados mediante kinestesias cambiantes, o sea que a partir del sistema de lugar fijo del espacio se separa un sistema particular. Los cambios kinestésicos posibles determinan nuevos lugares en los cuales, si se mantuviera la posición, el cuerpo táctil podría aparecer en reposo, como táctil. De la combinación a partir de cada posición alcanzable, de la locomoción en el lugar y la locomoción hacia la distancia, "resulta el sistema de posiciones locomotrices que, incluidas en la intencionalidad, producen el espacio táctil homogéneo del reposo y el movimiento de los cuerpos. El espacio total es dado como espacio de los cuerpos dados".¹⁰

En el campo visual, donde se dan los modos de aparición de las perspectivas, si bien éstas alcanzan su significado mediante la locomoción, no actualizan el lugar en el espacio que ella delinea, cosa que efectivamente tiene lugar en la aparición táctil.

Lo "espacial originario" es la presencia espacial, el modo de aparición del espacio es espacio orientado, esto explica la relatividad con que los lugares del espacio son determinables en la experiencia. El mundo espacial es dado en la forma de la presencia mundana orientada alrededor de mi cuerpo propio. Lo que no llega a la presencia efectiva es "horizonte abierto indeterminado". El espacio orientado de la presencia espacial es el núcleo a partir del que se constituye el espacio homogéneo. En cada presencia en el espacio "objetivo" está mi cuerpo propio "ahí-con", siempre como centro actualizado correspondiente a la actualización del espacio y el mundo. Como objeto cero, mi cuerpo propio es condición de posibilidad de los otros objetos. Su actuar percipiente es pertinente no sólo al experimentar natural sino al experimentar su propia existencia espacial; según su forma espacial y sus determinaciones "pertenece al espacio próximo, al fenómeno originario del espacio y a su ser originario que tiene la forma del verdadero ser". Por eso su forma es determinada como la verdadera forma que permanece constante como modo de aparición conjunto en el cambio de las kinestesias y como parte del verdadero espacio.

¿Cómo tiene lugar la constitución del movimiento como conservación de la identidad cósmica cuando, en la restitución de las antiguas kinestesias, no resulta plenificado el mismo campo espacial original?

Mi cuerpo propio es el "objeto originariamente movable". Toda cosa es en sí en la medida en que moviéndome la pongo a mi alcance, de modo que

⁹ Hua XIV, p.537.

¹⁰ Op.cit., p.538.

de un modo tan general que abarca todas las esferas de lo noético (Phansischen).⁶

"Si ha de ser descripta *in concreto*, históricamente, la comunidad de hombres en su devenir y en su dependencia de otras comunidades (pues también las objetividades sociales tienen su 'causalidad'), entonces el propósito respecto de la **comprensión** de las conexiones internas exige que se profundice tanto en la conciencia de los hombres individuales que participen, que se puedan volver a sentir exactamente sus motivaciones: que se traiga a la 'dadidad' sus concepciones, sus experiencias mentadas, sus ficciones credenciales, a través de las cuales ellas se 'determinan', se dejan conducir, atraer o rechazar. Las 'conexiones efectivas' consisten aquí en que bajo circunstancias dadas en los hombres, tales y tales otras representaciones, etc. fueron excitadas ('de modo comprensible') y por medio de esto, esta y aquella reacción fueron motivadas en ellas, las cuales determinaron el trayecto del desarrollo."⁷

"En la esfera de la propia 'humanidad' la causalidad psicofísica es algo completamente irrelevante. Las ciencias socioculturales como ciencias del espíritu, en sus peculiaridades, quieren 'explorar' precisamente el espíritu, espíritus individuales y la conexión espiritual interindividual. **El motivar intersubjetivo y el ser motivado es un sistema propio de relaciones intersubjetivas y con esto reales (realen) de los individuos reales (realen) y un sistema cerrado en sí de 'efectos' en sentido histórico y en sentido sociológico.**"⁸

El tiempo que se vincula a los efectos citados, no es el tiempo objetivo sino el tiempo inmanente a los espíritus.

6. Referencia al entorno

Las ciencias socioculturales consideran al espíritu en su relación con su entorno. Cada hombre pertenece al entorno de otro. Las cosas que para mí son entorno, son en general también cosas en el entorno del Otro. En la consideración de las relaciones como pertenecientes al entorno, vale decir, en la consideración sociológica, los hombres aparecen "como sujetos que se encuentran a sí mismos 'en' el mundo que al mismo tiempo los enfrenta y que se 'comportan' respecto del mundo, como representado por ellos, juzgando, valorando, queriendo, tomando posición o absteniéndose de una posición, como sujetos que se comportan respecto de sus cosas del mundo circundante, respecto de sus compañeros, respecto de ellos se refieren en comunicaciones, en especial en actos que les dirigen, de amor, de confianza, de aspiración, de dirigir la palabra, de ordenar, etc., entran en 'intercambio'

⁶ En Hua XIII, p.99, Husserl reemplaza „phansiologischen" por „noetischen".

⁷ Op.cit. p.95.

⁸ Op.cit. p.96.

tiene una "distancia" que determino mediante la kinestesia, su significación es relativa, tiene una referencia a mi cuerpo propio como cuerpo cero, entendido esto con una doble dirección: dista de mi cuerpo y mi cuerpo dista de la cosa. El espacio tiene el carácter de un sistema de posiciones. Las cosas reciben la determinación de su separación recíproca porque puedo moverme al lugar de las unas y de las otras, esa separación es la de mi cuerpo propio respecto de cada una. En este contexto aparecen ciertas cosas que por si mismas cambian de lugar respecto de mí, su movimiento no está condicionado a las kinestesis de mi cuerpo propio. "Con la experiencia del movimiento y de la igualdad y semejanza de modos de movimientos tiene lugar algo diferente de lo que sucede con la igualdad y la semejanza de los cuerpos según su contenido phantasmal."¹¹ En principio aquí también debe cumplirse la relativización de la posición respecto de mi cuerpo propio, de su posición y movimiento kinestésico. Sin embargo en lo visto hasta aquí lo que se constituye es "el si mismo, el óptimo que se presenta en implicación intencional mediante las perspectivas de separación". Cuando se trata del cuerpo propio no es el caso de un cuerpo en relación de separación de un tercero. En este caso se constituye, mediante mi kinestesia de distancia la determinación del sentido del movimiento como una "captación homogénea" con mis propios movimientos y tipo y magnitud de movimientos, aquellos que yo haría si me transfiriera al lugar del cuerpo que ahora se me aparece como moviéndose a partir de si mismo. Con esto llegamos al "fenómeno del par". "Mi cuerpo es un cuerpo como otro. Si doy ahora al mismo tiempo a aquel movimiento, el sentido de un movimiento propio posible del mismo modo, así la relación conmigo evocada mediante la semejanza, la coincidencia que reside en su sentido, sin más dará ocasión de vivificar esta significación."¹²

Podemos retomar lo dicho hasta aquí en los siguientes términos: si las kinestesis constituyen el espacio originario y los cuerpos en el espacio, como diversos del que se halla en el punto cero de orientación, en cuanto están cerca o lejos pero no en el mismo punto cero de orientación, cuando aparece un cuerpo, por ser igual al mío se constituye como par, como par y no como idéntico porque median entre ambos mis kinestesis de distancia. Se presenta además moviéndose por si mismo y evoca las kinestesis que yo tendría si estuviera allá. Concomitantemente se constituyen como par no sólo como cuerpos externos sino como cuerpos propios en apareamiento aperceptivo de nuestro ser cuerpos propios diferentes.

Lo que funda el apercebir algo semejante a mí, pero intrínsecamente diferente, es una forma de identificar las alteridades en general en el espacio, como aquello que palpo en el espacio próximo pero no en "mi" lugar o que veo por perspectivas, moviéndose y presentándose por perspectivas diferentes y afirmando desde mí su movimiento, en cuanto es acompañado

¹¹ Hua XV, p.542

¹² Op.cit, p.545.

con ellos, viven junto con ellos en la unidad de una vida social en acuerdo recíproco activo o reactivo o en referencia unilateral."⁹

7. La comunicación como unidad de más alto grado

En esta etapa la experiencia de la impatía es constatada por Husserl como un modo peculiar de experiencia, acerca de cuya investigación está insatisfecho. En este contexto sociológico vuelve a hacer uso de ella, para decirnos que los actos que descansan sobre la impatía, modo de experimentar al Otro, son diversos y que entre ellos son particularmente importantes, no aquellos determinados como amor, como anticipar algo en el Otro, sino aquellos que "son actos **comunicativos**, actos que se dirigen hacia el Otro, en que el Otro es consciente de ser aquel hacia quien me dirijo : en que el Otro comprende este giro y eventualmente rige su comportamiento según eso, que se volverá a dirigir otra vez en un acto de la misma clase, etc. Estos son los actos que entre persona y persona establecen una unidad de conciencia más alta y en ellos incluyen el mundo de las cosas como mundo común del juzgar, del querer, del valer. El mundo, en la medida en que tiene esta inclusión alcanza el **carácter de un mundo social**, un mundo que ha alcanzado una significación espiritual." ⁹ O sea que tales actos establecen entre persona y persona una unidad de conciencia más alta, "objetividades sociales de orden superior".

8. Aprehensión de las objetividades sociales

Las formas sociales que expresan modalidades mías y del Otro, vistas desde una ontología social y una sociología descriptiva y que nos llegan por medio de la impatía, según representaciones intuibles separables o relativamente intuibles, representaciones intuibles de Otros, cuya descripción puedo hacer o comprender. Tales podrían ser concreciones determinadas, como determinadas parejas, familias, costumbres de familias, determinadas amistades, uniones o costumbres de uniones, círculos profesionales, posiciones, etc. La comprensión puede ser en un primer momento vaga, "pero cuando los conceptos tienen un buen fundamento de intuición, las palabras están entretejidas con las disposiciones correspondientes, permiten una profundización, la posibilidad de una comprensión interna, para una precisión y una aclaración, que me trae el objeto social encontrado a la dadidad intuible, según su esencia. **Tengo entonces el 'sentido' intuitivamente realizado del concepto social correspondiente.** Entiendo en tanto lo vivo (*durchlebe*) los grupos de motivaciones 'sociales' que pertenecen a una tal objetividad social y en especial comprendo esta

⁹ Op.cit. p.98.

por la modificación de mis kinestesis, o permaneciendo fijo y ofreciendo perspectivas diferentes porque yo me muevo y traslado mi punto cero de orientación. La posición de los cuerpos en el espacio y su distinción de mí se funda en el espacio originario experimentado en mi movimiento efectivo hacia la posición "de" un cuerpo. Este desplazamiento y el subsiguiente hacia la posición de un segundo cuerpo generan la comprensión del espacio homogéneo y de la posición relativa de los cuerpos en el mismo y del espacio propio de cada cuerpo, coincidente con la forma que resulta de la síntesis de sus perspectivas.

Quiere decir esto que en todos los casos la experiencia de la identidad de un cuerpo diferente del mío se funda en la experiencia, mediante las propias kinestesis, del espacio originario. En el caso de la identificación del Otro como alter ego, como extraño, también funciona la experiencia de mi desplazamiento hacia allá, esta necesidad actual del movimiento que suprime la distancia, funda la alteridad, asumida y sintetizada con las semejanzas entre mi cuerpo y el otro por la experiencia apareante. Ella incorpora la información de su movimiento, como movimiento que evoca mis kinestesis y produce el apareamiento con el sentido de "alter ego" que afirma la simultánea identidad y alteridad respecto de mí.

Es posible establecer una gradación en la experiencia que conduce a la constitución del sentido "hombre psicofísico". Hay un apareamiento de sentido de los cuerpos y de los cuerpos propios como momentos precedentes a la constitución del Otro como gobernando su cuerpo propio. En general en la explicitación de la experiencia apareante aparece el rasgo de la evocación recíproca, que es esencial para la equiprimordialidad de los elementos del par. Cuando llegamos al citado estrato constitutivo tal evocación recíproca aparece con rasgos en los que importa detenerse: se trata de elucidar los rasgos de la "estructura de repetición"¹³.

1. La experiencia de la constitución recíproca

Un tema de particular importancia en la fenomenología de la empatía es el de la constitución recíproca. Ella concreta el argumento más claro contra la objeción al supuesto solipsismo husserliano. En las *Meditaciones Cartesianas*, encontramos una elocuente referencia: "...Si, entendiéndolo desde dentro, me sumerjo más profundamente en el horizonte de lo suyo propio, pronto caeré en la cuenta de que, así como se encuentra su cuerpo propio en el mío, del mismo modo mi cuerpo propio se encuentra en su campo de percepción y que él en general me experimenta sin más como Otro

¹³ El tema de la "estructura de repetición" ha sido detenidamente estudiado por Aguirre. Hasta donde llega mi conocimiento, él ha sido el primero en señalar en *Die Phänomenologie Husserls...* la importancia de la elucidación de esta experiencia para descalificar la objeción solipsística.

objetividad social en su función social abarcadora, mientras persigo justamente el entretrejimiento de esta conexión, lo que reconduce otra vez a las conexiones de motivaciones del querer y otras motivaciones en conexión con ellas."¹⁰ La mirada que investiga no descansa sobre las vivencias, sobre lo noético, sino sobre las objetividades noemáticas que por ese camino se constituyen.

En este enfoque la intersubjetividad es un factum a estudiar en sus manifestaciones concretas. El concepto más amplio que alude a ella es el de "sociedad", entendida como "una asociación de hombres, en primer lugar como una totalidad de hombres relacionados el uno con el otro en recíproco intercambio, que en esta referencia obran 'racionalmente' y obrando lo razonable realizan lo superior, lo mejor posible."¹¹ Esto orienta su búsqueda hacia los casos en que el intercambio en un obrar dependiente de los demás y en virtud de relaciones de voluntad, producen "efectuaciones" en la totalidad. Esto aparece como un criterio para estudiar la comunidad, las comunidades, las normas. "La comunidad humana estatal (y eclesiástica) una unidad, que se constituye por medio de **normas** y por cierto por medio de normas conscientemente vigentes, que vinculan el actuar de los hombres, circunscriben los deseos de los individuos de acuerdo a la esfera volitiva de la libertad frente a lo prohibido. Las normas valen, tienen una validez sentida."¹²

En este contexto se plantean preguntas que quedan abiertas, preguntas por el telos, que volverán en los años subsiguientes: "Estos facta del Estado con sus vigencias, se subordinan al juzgamiento 'ético', a partir de **normas éticas** absolutas (puramente ideales, a priori). La idea de la razón pura en la praxis, de la razón en el querer y en el obrar, de la razón en una praxis social. La idea de pueblo y Estado (costumbres y derecho) ordenado a partir de una fuente pura ética. ¿Cómo debe ser una comunidad humana? ¿Debe ser ella unida unitariamente? ¿Cómo debería serlo? El deber pregunta por el valor absoluto y por el valor superior posible. ¿Cuáles formas de comunidades singulares son admisibles, cuáles necesarias? ¿Cómo deben ser reguladas la familia y el matrimonio, cómo deben ser ordenadas, reguladas, etc. las uniones de seres, etc.?"¹²

¹⁰ Op.cit. Anexo XVIII, *La dadidad de objetividades sociales concretas y formaciones y la aclaración de los conceptos con ellas relacionados. Ontología social y sociología descriptiva* (1910), p.98-99.

¹¹ Op.cit. Anexo XIX, < *Comunidad y norma* > (1910), p.105.

¹² Op.cit. p. 107.

para él, tal como yo lo experimento como mi Otro".¹⁴ Tal síntesis ha sido hecha posible por la extensa elaboración de este tema llevada a cabo en los textos de 1927.

Ellos revelan en su desarrollo los múltiples aspectos que esta experiencia incluye y subrayan que la relación de este recíproco saberse Otro para el Otro funda la concepción del mundo objetivo. Se trata de un rasgo que aparece en un nivel avanzado de constitución, el del hombre psicofísico. Sin embargo si hacemos un corte en el proceso de la empatía, en el momento correspondiente al apareamiento de mi cuerpo con el del Otro aparece también la reciprocidad, a la que Husserl, por descubrir en ella su carácter pasivo, califica como imperfecta. Esto no anula su calidad de fundante en la explicitación de la empatía .

Cuando el apareamiento de los cuerpos propios es asumido en la experiencia "otro hombre" surge la certidumbre de que es tal precisamente porque afirmarlo es captar la estructura de repetición que es su subjetividad constituyente de la mía. El Otro se me aparece gobernando su cuerpo y produciendo movimientos que, para mí y para todos, tienen significado de movimientos objetivos. Como consecuencia de esta aprehensión del Otro como Otro me apercibo a mi mismo como el que los Otros aperciben con ese carácter de objetividad : mi naturaleza original alcanza la significación de naturaleza objetiva.¹⁵ Para los Otros mi vida es una unidad vinculada a un cuerpo externo, experimento el mundo como algo subjetivo y sin embargo se trata de lo mismo que ellos experimentan, este saber de los Otros del que yo sé, es el "desvío" mediante el que me experimento como hombre. "El Otro es el primer hombre, no yo".¹⁶ Esta experiencia hace posible la identificación como mundo en sí, del mundo constituido para cada uno como "mío". En la experiencia empática , en la medida en que "co-asumo" las experiencias del Otro , capto lo que ellas han constituido para sí, como "el polo idéntico", de mis propias experiencias para mí. Además respecto de los Otros supuestos, tengo la certidumbre de que debieran experimentar lo mismo.¹⁷ El sentido de los objetos sólo se alcanza en relación a la experiencia de la comunidad que no es otra que ese común saber uno del Otro.

Al estudiar pormenorizadamente el apareamiento en la experiencia del Otro ¹⁸ elucida Husserl la estructura de repetición aplicada a las apariciones sensibles. En el campo de percepción presentificado del Otro aparece mi cuerpo propio con las mismas características que su presentificación tiene en mí, vale decir que coincide con lo que yo experimento como el punto cero de orientación de mi cuerpo propio. Esta afirmación encuentra su fundamento en la solución, "la mejor solución" al

¹⁴ *MC*, p.158 y también p. 142 y sig.

¹⁵ Bosquejo ..., p. 274 y siguientes.

¹⁶ *Idem*, p.277.

¹⁷ *Idem*, p.282.

¹⁸ *Idem*, p.298.

V

GRUPOS DE TEXTOS PRESUMIBLEMENTE CORRESPONDIENTES AL PERIODO

1914 - 1915 Y 1917 y 1918

Los textos Nro.8 a 13 de este período son, junto al Texto Nro.6, los más importantes de esta primera etapa considerada. La problemática de la intersubjetividad que se desarrolla en ellos, si bien guarda continuidad, tiene una dimensión propia, que los singulariza respecto de los textos de 1910/11. La empatía de los campos de sensación en un cuerpo externo ha dejado de ser el problema central. Ahora la pregunta se formula más bien en los siguientes términos: ¿Cómo puede ser posible la versión de un fenómeno externo del cuerpo extraño al sistema del fenómeno interno?, ¿cómo puede ser interpretado un fenómeno externo como un sistema fenomenal interno, vale decir como una nueva mirada centrada sobre el mundo, un punto cero propio de orientación?

Husserl se hacía la pregunta de cómo es posible la experiencia del punto de vista ajeno, desde la convicción de que no puede empatizarse inmediatamente con ningún campo de sensaciones, a partir de un cuerpo externo fenomenal, sino que "sólo el modo de aparición de un cuerpo puede exigir la aprehensión como cuerpo propio ..."¹ Temas como la emergencia según fantasía del cuerpo propio en un fenómeno externo, la imagen del espejo, las posibilidades de duplicación del yo, donde la conciencia-fantasía juega un papel central, aparecen como temas novedosos a partir del horizonte problemático citado. En estos textos el filósofo desarrolla la idea de que la posibilidad de la experiencia del Otro sea dada antes de la experiencia real, esto implicaría en cierto sentido, el carácter apriórico del Otro.

En este conjunto de problemas aparece por primera vez un concepto nuevo de la experiencia de sí mismo, en esta oportunidad no significa simplemente autoexperiencia psicológica. Se trata en cambio de todo un mundo que es captado, en la conexión intersubjetiva, como fenómeno del mundo (aspecto del mundo); para denominarlo Husserl usó aproximadamente desde 1916 hasta comienzos de los años veinte, la expresión "esfera original", "esfera primordinal", "esfera de lo propio".²

La idea de analogía sigue teniendo gran importancia para Husserl. Por un lado aclara que el yo ajeno es puesto como análogo del "yo allá", yo allá

¹ Op.cit. p. Texto Nro.12, *Presentación principal: « Desarrollo sistemático de la problemática de la constitución del cuerpo propio extraño »* (1914 o 1915), p.329.

² Op.cit. Texto Nro.8, *« La posibilidad de la representación de un yo extraño antes de su experiencia efectiva »*, (1914 o 1915), p.250.

decir de Iso Kern, propuesta por Husserl para la experiencia impática. Se trata de un rasgo esencial de la asociación en su carácter de síntesis pasiva: la evocación recíproca. En la copresencia de un original evocante y un original evocado se cumple la asociación. Ella implica a su vez el "recuerdo" del evocante que se presenta en el evocado. "Sólo porque el recuerdo es eso, es semejante al original y se presenta la coincidencia nuevamente en la comparación como una clase de congruencia, sólo que ahora la asociación también evoca inversamente y con necesidad, y también a la inversa, en el evocante originario se asemeja su contraparte. Así sucede con toda semejanza de dadidades co-presentes".¹⁹ En el caso de los cuerpos propios la asociación se da como apareamiento: "Un par se destaca unitariamente y tiene su propia unidad precisamente como par. Es un modo subjetivo, una unidad enlazante 'subjetiva', de las cosas como percibidas, como 'apariciones': la una señala hacia la otra. ...la toma de conocimiento tiene el carácter de una repetición... unidad fenomenal en recíproca evocación..."²⁰ .

¹⁹ Idem, p. 301.

²⁰ Idem, p. 301/2.

pensable emergente en una representación por analogía que, a su vez, supone la concepción del cuerpo propio por analogía con algún cuerpo externo. Por otra parte afirma que "la 'percepción' de la vida anímica ajena tiene lugar sin más", vale decir que la aprehensión comprendiente es no mediatizada, no es necesario ningún razonamiento analógico, ninguna transposición por analogía.³ En contraposición con este sentido del concepto "analogizar", hay otro que le es contemporáneo y diferente en Husserl y que alude a una apropiada conciencia de imagen. Es necesario destacar que Husserl trata de resolver esta oposición distinguiendo entre el apereibir al Otro, oscuro, no intuible, y la ilustración clara, intuicional de esta aperepción en la que primero surge la analogía. Esta distinción está sólo insinuada en este grupo de Textos Nro.13 y sus Anexos, pero más adelante va a alcanzar mayor significación como diferencia entre "experiencia del Otro apropiada e inapropiada".⁴

En este caso la idea de analogía no arraigará respecto de la experiencia del Otro, fundándose en su teoría general en cuanto a que la forma intuible de un modo de experiencia es originaria respecto de la no intuible.⁵

A partir de la idea de analogía en la concepción de la experiencia del Otro, ciertos problemas se presentan reiteradamente, tal el de la constitución del cuerpo propio como cuerpo total espacial (en los modos fenomenales exteriores, que van adviniendo a la posibilidad de ser dados). Esquemáticamente presentada la problemática de este período se organiza alrededor de los siguientes temas:

1. Sentido de la experiencia de si mismo
2. Emergencia según fantasía del cuerpo propio en un fenómeno externo
3. Posibilidad de duplicación del yo: posibilidad de la experiencia del Otro antes de su real experiencia
4. Imagen del espejo
5. Interpretación "hombre extraño"
6. Idea de analogía en la experiencia del Otro

1. Sentido de la experiencia de si mismo

El Texto Nro.8 comienza con una analítica de la "percepción de si mismo" y de la esfera de la percepción desde el punto de vista del si mismo: "1. a) Autopercepción como percepción 'cuerpo propio'... Aparición del cuerpo propio a si mismo.

I. Aparición de si mismo de mi cuerpo propio.

³ Op.cit. p.339.

⁴ Op.cit. Texto Nro.16, p.455.

⁵ Op.cit. Anexo XLV, p.347.

C. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO COMUNIZACION SOCIAL

En los manuscritos de 1921/22, que llevan como título *El espíritu comunitario I y II*, Husserl hace fenomenología de un alto estrato de constitución intersubjetiva: se trata del ámbito del espíritu comunitario, del fenómeno social. El punto de partida es el "acto social", como "diferentes posibilidades de vinculación de las mónadas a través del enlace de sus yo-sujetos". Con detenimiento y precisión estudia también el tema de las unidades sociales de orden superior, a las que ya había dirigido su atención en *Ideas II*. Esta escueta presentación resulta una caracterización poco elocuente para textos que ponen a nuestro alcance el altísimo grado de sutileza, el finísimo espíritu con que el filósofo se interna en la fenomenología de los sentimientos y la comunicación.¹

1. El acto social y la comunicación yo-tú

El primer tema abordado por Husserl es el de la caracterización del acto social. En primer lugar lo circunscribe negativamente: no es un acto social el que se organiza a partir de una constitución impulsiva del mundo coronada por la libre deliberación, aquel que resulta de la "razón" y los "objetos de razón", "objetos técnicos" y "métodos pensados" para alcanzar fines prácticos como el logro del placer o el alejamiento del peligro. Tampoco el amor materno o el amor a los padres es ejemplo de acto social. No me alegro con ellos por algo que nos regocija, sino que me alegro porque ellos están alegres o me apena su tristeza. Interviene en esto un alegrarse por su existencia, por compartir con ellos la vida. "El amor determina el interés por la existencia ajena, el odio un interés por el daño ajeno, su aniquilamiento. Estos no son actos sociales ni actos de amor propiamente social."²

Tampoco se configura un acto social cuando hago algo con intención de que el Otro se comporte de determinada manera en función de lo hecho por mí, pero no lo hago de tal modo que tome necesariamente en cuenta lo que hago. Sólo sobreviene el acto social cuando mi acto está presidido por la voluntad de comunicación.

A través de los ejemplos que el filósofo propone está claro que, para él en este momento, la forma del discurso oral es sólo una entre las demás formas de comunicación igualmente importantes. Mi expresión para atraer el interés del Otro puede revestir en primer lugar forma gestual o bien hacer intervenir ese medio privilegiado - del que Sartre hará un tema de predilección - la mirada. Quiero atraer su atención, dar comienzo a la comunicación: lo miro. Ciertamente Husserl reconoció el valor del discurso en la configuración del mundo, pero la precisión de su señalamiento invita a concebir la posibilidad de un mundo articulado por una comunicación

¹ *Bosquejo...*, p.230 y siguientes.

² *Idem...*, p. 231.

II. Aparición de sí mismo, de sus sensaciones y de las propiedades de las sensaciones.

b) Percepción de 'mis' cuerpos externos a partir de aquí, totalidad de las apariciones externas, que pertenecen al aquí.

c) Todos los actos vinculados a mi cuerpo orgánico y a lo mío orgánico específico y respecto del mundo que se me aparece y sus apariciones y en fin, la corriente total de la conciencia. Mi yo-polo (y lo propio habitual para él).⁶

En este punto se destaca la importancia del tema del mundo y sus apariciones en el ámbito de mi autopercepción. Surgen aquí dos temas a señalar: en primer lugar el reconocimiento explícito de que es en la esfera de la autopercepción, donde aparecen los fenómenos del mundo y en segundo lugar, que es también allí donde los cuerpos externos reciben la "interpretación": "cuerpo propio extraño", "sujeto extraño". Este análisis hará manifiesto un mundo corporal intersubjetivo y en fin, que cada sujeto aparece como unidad intersubjetiva.

Al estudiar la modalidad de presentificación de nuestro cuerpo propio descubre en ella cierta peculiaridad: **"Ella no es mera presentificación como en otros cuerpos extraños, sino que lleva en sí intencionalmente el índice de esa relación"**⁷ En caso de que yo me represente mi movimiento desde A hacia B, como movimiento externamente visible, esta representación supone que previamente yo me haya pensado como observador puro, en un tercer lugar, que aparece entonces como el punto de partida desde el que yo contemplo el movimiento que, siendo el movimiento de mi cuerpo propio a partir de este lugar, aparece como externo. También supone que yo "el sujeto empírico en la autopercepción" me ponga en primer lugar y me aleje de un modo inmediatamente intuible hacia otro lugar, vale decir que se me aparezca mi desplazamiento como punto cero de orientación, en el modo peculiar de mi aparición interna, "soporte intuible de la sensorialidad". "La aparición externa es, para el yo contemplante pensado como proyectado hacia afuera, 'índice' para esta intuición apropiada, **ella gana sólo por medio de la relación con la intuición 'interna' el sentido de una presentificación de mi yo, mientras sin esa relación sería mera aparición externa de un cuerpo.**"⁸ El acento está puesto en el hecho de que mi relación originaria con mi cuerpo no es desde fuera sino desde dentro y que en la medida en que intente alcanzar una total representación externa, debo "fingir", acudir a la fantasía: me he desplazado hacia allá, así debo aparecer yo visto desde un tercer lugar. En la autopercepción mi cuerpo se manifiesta originariamente como cuerpo propio. "yo me soy dado siempre sólo como cuerpo y como cuerpo propio y como sujeto de un cuerpo propio por medio de apariciones

⁶ Op.cit. p.250.

⁷ Op.cit. p.261.

⁸ Op.cit. p.262.

exclusivamente gestual y visual, que no hubiera sido interferida por la indiscutible riqueza de la palabra. En todo caso no atraigo la atención necesariamente por la palabra, ni es la palabra el único medio de comunicación. Si mis actos de despertar su atención son adecuados, el Otro debe interpretarlos precisamente como mis medios para alentar su consideración respecto de cierto objeto a la disposición del yo-tú. Mi señalamiento provoca el interés ajeno, se capta mi propósito de "indicación" hacia la meta.

En el mismo sentido resultan comunicativas, en la situación de contacto, las expresiones como reflejos naturales orgánicos frente a acontecimientos externos, cuya presencia no había sido captada por el Otro.

Hay aún otro tipo de comunicación, que se aplica a aquella de que somos destinatarios quienes reflexionamos sobre la propia obra del filósofo: se trata de la comunicación al ausente, respectivamente por parte del ausente, al Otro en la distancia temporal. El yo y el tú no están en contacto, los separa la distancia temporal, "el Otro está ubicado en un futuro tardío", pero "manos espirituales" se alcanzan por encima de esa distancia. El que recibe el mensaje reconoce al emisor como no presente, como habiendo vivido en el pasado. Tal comunicación se da no sólo en el caso de la obra del pensamiento sino en la trascendencia de la creación estética, en todo aquello persistente que el hombre haya concebido para el Otro.

En páginas de profunda penetración describe Husserl la común voluntad práctica. No es una mera comunicación sino una comunicación que es medio para la ejecución de la acción subsiguiente por parte del Otro. Es el caso de la relación del "amo y el siervo". Comunico mi voluntad y el Otro, para evitar circunstancias dolorosas actuará como yo deseo. Así mi voluntad puede convertirse en motivo de su querer permanente. Se ha creado una relación personal persistente por medio de un hábito universalizado: yo ordeno como señor, él obedece como siervo, tiene conciencia de haberse sometido, de estar sometido y tiene conciencia de la obligatoriedad de su quehacer. El ruego también es una comunicación operante, que puede tener carácter pasajero. La comunidad de voluntad también puede ser recíproca: mi cumplimiento de tu deseo está condicionado a que tú cumplas el mío.

2. La relación yo-tú como motivante del logro de la conciencia personal.

Me finjo solipsístico: abstraigo en el estrato en que me encuentro reducido, la presencia de los Otros. Dirijo mi mirada a esa conciencia solitaria que se sabe sujeto estable de un aspirar múltiple. Ella no logra mostrarse por sí misma a sí misma como persona: sólo deviene conciencia personal de sí misma en la relación yo-tú, "en la comunidad de aspiración y de voluntad hecha posible por la comunicación".³ Se trata de explicitar el fenómeno de

³ *Bosquejo ...*, p.233.

cero. Sólo éstas son perceptivas. Y sólo puedo representarme sin contradicción, en todos los cambios y movimientos, en las apariciones cero."⁹ Soy siempre un yo empírico, el mismo sujeto desde el punto de vista de lo corporal propio y psíquico, aún cuando me mueva o me piense moviéndome o me piense transferido a cualquier lugar.

Las representaciones espaciales y de movimiento aparecen vinculadas a las posibilidades de mi cuerpo propio como cuerpo: 1) Puedo representarme exteriormente mi cuerpo propio allá, en el lugar X externo, como cualquier cuerpo; 2) **"(Ningún movimiento). Me atengo a los modos de aparición en los cuales mi cuerpo propio es necesariamente dado perceptivamente** o puede ser dado perceptivamente, en la medida en que esté bajo la condición de poder ser dado sólo como punto cero de orientación."¹⁰

Si afirmo mi posición afirmo una cierta continuidad de cambio en las apariciones cero pertinentes. Fluyen cambios kinestésicos localizados en el propio cuerpo, cambian las apariencias corporales, pero llevan consigo la referencia al punto cero de orientación. Las apariciones externas de los cuerpos se desplazan y combinan regularmente en el entorno. "Si me represento un tal curso de apariciones, parto del yo empírico dado en la 'autopercepción', y continuamente permanezco en la intuición presentificante dado como yo empírico, según lo corporal propio y la subjetividad psíquica: ambos inmediatamente intuibles a la vez"¹¹

El Texto Nro.9, titulado *< El problema de la comprensión del parecido entre el cuerpo ajeno y el propio >*, de los años 1914 o 1915, parte de la presuposición fundamental de que el cuerpo animado extraño es semejante al mío y se pregunta cómo se capta ese parecido. Para dar esta respuesta plantea una pregunta previa: *¿Cómo capto la identidad de mi cuerpo orgánico y cuerpo propio en la pluralidad de sus posibles posiciones espaciales?*¹²

El desarrollo del texto se ocupa sólo de responder a esta pregunta. Estudia detenidamente la aparición visual y táctil del cuerpo propio, sus peculiaridades. En algunas ocasiones el modo de aparición de mi cuerpo animado es parecido al de las cosas, vale decir que se presenta como mero cuerpo. Así puede aparecérseme mi mano, mi pie. En todos los casos es limitada la variabilidad de las apariciones posibles.

"Mi cuerpo propio tiene una destacada unidad en los modos de aparecer:

a) Visualmente las partes del cuerpo propio visibles y a menudo no interrelacionadas se agrupan alrededor del aquí visual, y las posibles apariciones visuales constituyen en el modo de su limitación, sin embargo, un

⁹ Op.cit. p.258.

¹⁰ Op.cit. p.259-260.

¹¹ Op.cit. p.260.

¹² Op.cit. p.270.

esta relación social originaria yo-tú, en la relación de recíproca motivación. En los actos sociales se presenta una unidad abarcadora de ambos sujetos del aspirar o del querer específico en que se da un vínculo recíproco en la conciencia actual. Ambos miembros de la reciprocidad determinan la acción y la padecen. Puede decirse que están en comunidad las personas que se hallan en la unidad de una conexión de acción espiritual.

En la comunidad no sólo cada uno se tensa en el aspirar sino que sabe objetivamente de sí mismo como el que se esfuerza. Este darse objetivo no es un dato teórico sino que pertenece a la praxis. Quiero inducir en el Otro la respuesta a mi ruego, esto me convierte a mí mismo en tema práctico según el "tener en cuenta" y el "prever"; la distancia que separa mi aspiración en el hueco del comportamiento todavía no suscitado del Otro me remite a mí mismo como sujeto objetivo de esta praxis en que estoy comprometido. El sujeto de esta carencia que quiero plenificar a partir de la acción que intento suscitar en el Otro. "En cada acción debo tener práctica temáticamente a la vista el 'camino', la meta intermedia y la meta final". En la acción recíproca de los sujetos que interviene en el logro de la conciencia personal "yo no sólo sé que él va a actuar de tal y cual manera, que él se dejará motivar por mí y no sólo que yo quiero eso ... sino que sabe también que yo tengo esta intención y asume esta voluntad como determinante de la voluntad en su voluntad."⁴

Husserl estudia las modalidades de esta comunidad de vida y aspiración y hace fenomenología del amor, el amor ético y la comunidad de gozo y de cuidados ⁵ en breves páginas que llegarán a ser referencia ineludible para toda literatura socio-filosófica.

El amor es descrito como un activo complacerse en la individualidad personal del amado, que aspira a una actualización cada vez mayor de esta alegría y del común aspirar, "en que es acogida su vida en mi vida, su aspirar en mi aspirar, en la medida en que mi aspirar, mi querer se realiza en el suyo y en su mismo actuar realizante, como el suyo en el mío."

La aspiración es una forma de la intencionalidad y obra suya estas unidades del existente adquiridas y libremente disponibles: "Si llego a vivir en comunidad de aspiración con Otro, entonces yo vivo como yo en él y él en mí". Se ha generado un ámbito de entrañamiento recíproco del yo y el tú. Esto no implica que toda comunidad sea comunidad recíproca ni toda reciprocidad lo sea de comunidad amorosa.

Husserl distingue el amor personal del amor ético, este último aparece como una forma superior del amor. A partir de la "creencia" de que en cada alma humana hay un germen, un llamado hacia el yo "verdadero" de la persona, surge en cada una, como una tarea interminable, el esfuerzo hacia su concreción. Esto produce formas comunitarias éticas con características diversas según el caso: ambos participantes pueden o no ser éticamente

⁴ *Bosquejo ...*, p.239

⁵ *Idem*, p. 234 y siguientes.

grupo conectado que siempre se vincula a que el cuerpo propio precisamente incluye en sí el 'aquí' (y no en partes del cuerpo propio cambiables).

b) Además no sólo sobreviene en general al cuerpo propio como tal, un nuevo estrato aperceptivo, sino que el cuerpo orgánico se hace por mediación indirectamente representable, por lo cual no deviene ningún otro cuerpo. Mi cuerpo propio es un cuerpo respecto del que se ordenan originariamente campos vivenciados de sensaciones y los datos de la sensación experimentan no sólo una aprehensión como representantes de la presentación del cuerpo, sino también el ordenamiento: en particular los datos táctiles experimentan inmediata **localización e indican con esto también las apariciones del cuerpo para el cuerpo propio, donde él no es palpado ni visto, señalan el cuerpo orgánico y no lo presentan**. Yo siento mi mano no vista y no tocada, se me hace representable por medio de este sentir según su aparición corporal, ella llega a la posición presentificante como estando en su lugar en la conexión orgánica, 'indicada' por medio de los grupos de sensaciones correspondientes. Así mi cuerpo propio según su corporalidad, en parte es dado por medio de **apariciones corporales** del tipo de apariciones de percepción normales corporales, **en parte dado en un modo aprehensivo por medio de modificaciones de presentificación de tales apariciones, que constituyen el existente indicado por medio del campo táctil sentido.**¹³

A continuación analiza las peculiaridades del campo táctil. Este no está diferenciado como para que sea posible ordenarlo a una correlación visual punto por punto. Pero hay un ordenamiento posible alrededor de la parte excitada, tal como el que podríamos organizar en una superficie blanca simétrica, si fantaseamos en ella una mancha y en este sentido logramos el realizamiento de una zona. Se hace manifiesto por presentificación a otro factor perceptivo dado y así todo factor que haya dejado de ser perceptivo alcanza el carácter de co-dado, en la medida en que en el cuerpo propio hay una "pertenencia conjunta existente". En cuanto al espacio objetivo, se constituye por medio de la constelación de sensaciones de situación: "detrás mío" (detrás del aquí), "atrás a la izquierda", "atrás a la derecha", como en otros casos "a mi derecha", "a mi izquierda" y así sigue constituyéndose en las múltiples perspectivas "del mismo" el espacio objetivo.¹⁴

"La percepción del cuerpo propio es una percepción de un tipo peculiar", que no procede simplemente de las vivencias actuales que vinculo a mi cuerpo orgánico, en la medida en que son posibles diversos tipos de alucinación. Lo que el cuerpo propio trae de nuevo, el nuevo estrato de apercepción, son complejas aprehensiones de datos sensibles, pero estas aprehensiones son totalmente diferentes de las de la percepción corporal. "Los datos sensibles aquí no son representantes, en los que vemos propiedades corporales, en particular 'cualidades sensibles' inmediatas, en

¹³ Op.cit. p.270-271.

¹⁴ Op.cit. p.271-272.

maduros, también puede ocurrir que sólo uno de ellos lo sea. Este planteo se reitera respecto de la multiplicidad de personas. El sí mismo verdadero se vincula en Husserl con el "buen" actuar. Como amante ético "amo y vivo voluntariamente en el alma germinal, en el sujeto germinal, creciente, deviniendo ético del Otro ...que combate, lucha, se desarrolla éticamente libre... La comunidad ética es amistad ética, comportamiento ético entre Cristo y Cristo."⁶

El amor al prójimo como disposición no es una relación comunitaria en la medida en que no se hace efectivo. El amor de Cristo se vincula a la aspiración a acceder a una comunidad amorosa cada vez mayor y en esa medida actualiza la relación. Puesto que conocemos el esfuerzo del filósofo por separar todo afán confesional de su reflexión filosófica, estas referencias críticas deben entenderse como cifra de una dimensión universalizante superior del amor.

También la fenomenología del gozo sexual⁷ recoge con minuciosa precisión los rasgos de la comunidad en la reciprocidad de la emoción. Por fin nos deslumbra con la elección de un ejemplo de actualización comunitaria, que amplía hasta lo inesperado la resonancia de esta dimensión. Se trata de la comida en común: "la alegría por la propia comida, pero también la regocijante resonancia de la alegría de la comida del Otro." No podemos evitar señalar la fineza de esta descripción en el filósofo que, cuando busca clarificar el sentido de la voluntad de comunicación, propone el del hallazgo de una manzana sobre su sombrero, dejada oportunamente por su mujer como mensaje, que él por su parte recibe, de no olvidar de comer antes de salir.⁸

La familia es el tema a analizar como comunidad temporaria, un hábito de vivir juntos y sostenerse recíprocamente, en relaciones recíprocas de actuar conjunto, con relaciones múltiples. Esto suscita el estudio de las funciones de los miembros de la comunidad familiar, que incorporan un sentimiento de "deber" respecto de sus funciones, que es a su vez explicitado. "Si me uno al Otro, asumo una función, el Otro me determina a que yo mismo me determine a asumir tal y cual cosa".⁹ Si bien la familia no tiene por y para sí ninguna función, se ordena respecto de la meta de la comunidad social. La censura es la reacción a la perturbación del acuerdo de voluntades.

El carácter personal es rasgo de un cierto tipo de comunidades. Al contrario de la comunidad de idioma que no tiene ese carácter, hay unión personal entre el poeta y su público, el actor y el suyo, el hombre de ciencia y sus pares. El investigador se vuelve espiritualmente hacia su co-investigador. En todos estos casos se hace manifiesta una unión personal, de

⁶ *Bosquejo ...*, p.236.

⁷ *Idem*, p. 237.

⁸ *Idem*, p. 231.

⁹ *Idem*, p. 238.

las que se 'presentan' al modo de 'perspectivas', color corporal, aspereza corporal, etc. Lo peculiar aquí es que yo digo de estas cosas que aparecen junto con él de modo peculiar ya como mi cuerpo: tiene superficies sensibles, tiene órganos de los sentidos, es un único órgano sensible complejo, es libremente movable; y yo siento ahí un roce, yo percibo palpando con este órgano la aspereza, veo con los ojos, etc. Y a esto corresponde: yo tengo en los diferentes lugares del cuerpo diversas sensaciones, yo tengo un campo de tacto que pertenece al cuerpo propio y en determinada localización un campo visual que corresponde a los ojos, etc."¹⁵

Sin duda la exégesis más valiosa de este texto es la que concierne a la "aparición cero" del cuerpo propio y al fantasear su desplazamiento.

"Yo puedo 'desplazarme' hacia cualquier lugar, cada uno de mis cambios de lugar significa en primer término un cambio en la aparición de las cosas, [el cambio] que tengo de otras cosas, mientras como saldo de estos cambios por lo menos el grupo de mi cuerpo propio, como grupo cero, sigue siendo el mismo, si es que mi cuerpo orgánico no ha cambiado. Pero a cada cambio de situación de mi cuerpo propio corresponde también, ya que mi cuerpo propio se constituye objetivamente como cuerpo, la posibilidad de construir de manera pensada las apariciones que tendría mi cuerpo propio desde cada lugar en que fuera visto ... cualquiera [sea el] allá en que piense, mi cuerpo propio aparece por cierto como un cuerpo. Pero este cuerpo peculiarmente articulado ... al cambiar de determinado modo tiene 'interioridad', considerado objetivamente respecto de otros cuerpos. Le pertenece una aparición cero, que sólo él en efectiva percepción autoriza, y a él pertenecen sensaciones, etc."¹⁶

Su reflexión se ordena en seis ítems:

"1. A la esencia de la percepción originaria del cuerpo propio, a la esencia de la intuición inmediata (a la que se da a si misma) del 'cuerpo propio' y sujeto empírico pertenece la aparición cero del cuerpo orgánico.

2. A la esencia de la aparición cero de 'mi cuerpo' pertenecen posibilidades múltiples predelineadas *a priori* según su forma, a través de las cuales mantiene el carácter típico aparición cero, y por cierta aparición cero, que es soporte del estrato del yo empírico. Y también éste ha de ser representado intuitivamente cambiado en determinadas formas típicas.

3. A la esencia de la aparición cero pertenecen aquellos cambios de mi entorno y en los estratos orgánicos kinestésicos, etc. que no cambian el cuerpo orgánico mismo, pero le dan una posición distinta respecto de los cuerpos del entorno, respectivamente, < por medio > de los cuerpos del entorno, sin que estos en esta medida se muevan, tomen una posición diferente respecto del cuerpo orgánico.

¹⁵ Op.cit. p.272.

¹⁶ Op.cit. p.275.

la que está ausente por su parte la formación de una asociación, de una personalidad de orden superior.

En este contexto y a partir de la experiencia empática aparece la de la simpatía. Cuando simpatizo estoy en coincidencia concordante con el Otro, a ambos se nos da un mundo circundante común, dotado de los mismos caracteres espirituales, en el que co-ponemos, co-juzgamos, co-valoramos y co-deseamos. Se trata en esta ocasión, de distinguir una experiencia de otra; es muy poco frecuente en Husserl la introducción del concepto de simpatía. Opera en general a partir de la explicitación de la experiencia empática, a pesar de que su elucidación es, para él, siempre perfectible. En la empatía y en la medida en que el mundo común es la base, el del Otro es uno de los lugares posibles para mí: se trata de cómo juzgaría yo si me transfiriera allá, cosa que efectivamente puedo hacer. En la simpatía el Otro lamenta lo que le sucede, yo no sólo lamento como lamentaría si estuviera en esa posición, sino que lamento ahora yo mismo, me da pena que al Otro le suceda tal y cual cosa. El Otro y su comportamiento activo es tema de mi valorar y de mi amar, vale decir que es el de la simpatía el domino propio del amor y el odio.

3. Unidades personales de orden superior¹⁰

El tema cuya consideración se propone a continuación, es el de los actos comunitarios, que se presentan tramados en un vasto campo de referencia. Ellos son representaciones, convicciones, valoraciones, decisiones respecto de lo que debe ser en la práctica, etc. Aquí se presenta en primer lugar el reconocimiento paradójal de que sé mía mi toma de posición pero puedo reconocerla como emanada a partir de la experiencia de Otros. Mi propia experiencia por su parte puede ser fuente de la de ellos. Tales convicciones persisten y nos sabemos en concordancia. "Hay una convicción comunitaria, una decisión comunitaria y una acción comunitaria", ellas se acompañan de conciencia de participación. Asumo las acciones de los Otros como punto de partida que considero propio, a ellos les ocurre otro tanto y no pienso necesariamente que lo que tomo como punto de partida fue en su momento punto de llegada.

¿Cómo constituimos, en esta acción comunitaria, unidades personales de orden superior? En la presencia de la intencionalidad vivenciada como propia y la de la conciencia extraña, se funda en la empatía una conexión personal. A partir de ella vivencio mi esfuerzo y mi voluntad y los suyos y también la unidad de una acción o eventualmente su infinita prolongación temporal: "la unidad de un Estado, de una religión, de un idioma, de una literatura, de un arte"¹¹ o formas sociales limitadas en que se unifican propósitos y acciones en relación a un objetivo común. Para explicitar lo que

¹⁰ *Bosquejo* ..., p.243 y siguientes.

¹¹ *Idem*, p.244.

4. Además pertenece a la esencia de la aparición cero de mi cuerpo orgánico, que pueda pensársela cambiada en una cierta 'aparición externa' (excéntrica), (desplazamiento de mi cuerpo orgánico desde aquí hacia allá). A cada posición del espacio objetivo que aparece, corresponde una posibilidad múltiple de cambios de aparición de mi entorno y cambios kinestésicos y otros de mi estrato orgánico del sentido: mi cuerpo propio, respectivamente, yo, el yo empírico, cambio mi posición en el espacio por cualquier otra posición, por estos y aquellos caminos. A cada posición del espacio objetivo pertenece además (relativamente a cada posición que yo tomo) la representación 'como se vería' < desde > cualquier otra posición, si cambiara mi lugar por el lugar escogido. Todo esto corresponde a la constitución de mi cuerpo propio como 'cuerpo objetivo, como cualquier otro cuerpo en el espacio'.

5. Si yo me pienso como la cosa orgánica física (que está aquí) en muchas otras posiciones cualesquiera del espacio, en ese caso tengo muchas representaciones, muchas apariciones presentificantes, puestas como apariciones de la misma cosa. La cosa sólo es posible en una posición: ellas se excluyen como válidas. En la medida en que yo las pienso todas como puestas igualmente, con esto he suprimido la identidad de la cosa y he puesto muchas cosas en diversos lugares. De modo semejante cuando yo pienso mi cuerpo propio (y no el simple cuerpo orgánico) trasladado a diversos lugares del espacio, respectivamente a mí, el yo corporal propio-psíquico. En primer lugar, cuando yo en intuición directa produzco las apariciones cero, que corresponden a diversas posiciones espaciales, ellas sólo son compatibles en la secuencia, si yo debo poder ser el mismo yo. Si ellas deben ser simultáneas, entonces el yo no puede ser el mismo. Yo tengo además de mí, del yo que efectúa una única efectiva autopercepción, presentificaciones de tal clase, que el otro yo se asemeja completamente a mi yo, como sería en la secuencia, si mi yo se hubiera transferido hacia allá o se fuera a transferir. Ahora yo puedo pensar mi yo cambiado de múltiples modos y ordenar a cada uno, cambiado respecto de cada lugar. El yo extraño es completamente como mi yo no modificado, sólo [que] desplazado o completamente como mi yo pensado modificado, sólo [que] desplazado.

6. Si yo me represento en diversas posiciones, esto es semejante a si yo me represento cuerpos iguales 'al mío', que son cuerpos propios, que tienen vistas a partir de mis apariciones, las que serían transferidas a la aparición cero a través de la coincidencia con mi cuerpo orgánico, las cuales están provistas de psiquismo, que sería el mío, si yo me transfiriera a otras posiciones. A cada aparición cero que yo tengo de mi cuerpo propio cuando me pienso trasladado a cualquier otra posición espacial, corresponde una aparición externa de mi cuerpo propio trasladado, tal como se vería a partir de mi posición de hecho. De modo que también a la inversa, a cada una de tales apariciones externas y a cada cuerpo representado, que tiene la misma o parecida aparición externa, corresponden modos posibles de aprehensión

constituye las unidades personales de orden superior se impone trazar el contorno de la dimensión de la persona.

Sólo puedo ser persona si tengo apercepciones persistentes y un mundo que me es ajeno, si tengo además convicciones adquiridas poniendo en juego tomas de posición propias y un querer y un valorar que son míos. Esto implica la estabilidad relativa de mi yo, que cumple actos que encarnan sus convicciones. Reconozco que me pertenecen mis acciones pasadas, efectivizadas a partir de mi horizonte de posibilidades prácticas. Mi mundo intuible, constituido pasivamente, como mi naturaleza-mundo circundante, subyace a mi mundo práctico de acción, donde la presencia del Otro hace posible para mí, mi conciencia de mi propia dimensión personal.

En la comunidad comunicativa, en la medida en que se da una comunicación comprensible, cada uno se sabe frente a muchos sujetos con un mundo circundante en común, es el nosotros en que cada uno se sabe Otro para el Otro, que es tal para él, que es para sí si mismo. En esta situación se orienta cada uno según la experiencia en común, no cada uno según la suya. Se ha desarrollado una sensibilidad común: no sólo veo con mis sentidos sino con los de los Otros. Tenemos un mundo en común constituido por esa sensibilidad comunitaria. Esto es resultado de las acciones comunicativas.

La reflexión sobre las acciones comunicativas distingue entre ellas las unilaterales y las recíprocas. El primer caso se refiere a la unidad del espíritu histórico: "Mi vida y la de Platón son una. Yo continúo su trabajo ... su esfuerzo, su querer, su conformar prosiguen en el mío."¹² En este mismo sentido se explicita la ciencia como unidad de orden superior: un trabajar conjunto en coexistencia e intercambio, muchas personas, con variadas capacidades son abarcadas por una personalidad comunitaria portadora de una capacidad. No menos vale la descripción para el arte popular.

Estamos ante esta peculiaridad de las conciencias que, a diferencia de la cosa, pueden referirse a algo en común. Una conciencia puede coincidir con otra, comprenderla, constituir en ella lo mismo que la otra constituye, esto hace posible que ambas estén simultáneamente en lo mismo. Tal cosa es posibilitada por la presentificación, ante la que Husserl vuelve a detenerse: "esa modalidad asombrosa, en que precisamente la conciencia se refleja en la conciencia y encuentra en si misma conscientemente ese reflejar y 'coincide' ella misma con la imagen reflejada y con esto tiene lo idéntico objetivo." Por este camino la conciencia personal se unifica con las otras conciencias y sobreviene la unidad de lo sobrepersonal. Hay implícito en esto una referencia temporal. Cada acto viviente evoca actos actualmente vivientes o que fueron tales. El pasado actúa siempre sobre el presente. "La temporalidad del obrar efectivo (en el futuro) es un hecho esencial, el obrar personal se relaciona a la personalidad en su continuidad de duración originariamente propia del existente, etc., presupone sin embargo la continuidad del tiempo, de los tiempos inmanentes y de la extensión del

¹² *Bosquejo ...*, p.246.

de lo psíquico, que son correspondientes a la representación 'yo en otra posición'.

La aprehensión de un cuerpo externo como cuerpo propio no es por lo tanto una aprehensión inmediata. A cada cuerpo que debe ser aprehendido como cuerpo propio, corresponde en primer lugar la forma orgánica externa, que como tal sólo es aprehensible por medio del parecido con el único cuerpo propio que es dado originariamente: mi cuerpo propio. Sólo porque yo he llevado a cabo 'la transposición de mi cuerpo propio a otras cualesquiera posiciones espaciales', tengo el ordenamiento de los modos de aparición cero de mi cuerpo propio y de los modos de aparición externos de él, la pertenencia conjunta de los modos de aparición correspondientes entre sí.

Es decir que el punto principal es éste: el 'moverme de aquí hacia allá' tiene un doble aspecto: a) mi modo de aparición cero sigue siendo modo de aparición cero; además los cambios orgánicos que pertenecen constitutivamente al 'yo me muevo' subjetivo , y correspondientemente [éste] motivan los cambios de las apariciones externas de mi entorno. Las cosas circundantes sólo cambian su orientación hacia aquí, siguen siendo lo que son, en el cambio y en el no cambio; b) mi cuerpo propio es él mismo un cuerpo siempre en el aquí. Así como mi mano como parte visible de mi cuerpo, cambia su posición externa relativa respecto del allá, así cambia todo mi cuerpo, durante dicho 'yo me muevo'. Por lo tanto el 'aquí' es estable mientras 'yo me muevo' afirma: el aquí tiene él mismo una posición espacial objetiva, puede coincidir con todo otro lugar, desde el cual yo puedo ver las mismas cosas en diversos aspectos, respectivamente , orientaciones. Con esto mi cuerpo se mueve objetivamente: él es lugar del aquí, pero movido en el espacio **¿Cómo llego yo a dar a mi cuerpo la misma posición que a otros cuerpos?** Yo nunca puedo verlo todo él movido como otros cuerpos. Los otros cambian o pueden cambiar su orientación respecto de mi aquí mientras se mueven, el mío no, etc. a) Yo puedo contemplar, palpar, etc. mi cuerpo según sus diferentes partes y encontrarlo espacialmente como cualesquiera otros cuerpos próximos. b) No 'alejarme a voluntad' de mí como a otros cuerpos (en el modo originario como a otros cuerpos) pero puedo representármelo alejado, análogamente a otros cuerpos: como si él fuera mero cuerpo. c) Si un cuerpo mantiene su orientación respecto de mí, por ejemplo, por el hecho de que yo lo sujeto o 'me muevo con él', así él pierde los modos de aparición normales del movimiento, él [los] mantiene análogamente modificados como mi cuerpo propio."¹⁷

La síntesis de lo alcanzado por Husserl respecto de la temática vista es propuesta como Anexo XXXVII, *Puntos principales « para la relación entre aparición cero (aparición interna) y aparición externa »*. Interesa en particular por la explicitación de la referencia al entorno.

"Estoy aquí sin moverme. Tengo un punto de vista fijo.

¹⁷ Op.cit. p.276 a 278.

mundo". Es esta una afirmación grávida de consecuencias para la subsiguiente explicitación del espíritu comunitario.

La unidad de cada presente personal se extiende en cada presente vivido, así también a la vida comunitaria concierne un tiempo vivido y un tiempo histórico. Hay analogía entre el tiempo personal y el comunitario, hay magnitudes de edad, hay envejecimiento y lo que envejece no es la vida sino el viviente.

El tiempo se orienta desde el ahora siempre nuevo del sujeto personal aislado, que tiene ante sí su vida como forma temporal fluyente. El pasado es realidad terminada y el presente realidad en el modo del existente originario. El futuro es realidad esperada a hacer efectiva en el presente. Este tiempo de la vida se hace difuso a medida que retrocedemos hacia el pasado, cada vez más lejano. Es la narración de Otros, no la propia intuición lo que da sentido al concepto de nuestro nacimiento. Otro tanto es aplicable al tiempo histórico de la vida de la comunidad.

La subjetividad comunitaria - dice Husserl - "es una subjetividad con múltiples cabezas, la de "nosotros los hombres". Cada ego no sólo tiene conciencia de sí sino de los Otros con quienes se vincula en una conexión consciente universal. Se trata de una comunidad de vida, orientada a partir de cada ego, para quien un horizonte indeterminado presenta una pluralidad de otros, con mayor o menor precisión según penetre o no efectivamente en ellos. Comunidad de vida que cada uno sigue construyendo en un intercambio que progresa, incorporando imperfectamente una tradición¹³. Otra vez el tema de la tradición nos devuelve a la zona difusa de horizonte interpersonal. No sólo recojo mi tradición, familiar, social, histórica, sino que me prolongo en cada uno de aquellos con quienes interactúo, con su horizonte tradicional, que a su vez se multiplica en otros horizontes, tantos como sean sus experiencias intersubjetivas, de todo tipo, sostenidas, convivientes.

Estas "unidades de duración multicéfalas", unidad de duración de personas entrelazadas comunitariamente, tiene de sí un saber duradero, el saber de sí misma de la comunidad. Su correlato es una vida persistente sobrepersonal, a través de la que pasa el recuerdo comunitario: "la tradición histórica". "El tiempo visto desde dentro es la forma de la génesis intencional. Es entonces la idea de esta génesis como génesis comunitaria, génesis de las producciones comunitarias, génesis pasiva de formas comunitarias, trabajos comunitarios, etc., que se constituyen en la comunidad como comunidad, en su vida comunitaria, en sus actos y afectos comunitarios."¹⁴ En este texto es necesario destacar la consideración metódica incorporada: la fenomenología

¹³ *Bosquejo ...*, p.250/1, también éste es el caso de textos breves y ejemplares, que con la fenomenología de la "encarnación" de la tradición, suprimen en ella todo carácter abstracto.

¹⁴ *Idem*, p. 249/50.

1) Puedo pensar mi cuerpo orgánico en cada punto de mi entorno (en relación con este punto de vista fijo), puedo hacerme representables las apariciones externas de él, como 'se vería desde aquí'.

2) Yo pienso que cambio mi punto de vista por otro cualquiera, si yo me moviera hacia allá, entonces tendría en todas partes, de mi cuerpo propio (y lo mismo en el movimiento) las mismas apariciones cero, con cambios similares, que allí son posibles a título de yo muevo sólo mi mano, mi cabeza, etc. sin cambiar mi posición en el espacio.

En estos cambios de punto de vista se cambia constantemente el fenómeno conjunto que tengo del entorno de las cosas; mientras mi cuerpo propio en lo esencial aparece en apariciones no cambiadas, las cosas externas aparecen continuamente en variadas apariciones externas.

3) Por lo tanto a cada punto del espacio pertenece, mientras yo pienso en mí en aquí fijo, una determinada aparición externa de mi cuerpo propio por vez, que empero nunca puedo realizar, que nunca puede ser perceptible para mí. Al mismo tiempo sin embargo una determinada aparición cero con el sistema correspondiente de apariciones del mundo circundante: un determinado fenómeno del mundo (incluido el cuerpo propio), es realizable que yo efectivamente podría haberme movido hacia allá. Ambas cosas están en conexión.

4) Con la autoaparición perceptiva de mi cuerpo propio (aparición cero), como yo la tengo aquí y ahora, se aúna un estrato perceptivo más alto, el específicamente orgánico. Yo me soy dado como sujeto empírico, mi cuerpo me es dado como mi cuerpo propio, como sensible, libremente movable, etc. Me soy dado como el que siente, tiene sentimientos, desea, quiere y esto en relación al cuerpo que aparece en la aparición cero y como dependiente de él, por medio de él entonces también dependiente del mundo que aparece como externo, etc.

5) Aparición cero de mi cuerpo quiere decir, él rodea el punto cero de orientación. Aparición externa de un cuerpo < afirma > que él se halla totalmente fuera del punto cero y que está en relación con él orientado de manera determinada. Cada cuerpo puede por principio ser pensado como estando alrededor del punto cero, vale decir en una aparición cero.

Si el cuerpo es hueco y más grande que mi cuerpo propio fáctico, como un vagón o una casa, etc., entonces efectivamente puede transformarse la aparición externa del cuerpo en una aparición interna: yo veo en primer lugar 'de afuera' el vagón, después subo a él y él me rodea. Si yo tomo un sistema corporal completo fuera de mi cuerpo propio, entonces puedo pensarlo transformado en un sistema cero en el sentido de que yo me muevo entre esos cuerpos, me ubico, de modo que me rodean por todos lados. Así me rodea continuamente el mundo: yo estoy en él, él se me aparece en una aparición cero, y por cierto de tal modo que mi cuerpo propio en su aparición cero es el miembro central de la aparición del mundo. El mundo todo no puede ser nunca una aparición externa, en la medida en que la transformación en una aparición externa de lo que aparece como mundo

de lo social ha descubierto la génesis pasiva como fuente de las formas comunitarias.

Husserl ve con mucha claridad en algunos casos, lo que constituye la vida comunitaria, la de una pareja por ejemplo. En tanto no encuentra con facilidad lo que unifique comunitariamente la comunidad europea con la patagónica. El hecho de compartir un destino, creencias, concreta una convivencia y una comprensión en la unidad de una vida comunitaria que dura. Así considerada la cuestión parece conducir inexorablemente al aislamiento comunitario. Sin embargo están dadas las condiciones para que suceda lo contrario. Porque cada pueblo puede representarse a si mismo, puede también representarse a los otros en la forma del alter y construir de este modo comunidades de orden superior que los abarquen.¹⁵

A partir de lo visto hasta aquí el fenómeno social ha dejado de ser una entelequia para encarnarse en todas las modalidades y los estratos de manifestación de las personas. Aparece así la unidad orgánica de una humanidad donde nacen hombres nuevos y otros mueren. No hay acción personal aislada, en la medida en que en la empatía es el uno para el Otro en un horizonte de vida común. En este contexto de acción social efectiva se concreta la vida humana en forma de cultura y su historia es historia de la humanidad.

¹⁵ Es A. Diemer quien ha llevado adelante su meditación a partir de esta vertiente "cosmopolita" del pensamiento de Husserl.

que efectivamente aparece, crea una nueva aparición interna." Y agrega en una nota a pie de página: "Si el mundo fuera consiste sólo en un cuerpo, entonces sin embargo el mundo todo consiste en ese cuerpo más mi cuerpo propio, etc. pero -"¹⁸

6) (Ya bajo 3.) En la medida en que puedo pensar mi cuerpo propio en orientación externa frente al aquí, puedo hacerme representables las correspondientes apariciones externas, como se vería desde aquí mi cuerpo si él estuviera allá (a una con los objetos restantes que veo ya desde aquí) , asimismo puedo bien representarme cómo se vería el cuerpo mío existente aquí desde allá. A la realidad, al ser efectivo de mi cuerpo no sólo corresponde la aparición perceptiva cero que tengo ahora de él, así como a la realidad de los cuerpos percibidos, de otro modo, que hacen con él una unidad de una realidad, pertenecen las percepciones vivenciadas. Pertenece también a su realidad la posibilidad de sus apariciones y por cierto apariciones externas, consideradas desde aquí y consideradas así a partir de cada lugar.

7) Si pienso mi cuerpo orgánico movido hacia la pared - como otro cuerpo - en aparición externa , entonces el sistema de las apariciones restantes de mi entorno permanece no cambiado. En cambio si yo pienso 'me moví hacia allá' entonces permanece mi cuerpo en el modo de aparición cero, pero cambian todas las apariciones externas de mi habitación, de las cosas de mi entorno. Lo que tiene un orden es en primer lugar la aparición externa de toda la pared, de toda la habitación, de todas las cosas que allí aparecen - todas a una vistas desde aquí, en segundo lugar la aparición cero de mi cuerpo propio con la referida aparición de la habitación, como 'yo' la hubiera tenido desde allá. Lo mismo en el continuo pasar. Aquí y ahora veo la habitación y me veo a mí, veo mi cuerpo realmente en la aparición cero. En el movimiento yo veo continuamente mi cuerpo propio de este modo y tengo un continuo desplazamiento de imagen de la habitación hasta que llego aquí. En segundo lugar idealmente yo permanezco aquí y dejo solamente salir mi cuerpo y exteriormente ir hacia allá. O tomo un tercer punto de vista cualquiera sea y me pienso como se vería mi cuerpo propio desde allá y como se vería el ir hacia la pared, por lo cual pertenece al tercer punto de vista una imagen de aparición fija de toda la habitación, que permanece no cambiada, dejando de lado los movimientos de los ojos, etc. Podemos entonces establecer para 'aparición'... aspecto."¹⁹

El Anexo XXXIX estudia el tacto, el movimiento y su relación. Fue elaborado alrededor de 1916. Las experiencias táctiles constituyen sistemas, el sistema de la mano que toca, el sistema de cualquier otro miembro. También el movimiento del cuerpo propio todo, constituye sistemas como en el caso del andar. La experiencia de la mano se configura en el movimiento,

¹⁸ Op.cit. p.280, Nota 1.

¹⁹ Op.cit. p.279 a 281.

D. HACIA EL FACTUM ABSOLUTO

1. Fenomenología estática y genética

A esta altura de nuestro análisis es oportuno hacer referencia al entrelazamiento temático y metódico que exhibe la unidad del pensamiento de Husserl. Esta afirmación concierne a la consideración del punto de vista estático y el genético, no como opuestos ni independientes sino como complementarios.¹

Las características de la fenomenología estática y la fenomenología genética a que aludimos más arriba² permiten comprender su relación como recíprocamente complementaria. Apoyamos nuestra afirmación con lo expresado por I.Yamaguchi a este respecto: "La fenomenología estática muestra la unidad estructural de las constituciones y el resultado de este análisis se considera reconstructivamente, en la pregunta por el desarrollo, por el devenir, entonces por este medio se hace visible a menudo, un estrato de motivación oculto, todavía no aclarado, y este nuevo ámbito es introducido (eingebracht) otra vez en el análisis estático y así siguiendo. Desde la visión de este ahondamiento zigzagueante se puede abarcar con una mirada unificante todo el despliegue de la investigación de la síntesis pasiva después de los años veinte."³

La introducción del método genético y su empleo complementario con el estático enriquece la problemática de la teoría de la intersubjetividad, y concomitantemente, la de la filosofía trascendental.

En última instancia descubre que es necesario asumir la dimensión histórica de la vida, manteniéndose siempre en el plano de una filosofía de la vida trascendental.

¿Cómo llegamos a constituir lo que describimos estáticamente? Esta pregunta es la pregunta retrospectiva. En el intento de dar respuesta en cada nivel, el planteo ahonda y hace manifiestos los diversos estratos. Pero no se trata de una apertura insondable a la manera de un regreso infinito. Estamos ubicados en el plano de la fenomenología trascendental, el análisis genético encuentra el "límite filosófico" más allá del cual la aplicación de la reducción deja de tener sentido. Asistimos a "nuestro nacimiento trascendental".

La pregunta por la génesis de la primordialidad, de lo propio de la mónada, o sea, la pregunta por su individuación, apunta hacia la génesis de las capacidades disposicionales que resultan de las operaciones yoicas, al yo como sustrato de habitualidades. El yo es algo más que el polo fijo en el

¹ Véase I.Yamaguchi, Op.cit, p.11 y siguientes

² *Bosquejo...*, p.14.

³ Yamaguchi, Op.cit.p.14.

en el palpar o no, en el "yo me muevo". La mano que toca encuentra la otra mano y todo el cuerpo propio de la misma manera que encuentra las cosas no sensibles. Se reiteran los cursos táctiles kinestésicamente motivados y constituyen la misma cosa que está quieta. Cursos modificados próximos al modo caracterizante constituyen una cosa que se mueve a sí misma. Mi miembro orgánico tiene la propiedad de poder ser movido como una cosa y de aparecer moviéndose en el palpar y también en el sentido de "yo muevo" la mano. Mi caminar tiene la significación del movimiento de mis pies y de otras partes de mi cuerpo. Mi cuerpo propio no aparece como una cosa que se mueve en el espacio objetivo. El sistema kinestésico de la mano que toca constituye un sistema direccional. "Yo relaciono el delante con mi propio cuerpo, lo mismo que el detrás de mi propio cuerpo, debajo: dirección de los pies en el estar parado y superficie del piso, etc. Camino ahora x pasos adelante, estiro la mano hacia adelante y encuentro otra vez un sistema de cosas; y así siempre nuevas. Ellas 'están quietas'. Yo 'me doy vuelta' y «encuentro» otra vez las cosas de antes en su orden, después de cada paso tengo un sistema de cosas y cada 'si yo no me muevo' tiene respecto de mi cuerpo propio la misma posición relativa. Mi cuerpo propio es destacado. Siempre está junto a él la cosa percibida y siempre la cosa 'alejada de él x pasos' está alejada relativamente de él x pasos, referida a él por una posibilidad de movimiento ideal. El cuerpo propio es centro de orientación.

¿Cómo llega a ser el cuerpo propio 'cosa movida'?

En primer lugar yo experimento el movimiento relativamente al cuerpo propio quieto. La mano puede tocar 'moviéndose', en libertad kinestésica, pero puede también palpar pasivamente, sin 'moverse'. La cosa es movida y roza la mano continuamente.

La mano puede también ir-con y sin cambio de aparición experimentar movimiento o por lentificación, etc. Todo esto es completamente análogo en el ámbito de la óptica.

¿Cómo llega a ser el cuerpo propio táctil [tanto] una cosa como otra? y así también ¿cómo llega el andar a un movimiento objetivo?

En el caso de cada miembro único está claro. Ahí se da la 'coincidencia' de ambos movimientos. **¿No juega allí el rol determinante la superficie del piso, el cuerpo del piso?** En el andar me muevo subjetivamente, pero cambio también mi posición respecto de él, que reposa tal como yo experimento palpando (también palpando con los pies). El andar es movimiento de mis pies no sólo respecto al resto del cuerpo propio, sino respecto del piso y movimiento de todo mi cuerpo propio respecto de ese piso.²⁰

En el cambio de posición, en el tocar, mi cuerpo propio está "aquí conmigo", me es dado simultáneamente. La tierra sobre la que estoy parado o la silla sobre la que me siento se dan como un cuerpo. El órgano central del

²⁰ Op.cit. p.283-284.

fluir de las vivencias. La pregunta retrospectiva nos conduce a "la autotemporalización trascendental del ego en el pre-presente permanente y primigenio" ⁴, alcanza un "fluir sin yo", manifiesto en una protointencionalidad impulsiva. "...Y la conciencia de objetos que así se constituye tiene que implicar una conciencia de horizonte en razón de que cualquier objeto que se esboza supone un trasfondo indiferenciado anterior a las identificaciones. Esta base se ha de asociar con la noción de un 'protohorizonte' cuyo análisis conduce - en un nuevo grado de profundización del presente viviente - a la resolución del fluir primigenio supuesto por el yo de los actos en una capa radicalmente pre-egológica que se manifiesta en una intencionalidad instintiva."⁵

2. La protointencionalidad impulsiva

El camino retrospectivo hacia "el trascendental último" pone ante la mirada fenomenológica el yo primigenio, con caracteres que deben comprenderse desde "el más profundo" estrato enfocado. El yo primigenio es trascendental en un sentido que no es el atribuido a los actos yoicos constituyentes del mundo sino que lo precede y hasta podemos afirmar que es su condición de posibilidad. **"Este ego es único en el sentido absoluto de que no admite ninguna diversificación que tenga sentido, expresado con una mayor precisión, la excluye como carente de sentido."** Comprender el significado de esta proposición es instalarse en ese nivel último donde sólo "equivocamente" se puede hablar de ego, puesto que todavía no ha tenido lugar la diferenciación explícita yo-Otro. Dar cuenta del sentido en que este "ego" es único es explicitar también lo que Husserl afirma cuando dice: "Llevo a todos los Otros en mí como presentados en sí mismos y a presentarse y como llevándome en sí, <ellos> a mí del mismo modo".⁶ Un ser único que no excluye el ser único de los otros yo, es la total implicación recíproca en el punto de partida. Esta nos lleva a rozar un tema de gran importancia, que aquí no hacemos más que indicar: la convergencia vivida supone un co-presente vivido.⁷ Husserl reconoce que la novedad del descubrimiento del doble sentido de "presente", presente constituido y

⁴ Hua XV, p.617. Véase en R.Walton, *Genesis y anticipación en el horizonte temporal*, una elucidación profunda y concisa de lo implicado en el "absoluto y primigenio pre-ser", p. 44 y siguientes.

⁵ R.Walton, *idem*, p.48.

⁶ Ms C 3, p.44a-45b, citado por I.Kern, Hua XV, p.XLIX. También *Bosquejo...*, p.252.

⁷ *Bosquejo ...*, p.252. Ver en K.Held, *Lebendige Gegenwart y Die Phänomenologie der Zeit nach Husserl*, el estado actual de la discusión acerca del tiempo en Husserl.

tocar son mis manos. Cada miembro tiene su posición cero (kinestésica) y su sistema kinestésico. La posición privilegiada de las manos no es vertical, la de las manos que cuelgan, sino la posición horizontal y el sistema de los datos kinestésicos correspondientes. Mi cuerpo es objeto para mí por medio del tacto, en particular por el tocar manual.

Cuando el entorno está quieto y yo me muevo, tengo cuerpos nuevos que son entorno para mi cuerpo propio, tengo inmediatamente mi cuerpo propio en el tocarse a si mismo y tengo distanciamiento de los cuerpos del entorno de partes del cuerpo propio que permanecen fijas, ellas construyen permanentemente un sistema de distancias. Volver a la antigua posición da por resultado la vuelta de los antiguos objetos del entorno.

Para terminar hace Husserl una descripción comparada del comportamiento táctil y visual: "¿A qué responden las diversas perspectivas? Según la posición de mis dedos, superficie de la mano, etc. en el palpar yo tengo diversas 'vistas' de los mismos cuerpos respecto de la misma propiedad táctil ...

Las primeras vistas corresponden a los cambios óculo-motrices en la esfera óptica. Por el contrario el sentido del tacto tiene la peculiaridad de que no es un sentido de distancia, que entonces el cambio de posición sólo obtiene las vistas en su sistema, mientras los objetos son alcanzables para el tacto, y el cambio de posición no cambia en general esencialmente estas vistas, sino en el todo las relaciones kinestésicas. Falta el empequeñecer-se y el agrandar-se, la 'profundidad', la distancia, es determinada pura kinestésicamente. Para esto sólo pueden ingresar los sentidos de distancia ajenos a lo óptico, que ofrecen lo análogo, pero que no cambian las propiedades del tacto en si mismas (el phantasma-táctil). A considerar: el sistema kinestésico del ámbito visual y táctil es parcialmente el mismo con la misma función. Movimientos de cabeza, movimientos de posición corporal, relativamente y andando tienen por ambas partes una función kinestésica motivante. Al contrario: los movimientos de los ojos - movimientos de las manos son en ambos casos destacados."²¹

El Texto Nro.10, *Estudio sobre presentificación intuitiva, recuerdos, fantasías, presentificación de imágenes, con especial consideración de la pregunta por el yo en ello presentificado y la posibilidad de representarse yo-plurales*, fue escrito alrededor de 1914 y 1915. Además de los temas que mienta su título aporta datos acerca del tema de la duración, que aplica tanto al cuerpo propio como al yo. El yo en la fantasía es aquí consciente fantaseadamente para el yo actual, no es presentificado como copia sino reproductivamente. Si se trata de un recuerdo, entonces es el yo-recuerdo el mismo yo-actual, que en la secuencia del recuerdo se estira hacia atrás como habiendo sido continuadamente en el tiempo. El cuerpo propio es continuamente una cosa

²¹ Op.cit. p.285.

subjetividad constituyente como vitalidad intersubjetiva "protofontanal", no ha alcanzado todavía la terminología adecuada correspondiente⁸. "Antes' del mundo se encuentra la constitución del mundo, se encuentra una autotemporalización en el pre-tiempo y se encuentra la temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo."⁹

El tiempo comunitario se basa en el aspecto "natural" de la subjetividad: compartimos el mundo con aquellos con quienes vivimos conjuntamente en el presente de lo que nos es sensiblemente presente. "*El tiempo en común no es en primer lugar producto de operaciones objetivantes de apercepción sino que [está] ya predelineado en el subsuelo pasivo de la subjetividad. Sólo hay para nosotros tiempo comunitario porque compartimos con los Otros este subsuelo pasivo, porque no es sólo propio de cada individuo sino que pasa a través de todos. Es el tiempo del mundo de la vida en común y por eso tiempo intersubjetivo...*"¹⁰ En el presente viviente se enlaza el "ser-con de los Otros" en una "comunidad arcónica"¹¹. Este es sin duda el fundamento de la "armonía preestablecida" que se enuncia en la monadología husserliana, que a su vez se explicita en el desvelamiento de la protointencionalidad impulsiva.

2. a) El carácter trascendental de la intencionalidad impulsiva

Cuando Husserl en un texto de 1922, reflexiona acerca de la monadología absoluta como ampliación de la egología trascendental y hace referencia a "las condiciones de posibilidad para el desarrollo más alto de una historia personal"¹² está preguntando por la legalidad propia del desarrollo de las mónadas y apuntando a una suerte de impatía funcionante, pasiva, anónimamente, a la que hemos aludido desde el punto de vista de la temporalidad intersubjetiva. La pregunta se plantea con precisión en 1924: "¿Cómo deben concebirse los instintos originarios en su interioridad y propiedad fenomenológica?"¹³ En el texto citado de 1927, toma posición respecto de esta problemática diciendo que la pasividad, la vida impulsiva instintiva, puede establecer el nexo intersubjetivo. Allí se analiza la comunidad sexual, como la vida instintiva sexual, la cual descubre su esencial intersubjetividad en su satisfacción. La mira trascendental de Husserl no cambia: "también esta pasividad pertenece al marco de la

⁸ Ms C 3, citado por I.Kern, *Hua XV*, p.L1

⁹ *Hua XV*, p.597.

¹⁰ Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Factum des absoluten Seins"*, p. 51, en *Faktizität und Individuation*.

¹¹ *Hua XV*, p.670.

¹² *Hua XIV*, p.272.

¹³ *Hua XIV*, p.333

que dura, los campos de sentido son continuamente llenados variablemente por medio de los datos de los sentidos que se presentan, etc. Así como coinciden apariciones separadas temporalmente en la conciencia de lo mismo que aparece ahora y antes, así se identifica junto con eso también el sujeto empírico de las apariciones, llegan a la coincidencia las apariciones del cuerpo propio, los campos sensoriales relacionados al cuerpo propio, apariciones, etc."²²

En cuanto a la fantasía, ella no es pensable sin el yo actual que fantasea. "Así siempre es constituida una realidad (si bien no precisamente esta realidad natural), un yo real y, por así decir, mirando dentro del mundo de fantasía, sin ninguna mezcla de posición de realidad ... El sujeto que pertenece y necesariamente pertenece al mundo de fantasía al que se le aparece, es un yo de ficción."²³ En el mismo texto nos ofrece más adelante la descripción de lo dado originariamente. "Originariamente dado es el sí mismo, el yo y todo lo que 'pertenece' al yo como mi cuerpo propio, mis campos de sentido, mis movimientos, mis apariciones, etc. Originariamente dado es el aquí y el ahora, el único aquí y ahora originario. Originariamente dado es mi ahora mismo, mi seguir durando, mi horizonte de futuro y mi horizonte de pasado. En el recuerdo de mi mismo me es 'vuelto a dar' en un modo originario, mi pasado como de nuevo presentificado, y es dado como una modificación de una percepción de sí mismo, como renovada presentificación de un ahora con sus horizontes y todo lo que constituye originariamente una percepción de sí mismo es vuelto a dar aquí, en modificación reproductiva, en modo posicional. Las apariciones son apariciones de recuerdo, el ahora es un ahora de recuerdo en relación al fluyente ahora actual, caracterizado como sido antes y así sucesivamente.

En la ficción, aceptemos en una pura ficción sin mezcla de posiciones de realidad, todo esto es cualitativamente modificado: pero el carácter es, según la restante esencia, el mismo. Si la modificación cualitativa se cambiara en posición no modificada, tendría yo el contenido de un sí mismo efectivo, del yo efectivo y de aquello que es lo suyo. Cada dadidad inmediata intuitiva es dadidad de algo para un yo, él mismo es otra vez intuitivamente ponible. El yo puedo poner todo y cada uno y lo que siempre quiera poner, es dado al sí mismo tal que él lo puede poner; lo que siempre pone es lo dado en un como, intuitivamente dado, pensado, etc., y lo dado en el como es un **mío**, es lo que es como **lo propio** para el yo, como lo subjetivo suyo.

Pero el punto de partida debo tomarlo de lo absolutamente dado, del yo que expreso precisamente cuando digo yo. Encuentro campos de sentido, apariciones, etc. Las encuentro como mías y me encuentro como sujeto de ellas y como sujeto de 'mi' cuerpo propio. Y cada posición inmediata que llevo a cabo como recuerdo o espera es implícita posición de duración de mi mismo. Todo lo que intuyo es mi intuido, todo lo que pienso es mi pensado y

²² Op.cit. p.303.

²³ Op.cit. p. 303-304.

subjetividad pura y como tal ha de investigarse en la reducción fenomenológica."¹⁴

Para no tergiversar la comprensión de este "nuevo" ámbito señalado por Husserl es necesario separar toda interpretación "natural", de este sentido trascendental de lo instintivo: "Naturalmente este concepto psicológico de instinto (el protoimpulso y los nuevos impulsos surgidos en un grado más alto), que debe ser innato en una psique única y en el enlace psíquico - es una configuración constituida y pertenece al mundo constituido. Frente a esto la investigación trascendental conduce a problemas de una génesis trascendental, a la que pertenecen los instintos trascendentales, como concepto fundamental de la teleología trascendental."

En el mismo sentido se expresa Husserl, poniendo de relieve el momento trascendental en oportunidad de hacer alusión a la relación madre-niño, desarrollada como una descripción "biofísica" con carácter genético: la madre fue niña, comprende el ser niño desde su propio pasado, etc. Así planteado no estamos todavía en el contexto trascendental; el giro hacia ese ámbito se anuncia con claridad: "Pero si me digo ahora ...que también mi ser humano allí incluido, con todos los estadios del desarrollo infantil es una constitución mía aperceptiva ... eso me obliga a la actitud y el método trascendental".¹⁵ La experiencia madre-niño es una experiencia real biofísica pero debe ser trasladada al plano trascendental constitutivo.

2. b) La "primera empatía"

A partir del momento en que se señala el nexo intersubjetivo impulsivo, el concepto de empatía designa la experiencia en un estrato más "profundo"¹⁶ que el explicitado en la *V Meditación Cartesiana*, por ejemplo. En este sentido afirma Husserl: "En la esfera primordial tenemos empatía, pero puesta fuera de funcionamiento y aun anónima".¹⁷ ¿Cómo describirla? ¿Cómo comprender el impulso que hace solidarios a los egos "únicos"?

"Mi nacimiento trascendental. -dice el filósofo - Los instintos innatos, los instintos que van despertando (wach werdenden) en el fluir de la temporalización pasiva, la sin-yo, «la temporalización» que constituye la base primitiva. Ellos llegan a ser descritos según 'la serie después de despierto', esto quiere decir, de las unidades que se constituyen en la base originaria

¹⁴ Hua XIV, p.405, *Bosquejo ...*, p.271/2.

¹⁵ Hua XV, Texto Nro 33, p. 583. *Bosquejo ...*, p.336.

¹⁶ Para caracterizar este ámbito de lo impulsivo trascendental tomamos en consideración textos de los manuscritos inéditos transcritos por Yamaguchi en su prolija investigación (Op.cit.).

¹⁷ Ms. C 16 IV, p.28(1932) citado por Yamaguchi, Op.cit., p.103

así como se presenta intuitivamente esta cosa, este objetivable en el como de sus modos de dadidad es mío, pertenece al campo de mi subjetividad, y lo mismo para lo pensado, lo valorado, lo querido como tal. De un otro yo y de la posibilidad de un tal todavía no sé nada."²⁴

La referencia hecha al recuerdo permite a Husserl más adelante describir la estructura temporal del yo, su unidad. Precisamente la unidad del yo se muestra como temporalmente constituida. El recuerdo orienta hacia el continuo fluir de la conciencia. "Lo que entra en la unidad de una conciencia fluyente es el campo del mismo yo, que dirigiéndose hacia aquí y hacia allá se sabe como el mismo, puede identificarse continuamente, así también en la rememoración, la que sin embargo remite a una corriente continua con identificación continua posible. Todo 'acto' tiene su forma *cogito* y en cierto modo 'su' yo. Pero estos son 'puntos' en el continuo ser-yo, puntos temporales, puntos de duración."²⁵

2. Emergencia según fantasía del cuerpo propio en un fenómeno externo

Parecería que Husserl ubica la experiencia del Otro en el ámbito de lo a priori en la medida en que afirma que "para lograr la **posibilidad** de la experiencia de la aparición externa de un yo extraño, manifiestamente no necesito de la experiencia efectiva del mismo."²⁶ En rigor lo que hace no es separar experiencia empírica y experiencia a priori del Otro sino que su análisis se mantiene en el contexto del yo empírico en tanto considera las posibilidades de variación que ofrece la constitución del yo empírico. Recorro los modos de aparecer que son constitutivos de la identidad del objeto, me pienso transferido y pienso mi aparición corporal convertida en aparición externa.

"En la consideración puramente objetiva se hace presente que las posibilidades de apariciones externas y en general apariciones de cuerpos, no están vinculadas a las apariciones efectivas en las que eran dados tales cuerpos como realmente intuibles (perceptiva o imaginariamente), más bien **hay en el modo de apercepción de los cuerpos esencialmente una consecuencia interna, que incluye legalmente la infinitud de las multiplicidades. Y a esas multiplicidades pertenece para cada cuerpo, el modo de aparición que se llama 'externa', fuera del punto cero y el modo de aparición cero.**"²⁷ El punto cero de aparición y el modo de aparición externa se excluyen en primera instancia

²⁴ Op.cit. p.306-307.

²⁵ Op.cit. Texto Nro.11, *¿Es la impatía analogización? « Impatía como presentificación que pone sin identificación del yo », Agosto de 1914 o de 1915, p.319.*

²⁶ Op.cit. p.253

²⁷ Op.cit. p.256.

parten afecciones hacia el yo polo."¹⁸ Con estas palabras estamos instalados en el núcleo de la problemática. Ocurre que en la historia de la conciencia sin-yo hay acontecimientos que apuntan a un momento: nazco a lo trascendental y esto de la manera más primaria, ajena a lo reflexivo, a lo discursivo sin embargo no por eso ajena al sentido, por el contrario, tal vez sea lícito decir que mi nacimiento trascendental concierne a la protohistoria del sentido, en el sin-yo anterior a toda diferenciación. ¿Cómo se describen estos acontecimientos?

El análisis genético conduce a Husserl a la intencionalidad impulsiva entendida como protoasociación. El análisis constitucional de la primera muestra su entretrejimiento funcional con ésta última y se hace manifiesta una estructura estratificada de ambas funciones. La intencionalidad impulsiva es caracterizada por Husserl como "principio de la 'asociación' de las afecciones" o "protoafección". Tal afección del impulso no tiene desde el principio un objetivo, una dirección determinada, tal vez pudiera hablarse de objetivo oculto, apenas sospechado, del estadio originario del impulso innato. El mismo alcanza poco a poco su capacidad sintética o sea su efectiva especificación. Y al llegar gradualmente los componentes de su estructura a los campos de percepción, las kinestesis y la sensación conjunta de tener sensibilidad. Dice Husserl: "El sistema de la intencionalidad impulsiva es un sistema de impulsos asociativamente entretreídos, un sistema de asociaciones impulsivas, que se modifican mediante asociaciones para la capacidad configurada, la formada no mecánicamente sino en la legalidad de la pasividad impulsiva (...) del yo establemente afectado y que cede a las afecciones, formado necesariamente en tales formas: supuesto que haya un ordenamiento regular de formaciones de sensaciones y de cursos kinestésicos, ..." ¹⁹ Tal kinestesia tiene un papel importante en la formación de un sistema habitual ²⁰ de asociaciones impulsivas: "El proceso constitutivo de la génesis resulta a partir de una impulsividad originaria, en los movimientos subjetivos kinestésicos transcurridos en el acompañamiento fáctico de formaciones de sensaciones; por lo tanto a partir de una intencionalidad de movimiento originariamente sin objetivo; ésta es orientada hacia un óptimo y este óptimo mediante un curso de semejanzas de intencionalidad continuamente intencionante, de una intencionalidad determinada por la meta."²¹

¹⁸ Ms. E III 9, p.4a, (1933), idem, p.57. El subrayado es nuestro.

¹⁹ Ms. A VII 13, p.24a, (1921), idem.

²⁰ Es necesario distinguir de este sistema habitual "innato" la habitualidad adquirida que forma parte de la concreción del ego en un estrato superior. Ver R. Walton, Op.cit., p.50 y siguientes.

²¹ Ms. A VII 13, 23a. (idem)

recíprocamente. "Desde el punto de vista de un yo posible puro sin cuerpo propio puedo representarme mi cuerpo externamente en cualquier situación. La representación exterior sólo presenta cómo se vería mi cuerpo orgánico como mero cuerpo a partir de aquí y visto desde un yo carente de cuerpo propio."²⁷ A partir de esta constatación se abre el fecundo camino de la reflexión sobre mi cuerpo-allá. Este fingir que sustrae a mi yo como constituido su cuerpo propio es necesario para no caer en la contradicción de que mi cuerpo apareciera aquí y allá simultáneamente. Mi cuerpo no es un cuerpo cualquiera en la medida en que yo no soy sin cuerpo propio y mi cuerpo propio es mi cuerpo. Si la aparición no se diera a un yo puro tendría una representación externa de "mi cuerpo allá" en contradicción con mi cuerpo puro fáctico y además como percepción originaria una aparición cero según mi propio cuerpo. Para superar estas dificultades es necesario decir: "1) Hay una actitud objetiva en la que tengo conciencia del mundo corporal, de este modo soy, como yo puro, observador, sin cuerpo. Al mundo corporal y su experiencia pertenece también mi cuerpo y la experiencia de él, la aparición cero puede ser transformada en externa, como aparición externa de otros cuerpos en apariciones cero. 2) Mi cuerpo propio me es dado. Yo puedo observar este cuerpo y actúo entonces como yo puro del observar. Lo aprehendo como mi campo de sensación y de movimiento, como cuerpo propio, por esa vía, yo, el observador puro, no estoy yo mismo incluido en la objetivación.

Yo pienso mi cuerpo propio en diversos modos de aparición, él es el mismo cuerpo y en tanto mismo cuerpo es siempre el mismo: mi cuerpo propio. Pero lo corporal propio me es dado originariamente sólo con la aparición cero, es decir, sólo en este caso tenemos inmediatamente la aparición perceptible. En la medida en que yo pienso el cuerpo propio externamente pierdo la intuibilidad como aparición perceptiva. Pero ya que cada cambio de lugar de mi cuerpo propio tiene un modo interno en apariciones cero, así la aparición externa deviene un modo externo de la representación de la aparición interna, se [transforma] en su indicador en una transición (*Überleitung*) para el establecimiento de la intuición inmediata."²⁸ Y en una nota señala que para que esto sea posible ya debe haber sido constituido el movimiento espacial de mi cuerpo propio. Esta intuición es el objetivo prioritario que convalida lo afirmado, en la medida en que Husserl se atiene al punto de partida cartesiano. La multiplicidad kinestésica que pertenece a mi aquí varía al poner mi cuerpo orgánico que aparece "en el allá", correspondiente al punto cero de orientación desplazado.

²⁸ Op.cit. p.257.

El texto arriba citado de 1933²², instalado en el contexto del "continuo fluir primigenio" afirma: "La primordialidad es un sistema impulsivo". Explicita la fundación de la intersubjetividad a partir de la relación de la intencionalidad impulsiva y las diversas formas de síntesis pasiva, hace manifiesto "el uno con Otro" y "el uno en el Otro" de todas las mónadas, en un desarrollo universal en forma de mundos monádicos relativos. Este desarrollo monádico fluyente, orientado por una teleología universal, en infinito ascenso alcanzaría la autoconciencia universal.

La intencionalidad impulsiva universal necesariamente supuesta formaría "unitariamente todo presente primigenio como temporalización continua" y proseguiría "concretamente de presente en presente de modo que todo contenido <sería> contenido de satisfacción impulsiva, intencionado antes de la meta".²³

Esta actualización se hace manifiesta en el apetito sexual, su satisfacción no se comprende en la sumatoria de dos satisfacciones aisladas en cada primordialidad comprometida. Ella ha de entenderse como "una unidad de ambas primordialidades que se establece mediante el en el Otro de las satisfacciones". Interesa a Husserl señalar que en el impulso sexual de cada uno hay una meta atractiva, que es, precisamente, Otro para él. "En el impulso mismo está la relación hacia el Otro como Otro y hacia su impulso correlativo", se da un alcanzarse y un satisfacerse recíproco de la intencionalidad impulsiva.²⁴ Ya podemos afirmar que de este modo vemos quebrantarse el aislamiento monádico y que es por este camino como se instala la convicción de que la palabra clave para la fenomenología no es "inmanencia" sino "trascendencia".

También el análisis trascendental de la relación madre-niño hace manifiesto una percepción apareante asociativa del cuerpo propio del Otro con el mío, en que tiene lugar "la relación de reciprocidad originaria", en el estrato más originario, con el funcionamiento anónimo del cuerpo propio en la más temprana infancia.²⁵

Al desarrollo filogenético corresponde una protoestructura que se presenta en toda mónada germinal, que nace. Como parte de lo heredado se da el "horizonte vacío" y el "horizonte temporal" y también la conciencia temporal originaria, ámbito de la más originaria asociación y constitución. Es su dote en el oscuro punto de partida protoyoico.

²² Hua XV, Texto Nro 34, p.593 y siguientes, *Bosquejo ...*, p.340 y sig. Este texto ha merecido un análisis detenido por parte de S.Strasser, *Grundgedanken der Sozialontologie E.Husserls*, de Yamaguchi, Op.cit, p.111 y siguientes y de R.Walton, Op.cit.

²³ Hua XV, p. 595, Texto Nro 34, *Bosquejo ...* p.341.

²⁴ Hua XV, p.593/4, *Bosquejo ...*, p.340.

²⁵ Hua XV, p.604. Ver Anexo Textos III, p. Anexo XLV, <"El niño. La primera *impatía*">, *Bosquejo ...*, p.350 y también , Texto Nro 33, "*Conversación nocturna*", *Bosquejo ...*, p.334.

3. Posibilidad de duplicación del yo. Posibilidad de la experiencia del Otro antes de su real experiencia

En este contexto de investigación de las posibilidades y limitaciones a que conduce imaginar el cuerpo propio como un fenómeno externo, Husserl emplea alternativamente tres conceptos: a) cuerpo propio, b) cuerpo orgánico y c) cuerpo. Esto se vincula a mi posibilidad de pensar mi cuerpo propio en diversos modos de aparición.

a) Mi "cuerpo propio" es el único cuerpo del que tengo una apercepción inmediata, originaria, mediante el estrato estesiológico-kinestésico. Se me aparece por estados de sensación, de deseo sensible, de dolor, etc. Mi cuerpo propio se presenta con una referencia al punto cero de orientación, es percibido como con un aspecto encubierto. En mi percepción de mi mismo, se me da como corporalidad animada y funda el "mi" a que alude la expresión "mi cuerpo propio". Yo me expreso como yo-sujeto en mi cuerpo propio y a la vez me encuentro como sujeto de mi cuerpo propio, el cuerpo en que yo "gobierno".

b) La mención del cuerpo orgánico como diferente del cuerpo propio, expresa el hecho de que yo puedo pensar mi cuerpo propio-aquí como desplazado hacia allá. En este desplazamiento sustraigo de él mi ser su sujeto. Me convierto en yo-observador-puro para no caer en la imposibilidad de estar como sujeto aquí y allá: quedo aquí como sujeto puro que observa allá un cuerpo orgánico. Se trata de un cuerpo orgánico como el mío pero no gobernado por mi yo-sujeto, me lo figuro allá según exterioridad.

c) Cuando Husserl emplea el concepto cuerpo en este contexto, está enfatizando su carácter espacial, cósmico. Se trata siempre de una manera más de pensar lo que originariamente me es dado como cuerpo propio, de una posibilidad mía de imaginarlo deshabitado por mí de manera extrema, a lo que alude el calificativo que muchas veces lo acompaña: "mero cuerpo". Puesto que mi relación originaria con mi cuerpo es "desde dentro", no "desde fuera", para alcanzar una total representación externa debo acudir a la fantasía. Por otra parte es necesario agregar que las distinciones que hemos puntualizado convienen en general a la utilización que hace el filósofo de estos términos, pero que, como en otros casos, no se somete a un empleo estricto de los mismos.

Al considerar la regularidades que presentan las manifestaciones externas del cuerpo descubre Husserl que "en cuanto yo me represento mi cuerpo orgánico en una aparición externa, lo específicamente orgánico y psíquico pierde su pertenencia inmediatamente intuible en él".²⁹

Las apariciones externas posibles de mi cuerpo son posibilidades motivadas en modos apropiados. Se trata de presentificaciones de las cuales el existente de ese cuerpo es consciente en modo posicional y revisten una modalidad que es necesario seguir estudiando. Difieren de las de los cuerpos en general. Estos exigen que nosotros en el curso de las experiencias actuales (percepciones), progresando concordantemente, debamos poder llegar a las

²⁹ Op.cit. 260.

El nexo originario instintivo madre-hijo no debe entenderse como si la forma tuviera un comienzo. La madre tiene su niño y lo comprende desde su haber sido niña en el pasado, pero el momento preciso del surgimiento de esta comprensión se le oculta. Cada uno de nosotros puede preguntarse cómo llegó a ser maduro en el mundo maduro: recuerdo el tiempo de la infancia pero también me apercibo con un horizonte de pasado no recordable, en un estadio de desarrollo de la protoinfancia. En el camino del trascendental último no puedo hablar de modalidades temporales ni de presente fluyente viviente. Se trata del estrato del protoser y la protoactividad. Este protoser cuyo nexo materno intentamos explicitar es descrito por Husserl en los siguientes términos: "El método de superación de la ingenuidad: la última reducción que dirige la mirada que ve, sobre la vida absoluta primigenia, sobre el yo-soy primigenio, sobre el fluir, sobre el fluir protopasivo, sobre el yo-hago, yo-identifico, etc., pero como refluyendo en el fluir ... Pero constantemente tengo ante mis ojos el pre-ser absoluto, primigenio del fluir, en el que yo soy, capaz haciendo."²⁶

"La primera impatía" tiene lugar en la trayectoria del que fue un "protoniño", que en el seno materno tuvo kinestesias y moviéndose tuvo "cosas". El niño "recién nacido" tiene experiencia adquirida, es experimentante en grado más alto. Se da en él la configuración del cuerpo propio primordial, frente a lo que Husserl se pregunta si la madre aparece como unidad corporal primordial. Más tarde seguramente ella aparece como unidad visual y táctil. "Tan pronto como se presenta el olor del pecho materno y la sensación de roce de los labios, despierta la dirección instintiva a beber y entra en juego la kinestesia originaria adecuada."²⁷ "En la 'visión' normal el niño reclama la madre, en el satisfacerse las necesidades originarias del niño, [éste] grita involuntariamente, frecuentemente eso "surte efecto". ... Esta primera madre, vuelta a reconocer como idéntica y como premisa para la satisfacción del deseo; cuando ella llega y está ahí tiene lugar la satisfacción..."²⁸ De este modo se manifiesta en el mundo primordial el nexo intersubjetivo, como una comunicación impulsiva y recíproca, una impatía pasiva entre cuerpos propios anónimos funcionantes. Entre madre y niño se da una satisfacción recíproca de un impulso recíproco. En este sentido y manteniendo la descripción en los límites de lo trascendental nos parece posible abarcar esta relación afectiva primaria en la denominación "impulso sexual", analógicamente a como Freud incluyó todo impulso afectivo bajo el concepto de líbido. En el mismo sentido nos parece lícito "interpretar" trascendentalmente las investigaciones de Spitz²⁹ acerca del carácter de interrelación persistente con la madre, durante el primer año de vida del niño.

²⁶ Hua XV, p. 585, *Bosquejo...*, p.337. p.

²⁷ Ms. C 16 IV, hoja 11, (1932), Transcrito por Yamaguchi. Op.cit.,p.117.

²⁸ Hua XV, p.605, *Bosquejo...*, p.351.

²⁹ Spitz,R., *Vom Säugling zum klein Kind.*

experiencias correspondientes a las presentificaciones. Pero en ese caso de la aparición externa de nuestro cuerpo, ésta sólo se da cuando él es convertido en objeto externo por medio del cambio del punto de partida del propio yo como observador.

Puesto que es posible para mí moverme, cambiar de posición, puedo cambiar la distancia que separa mi cuerpo de las cosas de mi entorno y ellas se me aparecen en modos determinados con regularidad en los cambios. Aparece entonces la siguiente experiencia: "Mi cuerpo orgánico se mueve: cambia su distancia respecto de las otras cosas. Yo finjo ahora cómo sería visto desde allá. Yo 'me' finjo en tanto como observador, me traslado hacia allá (lo que en la representación es igual a un moverse hacia) y al allá pertenecen entonces las apariciones externas concernientes a mi cuerpo. Con eso yo identifico como mi cuerpo propio el cuerpo que aparece externamente, y por cierto el cuerpo propio que es movido y que es dado como cuerpo propio en la intuición interna originaria. Enlazo como idéntico, en una unidad de conciencia, el cuerpo dado originariamente y cuerpo propio con aquel cuerpo que aparece externamente contemplado desde aquel punto de vista, el que, porque es el mismo cuerpo, *eo ipso* también es consciente como cuerpo de aquel sujeto empírico que se aparece a si mismo, y con esto 'aparece' ahora a la consideración externa el cuerpo orgánico precisamente como cuerpo propio, respectivamente 'aparece' con él 'externamente' el sujeto empírico. Esta 'aparición' manifiestamente no es una mera aparición: una mera aparición externa no puede dar más que un **mero cuerpo** orientado externamente de este y aquel modo. La aparición está afectada aquí por una intencionalidad que de acuerdo a su sentido podemos bosquejar así: Hay aquí la aparición externa de un cuerpo, que es idéntico con el cuerpo que es comprensible como a partir de una proyección hacia afuera, soporte de un si mismo que aparece con ese cuerpo, y por cierto apareciendo en una aparición 'interna' es sujeto."³⁰

Haber llegado hasta acá permite a Husserl dar el paso siguiente: "**El cuerpo que aparece externamente es mentado como el mismo que en una aparición interna es cuerpo propio del yo.**"³¹ Y esta identidad presupone un paso posible de la aparición externa a la interna y viceversa, entonces mi cuerpo orgánico es representable de una doble manera: inmediatamente en la autopercepción y en general en la autoaparición y en segundo lugar, mediante una aparición externa que remite a una autoaparición. Esto es muy importante por el paralelo manifiesto con la aparición del Otro, es el camino primero hacia su justificación: "El 'si yo estuviera allá' tendría tal apariencia, yo tendría desde allá para mí tal 'aspecto', es una **representación contradictoria** y sin embargo tiene como representaciones contradictorias similares (en la geometría, por ejemplo) un sentido bueno, es decir tiene el buen sentido de **que una 'duplicación' del**

³⁰ Op.cit. p. 262.

³¹ Op.cit. p.263.

Antes de "despertar" era un protoyo, pero el niño nace, tiene padres que forman parte de una comunidad viviente en la temporalidad histórica. "Los vivientes despiertan a los no vivientes".³⁰ En esta afirmación, "no vivientes" debe entenderse como sinónimo de "no estar despierto", no haber sido todavía "sujeto" del propio nacimiento trascendental. Estos temas nos llevan a considerar a continuación la relación de la intersubjetividad y la historia.

3. El factum absoluto

Todo lo que hasta aquí hemos considerado nos permite afirmar que hemos llegado a un estrato último fundante de la teoría husserliana de la intersubjetividad, en la medida en que el mismo puede ser descrito con carácter de absoluto. Hemos llegado al ámbito del protoyo y hemos descubierto allí el acontecer de una historia en la que sólo a partir de un determinado "momento" el yo se distingue del Otro, el protoyo se hace a sí mismo "trascendentalmente declinable" en tanto "constituye a partir de sí y dentro de sí la intersubjetividad trascendental, a la que luego se asigna como mero miembro predominante, es decir, como yo de los Otros trascendentales".³¹ Vale decir que hemos presenciado el desvelamiento de una historia y hecho manifiesto porque el yo de la reducción sólo por un equívoco esencial puede denominarse yo. "Cuando hablo de mí mismo como de un yo, hablo de mí como soy para los Otros y no como soy para mí mismo, esta relación conmigo mismo es en su originariedad inexpresable. En eso tiene su último fundamento la proposición 'individuum est ineffabile'. No es meramente un problema de lógica del idioma".³² Tal como queda descubierto por el análisis genético de la síntesis pasiva hay historia porque hay sedimentación singular y conjunta, porque hay "historicidad interior de cada persona singular e historicidad interior de la personas en comunidad las unas con las otras"³³.

Cada "monada", fundamento de sí misma, es por eso absoluta e irrepetible, nace a su historia trascendental. Ella tiene como condición *sine qua non* un cuerpo propio, pero también este cuerpo propio es "sujeto" de una prehistoria trascendental. Cuando llega como yo a distinguirse del tú ya asume su historia y también la historia sedimentada de los Otros y es un nuevo comienzo en cuanto toma posición respecto de esa historia

³⁰ Hua XV, p. 604, *Bosquejo ...*, p.350.

³¹ *Crisis*, p.188/9. El subrayado es nuestro.

³² Landgrebe, *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Factum des absoluten Seins"*, p.42, 1974 (en *Faktizität und Individuation*).

³³ *Crisis*, Anexo III, p.381, nota 1.

yo es posible, como una duplicación de un Otro real. Vale decir, se vuelve clara en la ejecución de esa representación contradictoria la posibilidad de dos sujetos con dos cuerpos."³¹ Este tema de la duplicación del yo va a ser retomado y vuelto a redactar por Husserl en el Anexo XXXVI.

"La representación contradictoria se vuelve concordante - y abre un camino de gran importancia - cuando tomo precisamente la duplicación como duplicación. Yo a priori no puedo estar aquí y allá al mismo tiempo, pero aquí y allá puede estar un igual, yo aquí, y un igual y entonces también un yo allá más o menos meramente semejante."³¹ En esta explicitación de la posibilidad de duplicación del yo transparece la estructura lógica del tipo $A \leftrightarrow B$; $B \rightarrow A$. Tengo en primer lugar la apercepción de mi cuerpo propio en mi cuerpo, puedo en segundo lugar, por medio de la proyección fingida de su exterior allá, percibirlo como cuerpo, como mi cuerpo allá, que justamente por ser mío exige la legítima adjudicación del carácter de cuerpo propio, punto cero de orientación, ser sujeto. Esto es especialmente claro en la primera parte del texto con que Husserl sistematiza lo planteado hasta aquí:

1. "Mi cuerpo propio está constituido como cuerpo. A la esencia del cuerpo pertenece la posibilidad de poder representarlo transferido en cualesquiera apariciones externas a partir de la aparición cero en que él es dado. A la esencia de cada cuerpo dado en apariciones externas pertenece al igual inversamente la posibilidad, de poder llevarlo a la orientación cero y así pertenece a la esencia de cada cuerpo en general toda orientación posible, también la orientación cero, si bien una ley empírica prescribe fácticamente que para mí sólo puede ser dado perceptivamente un cierto cuerpo, en apariciones cero y de acuerdo con ello todos los otros cuerpos en apariciones externas.

2. El cuerpo que yo llamo mío, mi cuerpo orgánico es cuerpo propio y constituido como cuerpo propio en una apercepción nueva fundada en el grupo de las apariciones cero. - Corrige esta expresión diciendo: constituido de tal modo que el cuerpo propio sólo puede aparecer en la posición cero. - Se me aparece a mí ahora en la 'autopercepción' originariamente donante del cuerpo propio, respectivamente, del yo empírico, un estrato de propiedades que puedo captar a partir del cuerpo orgánico que aparece perceptivamente como características o propiedades suyas: por ejemplo, el cuerpo propio no es sólo en general cuerpo, sino cuerpo sensible, movable, etc. Así como represento exteriormente el cuerpo orgánico, le voy a conceder también aperceptivamente este nuevo estrato de condiciones. Este sin embargo aparece originalmente sólo en la aparición cero del cuerpo propio, en la externa en cambio sólo es mediatamente consciente, en la medida en que precisamente la aparición externa es consciente como exteriorización de la aparición de sí mismo.

3. Precisamente en tanto al cuerpo orgánico que aparece externamente o es pensado como apareciendo, le adscribo la corporalidad propia y con esto

sedimentada en forma de tradición o de cultura. "...Cada mónada despliega su propia historia, sin duda en la conexión comunitaria, en la que ellas, en recíproco-actuar (*hineinwirken*), asumen experiencias sedimentadas de los Otros. Por eso es esta historia el ámbito de la absoluta facticidad y el *factum* del ser absoluto".³⁴

Estas mismas consideraciones nos permiten atisbar la respuesta a la supuesta contradicción relativa a dos afirmaciones de Husserl que en un principio parecen excluyentes. La primera designa al yo mismo presente viviente como *factum* absoluto³⁵. La segunda dice que la historia es el gran *factum* del ser absoluto³⁶. Se trata de un problema señalado y estudiado por Landgrebe³⁷, de modo tal que nos ofrece el camino más adecuado para la prosecución de una inspiración unitaria en la teoría husserliana de la intersubjetividad.

En la búsqueda de la explicitación del presente fluyente viviente Husserl utiliza el análisis fenomenológico genético, la "investigación originaria". Cuando lo aplica al análisis del ego trascendental, apodíctica certidumbre de sí mismo, es remitido al yo fáctico existente: "El *eidos* yo trascendental no es pensable sin el yo trascendental como fáctico"³⁸, el yo del "ser capaz de". Se alcanza por este camino la estructura apodíctica de la realidad efectiva trascendental como un "hecho absoluto"³⁹, un "*factum* absoluto"⁴⁰. El planteo se ha invertido respecto de lo alcanzado por el filósofo en el tiempo de *Ideas I*, según el que el *factum* singular es casual respecto de su esencia; ahora las necesidades esenciales aparecen como modos de poder entenderse a sí mismo⁴¹. Esta alusión a lo absoluto, al hecho absoluto, no marca el ingreso a una metafísica especulativa - interpretación que se excluye en el contexto husserliano - sino el descubrimiento de un límite, de una "frontera filosófica", haber llevado hasta el extremo el análisis reflexivo hasta alcanzar la conciencia como vida trascendental en el hecho último, irreductible. Practicada entonces la reflexión egológica como retropreguntar genético alcanza en las fuentes de las funciones constituyentes de la subjetividad, el origen de todas nuestras

³⁴ Landgrebe, *Meditation...* p.47.

³⁵ Hua XV, p.386, p.403.

³⁶ *F.Pr.II*, Anexo XXXII, p.497 y sig.

³⁷ Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendental Theorie der Geschichte*, y también *Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Factum des absoluten Seins"*, 1974 (en *Faktizität und Individuation*).

³⁸ Hua XV, p. 385.

³⁹ Idem, p. 403.

⁴⁰ Ms. K III, 12, p.34 y sig., citado por Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendental Theorie der Geschichte*, p.23.

⁴¹ Hua XV, p.386.

pertenencia al yo, se duplica el yo, porque yo soy y sigo siendo dado para mi mismo, con mi cuerpo propio en la aparición original del cuerpo propio que pertenece al aquí. La ficción del yo desplazado hacia afuera y su aparición externa a partir de mi cuerpo propio pierde lo contradictorio si el yo no es el actual, sino un segundo yo cuyas multiplicidades kinestésicas se localizan en su segundo cuerpo propio, etc."³²

A continuación Husserl vuelve al análisis del sentido de la autopercepción y por el camino recorrido llega a la afirmación de que antes de la afectiva experiencia de otro sujeto puedo lograr una representación posible suya.

"Con esto forma parte de la esencia de la autopercepción, de la apercepción apropiada de mi cuerpo, mi cuerpo como cuerpo propio, la unidad del yo puro con la corriente de la conciencia con ese cuerpo propio, del modo de aparecer de los cuerpos del entorno para este yo y otra vez en relación a la aparición del cuerpo propio como cuerpo cero - **que yo antes de la efectiva autoexperiencia de otro sujeto puedo lograr una posible representación del Otro.** Este modo de representación prescribe cómo podría ser dado otro sujeto y cómo ella podría legitimarse como representación posicional."³³

Y para concluir, la afirmación del Anexo XXXVI: "**con esto se duplica el yo** como empírico y un yo extraño puede constituirse conscientemente aquí, sólo como posibilidad."³⁴

4. Imagen del espejo

El Texto Nro.12 también examina las características de la constitución de toda trascendencia. Por este camino llega a preguntarse en qué forma serían posibles trascendencias co-perceptibles, o sea las vivencias "actuales" del cuerpo propio del Otro y vuelve a estudiar las posibilidades que le ofrece la experiencia de la duplicación del yo, esta vez según la "imagen del espejo". El aquí es un punto único ideal del cuerpo propio subjetivamente constituido y a un punto aquí no pueden estar referidos dos cuerpos propios, en cuanto el ordenamiento de los campos de sentido en la apercepción del cuerpo propio, es unívoco. Sin embargo son pensables ciertas posibilidades: en un primer momento podría haber un cuerpo propio para una duración, después éste podría desaparecer y en fin podría aparecer otro cuerpo propio para el primero. Es posible el cambio de un cuerpo propio por otro, tal como sucede en el crecimiento, en el cambio, en la enfermedad. En la naturaleza la desaparición de los cuerpos no es posible. En cambio es posible pensar que mi cuerpo propio sea proyectado fuera de su posición-aquí, cese de ser

³² Op.cit. p.264-265.

³³ Op.cit. p.265.

³⁴ Op.cit. p.268.

representaciones nuestra capacidad kinestésica, nuestro "ser capaces de y nuestro "poder" al que ya alude en *Ideas IA*².

Este estrato, el más "profundo" de la reflexión alcanza el cuerpo-propio y su motricidad como un poder disponer de este cuerpo propio en movimientos que hubieron de ser aprendidos y ejercitados y que son los que nos hacen posible el acceso al mundo circundante.

El cuerpo propio se me aparece como el mío propio, una "naturaleza que no ha de ser identificada como "naturaleza objetiva" en cuanto esta última presupone a la primera. Este "poder moverse" como función kinestésica, trascendental, está en la base de la constitución del tiempo; a través suyo el cuerpo propio se constituye a si mismo y como esfera originaria es condición trascendental de posibilidad de todo grado superior de conciencia. Cuerpo que se individualiza cuando alguien lo reconoce como propio, es en este sentido que se entiende la afirmación de Husserl respecto de que "lo mío precede al descubrimiento del yo".

Es entonces en la experiencia de este "poder" en que se hace manifiesto cada "ahí" mío o de cualquier Otro como certidumbre del presente de función viviente, donde alcanzamos el *factum* absoluto.

"Ya ahí" es la modalidad de la presencia del yo actuante último, que subyace al yo omnitemporal de las funciones constitutivas "superiores". Es una dadidad con que el yo choca, precisamente como "ya ahí" , demostrativa con certidumbre apodíctica de ese presente de función viviente, "detrás" del que no hay más allá, y es en ese sentido *factum* absoluto. Es como fundamento último que tiene carácter de límite con que choca la reflexión.

De este modo el yo se experimenta a si mismo en su "poder", como poder devenido, aprendido y ejercitado, como historia de su experiencia en la que ese "poder" se ha formado. Aun cuando apareciera primero como historia de la vida, el "poder" ya habría tenido lugar desde su actuación anónima. Lo alcanzamos a través de la pregunta por el porqué, como pregunta originaria por la historia⁴³, pero se trata en este caso de la historicidad interna, anterior a todo recordar y fundamento suyo. En este "ahí" aparece la historicidad de la vida de cada uno, irremplazable, insuprimible, separada del Otro. ¿Cómo es que el Otro llega a esta historicidad interna o bien cómo "está-con" siempre ahí? ¿Cómo se presenta en el estrato último, en la propia historicidad interna, la "ventana" de la mónada?

La teoría trascendental genética de la intersubjetividad muestra que la "propia temporalidad y su historicidad interna está a priori en una relación respecto del Otro tal que se puede hablar, y con derecho, de un tiempo en común de una protointersubjetividad, que es igualmente

⁴² Hua IV, p. 261.

⁴³ Hua XV, p.420

centro de orientación y de ser mi cuerpo propio. Se trataría de representarse el cuerpo propio como "enajenado". Representarlo en su aparición aquí, pero no percibirlo, las apariciones que se constataran no serían perceptivas. La representación traería un tocar con los dedos peculiar, no estaría acompañado de las apariciones normales de los dedos que tocan, "mis" dedos no serían mis auténticos dedos, perderían su relación en mi campo táctil, al ser golpeados por un cuerpo extraño no habría una significación concomitante para mi cuerpo táctil.

En el caso de la imagen del espejo de mi mismo, cuyos campos de sentido son realmente mis campos de sentido, cuyo tocar es real en la medida en que afirma lo conocido tal como el tocar de mi cuerpo propio originario. Pero en ese caso sucedería que tengo un cuerpo propio doble. Se trata de un reflejo, el cuerpo propio se duplica en su imagen, igual que cualquier otra cosa y el reflejo remite al original. En la medida en que yo, al percibir la imagen "la acepto como tal, presto atención a mi cuerpo propio real ...", se trata de "una simple apariencia e imagen, y en realidad yo muevo mis propios dedos y por este medio, 'en virtud del reflejo', [muevo] los reflejados, en realidad sólo mi cuerpo propio real tiene una superficie táctil, etc. **Esto es importante en la medida en que, como yo, junto con eso, logro la intuición (la evidencia) de la posibilidad de que una cosa que está fuera del aquí (un allá) sea cosa orgánica: cuerpo propio real ...**"³⁵ Esto lleva a Husserl a constatar que es necesaria una investigación muy precisa en lo que respecta a que, aún cuando el cuerpo propio está fuera del aquí, sólo puede dar un único cuerpo propio como mío.

5. Interpretación "hombre extraño"

Husserl aborda la dificultad de interpretar "hombre extraño", de legitimar el sentido de esta interpretación que aparece dentro de la esfera de percepción de sí mismo. "Los cuerpos orgánicos extraños dentro de mi percepción de mi mismo, aparecen como cuerpos externos en 'apariciones externas'"³⁶ Al tener como constituidos el yo y el yo extraño afirmamos que la aparición externa que tengo de otro cuerpo orgánico y cuerpo propio corresponde a la aparición que él tiene de sí mismo: esto debe ser justificado.

"Yo apercibo el cuerpo orgánico extraño, no sólo como cuerpo según la aparición externa que tengo, sino que esta aparición externa está cargada con una intención que 'interpreta' como 'cuerpo propio' lo que aparece, vale decir, de una intención que se aclara por medio de la presentificación de una percepción de sí mismo del contenido 'cuerpo orgánico propio', con la cual está de acuerdo (en la unidad de una modificación de presentificación de la 'percepción') 'la percepción de sí mismo' presentificada del estrato sensorial

³⁵ Op.cit. p.327.

³⁶ Op.cit. p.250-251.

originaria con el 'protoyo' en cada caso aislado, de modo que uno no puede ser sin el otro"⁴⁴.

La dirección indicada por Husserl para proseguir la búsqueda coincide con lo que hemos explicitado como intencionalidad impulsiva. Esta intencionalidad es el "protoaspirar" en la mónada, en la forma del apetito sexual y de la relación madre-niño, en el que se explicita la historia como movimiento viviente del "con-el-Otro" y el "en-el -Otro".

Lo visto hasta aquí nos permite afirmar que en este último estrato la "ventana" de la mónada se identifica con el protoimpulso, siempre referido al Otro, en el que tiene su réplica y su satisfacción. Esto nos permite concluir con Landgrebe ⁴⁵: "la posibilidad de la analogía de co-presente y presente-para-sí-mismo se funda en esta unión en la duplicidad". Aquí se halla la certidumbre respecto del ahí del Otro. En la ejecución de la aspiración hacia el Otro, que encuentra en él su réplica, se da el experimentar originariamente pasivo de esta unidad que es a la vez separabilidad absoluta. Esta experiencia es "experiencia absoluta"⁴⁶

La exposición de esta temática permite comprender que las afirmaciones respecto del carácter absoluto del protofactum, del yo mismo, *factum* presente viviente y del mismo carácter adjudicado a la historia se vinculan en una recíproca referencia puesta de manifiesto por la fenomenología genética en el contexto de la monadología.

⁴⁴ Landgrebe, *Die Phänomenologie...*, p.40.

⁴⁵ Landgrebe, *Op.cit.*, p. 42.

⁴⁶ Landgrebe, *Der phänomenologische Begriff der Erfahrung, en Faktizität und Individuation*, p.70 .

específicamente pertinente, la presentificación de una pluralidad determinada de apariciones del mundo de cosas que rodean al cuerpo propio y finalmente la dadidad de si mismo y el vivenciarse a si mismo de una pluralidad de vivencias." Y agrega en una nota: "En síntesis, es presentificada una esfera total de experiencia original."³⁷

Vale decir que eso que aparece como cuerpo orgánico extraño es índice de algo más, aquello que se da en una presentificación doble: en primer lugar un cuerpo propio que se aparece a si mismo, que es el que yo veo en cambio desde aquí en su aparición externa y en segundo lugar una "subjetividad total", la "esfera total de la autopercepción" enlazada a un entorno, un mundo que se le aparece exteriormente en vivencias correlativas, sentimientos, deseos, etc. Todo esto aparece en la interpretación como "lo de los Otros". La posición presentificante pone como idéntico el cuerpo propio extraño que se me aparece externamente y la aparición de si mismo presentificada de este cuerpo y también pone como idénticos los cuerpos de mi entorno y los que se hacen manifiestos al cuerpo propio extraño desde su lugar, son los mismos cuerpos, pertenecen al "entorno del sujeto extraño" y un doble ordenamiento temporal de los mismos, el mío propio y el del Otro, correspondiente a las posibilidades de percepción, de la aparición de esas cosas.

"a) Es decir, el mismo mundo corporal que se me aparece, aparece con la misma frecuencia, como agregado por mí a sujetos de cuerpos propios extraños, puestos de acuerdo (pero en los correspondientes múltiples modos de aparición). Con la constitución de sujetos extraños se constituye un mundo corporal intersubjetivo y se separa lo intersubjetivo de lo subjetivo.

b) Pero también se constituye cada sujeto con el entorno que se le aparece a él en sus modos de aparición y su corporalidad propia como unidad intersubjetiva: cada sujeto con su cuerpo propio y su mundo circundante aparece para sí en aparición de si mismo, puede tener apariciones 'externas' de otros sujetos: a mi autoaparición corresponde una aparición externa (respectivamente multiplicidades por ambas partes) mía para el Otro y lo mismo para el cuerpo propio y el mundo circundante externo."³⁸

En una nota al mismo texto Husserl agrega que la apercepción de si mismo, la autoaparición, debe entenderse como experiencia original de mi mismo como yo sujeto, como cuerpo propio y como mundo circundante original. En busca de la "descripción exacta" de esta experiencia la denomina "apercepción apropiada". Bajo esta denominación el tema será retomado años más tarde, alude a la contraposición entre la clara presentación intuicional y la que no lo es. "Apercepción" en la que se constituye un si mismo como para si mismo (es decir, la percepción en la que la conciencia de si mismo consiste en conciencia de mi).

³⁷ Op.cit. p.251, Nota 1.

³⁸ Op.cit. p.252.

V. CONCLUSION

Hemos recorrido hasta aquí los caminos que hoy nos permiten expresar nuestro punto de vista respecto de la teoría de la intersubjetividad en la fenomenología trascendental de Husserl.

No nos es desconocido que se trata de uno de los temas husserlianos que suscitó más críticas. De ser válidas muchas de ellas, precipitarían en la invalidez la fenomenología¹. Una de las más severas acusaciones cree descubrir en ella un solipsismo esterilizante. Sin duda el mayor interés de la literatura crítica se vincula a la publicación de los Tomos XIII, XIV y XV de la Husserliana, puesto que sólo teniendo a la vista ese material se tiene la certeza de no pasar por alto planteos o soluciones alcanzados por el filósofo. En este sentido es de interés una observación que nos fue hecha por el Profesor Landgrebe². Nos informó que se halla en preparación la edición del conjunto de cartas intercambiadas por Schütz y Gurvitch, desde el año 1939 hasta 1959, en que Schütz muere. Además del interés general de la problemática tratada, en consonancia con la índole de los autores, allí se afirma que el eje de la fenomenología pasa por la intersubjetividad. Se examinan consecuentemente los planteos de Husserl y se los somete a severas críticas. Hoy, dice Landgrebe, con la lectura de los manuscritos, nos damos cuenta de algo que Schütz y Gurvitch no pudieron saber y es que Husserl transitó los mismos caminos que ellos y se planteó las mismas objeciones.

El bosquejo de la teoría podría introducirse con un planteo preliminar: ¿Cuál es el verdadero problema para Husserl, el problema fundamental de la fenomenología: la pregunta por el Otro o la pregunta por el mundo? Es factible reconocer la prioridad de la problemática del mundo, la pregunta "por el sentido del en sí del mundo" y pasar por alto en primer lugar la de la intersubjetividad. Esta posición se sostiene en la convicción de que la estructura y la problemática del alter ego es por principio como la del ego mismo. En el eidos ego se recoge al yo y al nosotros. Y en la misma línea de pensamiento es necesario reconocer que también el alter ego enfrenta el problema fundamental del mundo. Tanto para el ego como para el alter ego la posibilidad de otros yo y de la comunicación con ellos es más inteligible que la posibilidad de relacionarse a un ser que es, por principio, de naturaleza diversa a la del yo.³ Es este un punto de vista investido de la fuerza del "sentido común" de la más elemental lógica filosófica, si es

¹ Ver Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls ...*, cuyo tema es precisamente el examen de las críticas dirigidas a la fenomenología en el presente.

² Conversación con la autora el 11/12/84.

³ Es esta la toma de posición de Schuhmann, *Fundamentalbetrachtung...*, en la que nos hace reparar Aguirre. Op.cit., p. 6.

6. La idea de analogía en la experiencia del Otro

El Texto Nro.10 se titula: *Estudios sobre las presentificaciones intuitivas, recuerdos, fantasías, presentificaciones de imagen con consideración especial de la pregunta por el yo en ello presentificado, y la posibilidad de que los yo plurales se hagan representables* (1914 o 1915), y aclara en una nota: "El objetivo de este estudio era aprender algo sobre el modo particular de presentificación que se llama empatía"³⁹ En él se muestran ejemplarmente los avatares por los que atraviesa la investigación. A cierta altura de su propia reflexión Husserl anota a pie de página que, según lo expuesto, se está expresando en contra de la "analogización" y el texto mismo termina en forma de pregunta, con el replanteo de la dificultad fundamental de la experiencia de la empatía en cuanto a la posibilidad de vincular con una cosa externa la forma de la aparición cero y esto habiendo dedicado las páginas precedentes a la elucidación de esta dificultad.

En primer lugar vuelve a examinar el aporte de la comprensión de la experiencia que ha rotulado como "si - entonces". El Otro se sienta allá, mira por la ventana que yo no veo, pero en mi primera presentificación de fantasía tengo la representación del aspecto, que es su impresión. Y con esto no estoy poniendo una vivencia perceptiva que yo tenga, sino que pongo al Otro con sus efectivas apariciones, que él tiene precisamente cuando yo tengo otras apariciones. "Hay un yo extraño que dura, tuvo apariciones, tiene recuerdos que yo no tengo y ha tenido desde cada punto de su pasado percepciones posibles motivadas que para mí no fueron motivadas así como él las tuvo y así como le fueron motivadas ... Una tesis tiene sin embargo un presente de vivencia no dado sólo cuando es puesto un cuerpo propio por mí como una cosa, después en cambio como cuerpo propio y con esto una exigencia aprehensiva de una vivencia actual presente que no es la mía."⁴⁰

La siguiente posibilidad de aparición del Otro concierne al planteo de un mundo intersubjetivo: "Un posible mundo intersubjetivo: una pluralidad abierta de sujetos a los que el mundo pertenece y que a él pertenecen, que tienen sus lugares en él, a partir de los cuales tienen puntos de vista respecto del mundo, etc. - un mundo intersubjetivo, digo yo, presupone naturalmente la empatía, para los sujetos apariciones del mundo constituidas, por así decir, aspectos unitarios del mundo intersubjetivo, infinitos, para cada sujeto único. Lo que es el mundo para el sujeto único antes de toda relación de empatía respecto de otros sujetos se vuelve aspecto, tan pronto como aparece la relación de empatía."⁴¹

El concepto de empatía aparece en este texto con un doble valor: primero como condición de posibilidad del mundo intersubjetivo, en segundo

³⁹ Op.cit.p.288

⁴⁰ Op.cit. p.297-298.

⁴¹ Op.cit. p.304.

permitido usar tal expresión en el contexto fenomenológico. El eidos ego es tal porque es esencia universal y como tal vale universalmente para todo ego, esto es para el "alter". Así debió pensar E.Fink cuando caracterizó al problema del mundo como " el problema fundamental de la fenomenología".⁴

No parece necesario aclarar que instalarse en esta convicción como punto de partida, no implica un regreso a la ingenuidad de la actitud natural. Se impone recorrer el camino del desvelamiento del análisis estático y el genético, para que el logos fenomenológico cubra el silencio impuesto por la reducción. Nos instalamos en este punto de partida que aligera la preocupación por el éxito de nuestra empresa, confrontada con el texto de Q.Lauer que elejimos ⁵ para destacar el lugar de la teoría de la intersubjetividad respecto de la posibilidad del conocimiento objetivo. Si la justificación de la intersubjetividad no es posible, ésta nos arrastra en su caída hacia un total escepticismo. Decimos entonces: difícil tarea la de la justificación trascendental de la intersubjetividad, pero no más difícil que la del mundo. Y respecto del problema de la fenomenología del mundo, si el filósofo no dijo la última palabra, dejó abierto un vasto camino para ser transitado por nosotros.

Nuestra segunda afirmación concierne a la lectura posible de una teoría de la intersubjetividad. Esto involucra tres ámbitos:

1. explicitación de los momentos que integran la teoría, b) exhibición de su configuración monadológica, c) mostración de su carácter unitario.

Si nos viéramos precisados a expresar sintéticamente el contenido de esta teoría en Husserl, diríamos que se trata de una monadología que se hace explícita en todos los estratos puestos de relieve por la reducción fenomenológica. Si debiéramos precisar el rasgo que funda tal monadología, diríamos que se trata de una relación de reciprocidad entre las mónadas, que por su parte se hace manifiesta en todos los estratos correspondientes. Si finalmente debiéramos expresar el fundamento de nuestra calificación como "unitaria", diríamos que la persistencia del análisis en el campo trascendental y la aplicación complementaria del enfoque estático y el genético, hacen posible la exposición de todos los estratos del planteo, sin que se quiebre la unidad del mismo. Intentamos a continuación dar razón de estas afirmaciones.

1) Momentos que configuran la teoría husserliana de la intersubjetividad

La teoría de la intersubjetividad se configura por estratos articulados entre sí, por su común pertenencia al campo trascendental. Ellos se despliegan en dos áreas caracterizables como reflexiva y pre-reflexiva.

⁴ E.Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, en *Studien zur Phänomenologie*, p.119.

⁵ Bosquejo ..., Prólogo, p.X.

lugar como experiencia efectiva, que cambia el sentido de la experiencia singular.

Toda esta exégesis se hace sobre el trasfondo de la experiencia-fantasia.

Cuando afirma que puedo fingir un yo análogo en un mundo de fantasía, da cuenta de la dificultad de legitimar dos cuerpos y dos yo: "¿Cómo puede serme dado el yo-fantasia si éste debe ser un yo puesto y poder legitimarse? La mera fantasía se transforma en mera posición, entonces yo tengo un recuerdo. El yo fantasía se vuelve inmediatamente yo actual, que después también se presenta como tal. Pero todavía subsiste que la fantasía analogizante es fantasía y entonces llego yo a la posición de un yo extraño, que empero sólo puede ser motivado por medio de la posición de un cuerpo propio."⁴⁰ Su análisis lo lleva a afirmar que el yo fingido en función de una objetividad para la que es sujeto necesario, no es un segundo yo, porque este yo fingido remite al yo actual: pensamos la mera fantasía como mera modificación cualitativa. Esto lleva a Husserl a volver a plantearse la posibilidad de encontrar en mis campos de experiencia y apariciones posibles, sujetos que no son yo, que así sean caracterizados, y que sin embargo sean sujetos.

Y por este camino la investigación vuelve reiteradamente sobre sus pasos para concluir que puedo hacer manifiesto el yo como correlato del mundo, libremente fantaseado en el caso de que 1) el yo fantaseado sea el mismo que el que lo pone como fantaseado, 2) que sea el yo puesto como vivenciado en el recuerdo o a ser vivenciado en la espera, en ambos casos me estoy pensando yo mismo: queda una tercera posibilidad, la de la "impatía", la de la "posición analogizante". Pero después de describir esta experiencia según la concepción que ya ha presentado en textos anteriores - percibo la mano extraña como mi mano y del mismo modo no como algo aislado, sino vinculado a un cuerpo propio y a una aparición cero - se pregunta: "¿Cómo vinculo la cosa 'externa' con la forma de la aparición cero?"⁴¹ El problema no ha sido resuelto.

En el Texto Nro.11, *¿Es la impatía analogización? « Impatía como presentificación que pone sin identificación del yo »*, de agosto de 1914 o agosto de 1915, plantea la posición del Otro según los rasgos: algo real que aparece como cuerpo externo y como cuerpo propio, portador de un yo corporal orgánico y espiritual, sujeto de una corriente de vivencias en que él mismo aparece, tal como aparecería yo si me transfiriera a su allá. La pregunta es entonces en qué medida ésta experiencia es una aprehensión analogizante, en qué medida se trata todavía de percepción y en qué medida estos datos de experiencia interior son necesarios.

En la consideración de toda "percepción" trascendente, el paso a "posibles" percepciones confirman y determinan el objeto, como presentificaciones señalan el camino de las aprehensiones posibles. Con el cuerpo extraño esto se cumple parcialmente. La diferencia estriba en que las "percepciones posibles" precisamente por principio, no pueden completarse

⁴⁰ Op.cit. p.305, Nota.

⁴¹ Op.cit. p.313.

El ámbito trascendental fenomenológicamente desvelado como reflexivo incluye diversos estratos, jerárquicamente ordenados según grado de constitución.

1. Cuando el análisis estático se aplica al eidos ego, la experiencia impática se expone a la mirada fenomenológica, como formando parte de las vivencias, reales o posibles. A partir de mi ser propio concreto se efectúa una organización jerárquica de sentido sobre mi mundo primordial, que aparece como un determinado mundo objetivo que es uno y el mismo para cualquiera, yo incluido. Allí aparece como primer no-yo el otro yo. Es propio de la constitución de la esencia de estos Otros puros, vale decir que no tienen todavía un sentido mundano, no permanecer aislados sino configurar una comunidad monádica orientada hacia un mismo mundo. Una intersubjetividad constituida en la infinita idealidad, en la que se exhibe la armonía de las mónadas. Hasta aquí en términos de la *V MC*.

Desde este mismo punto de vista podemos ampliar el examen de la impatía tal como hace Husserl en otros textos. Ella se muestra como una forma de presentificación que, sometida a una doble reducción, exhibe una conciencia presentificante actual y una conciencia presentificada contemporáneamente. En la impatía mi conciencia actual lo es de un otro yo, que es tal para mí porque a su vez me tiene a mí por alter y porque cada uno de nosotros intenciona un "mundo", como mundo para cualquiera, que proclama a ambos (todos) como su condición de posibilidad. Yo encuentro al Otro constituido como un ego, orientado hacia un mundo en el que yo mismo aparezco constituido como alter para él.

2. Cuando con el análisis genético se quiere dar razón del Otro mundano, se explicitan los diversos momentos en que se organiza la experiencia impática, que comienza con la aparición en mi campo perceptivo de un cuerpo semejante al mío. El primer momento de la experiencia corresponde al apareamiento, a la configuración como par de dos cuerpos propios. En la experiencia apareante se manifiesta una recíproca evocación, que es lo que distingue esta modalidad de "par". En ella se funda el segundo momento, la apercepción analogizante, por la que, en la medida en que el comportamiento del Otro exhibido por su cuerpo propio, aparece como análogo al mío, el cuerpo-allá se me desvela como cuerpo-psíquico con un yo gobernante. Mi cuerpo se me aparece ineludiblemente "aquí", pero puedo representármelo "allá" y todavía en un segundo "allá", con el distanciamiento correlativo de mi punto cero de orientación, de estas distintas posiciones, equivalentes a movimientos de desplazamiento de mi propio cuerpo propio. De este modo aprehendo al Otro allá y el mundo espacial relativo a él, tal como me aparecería a mi mismo si me hubiera desplazado hacia allá y desde allá me dirigiera a mi mundo, "como si estuviera allá" aprehendo al Otro como el que me ve en mi antiguo "aquí" como otro para él. Esta experiencia puede de derecho multiplicarse infinitamente y concebimos de tal modo un universo monádico, una comunidad monádica, compuesta por yo-polos orientados hacia uno y el mismo mundo.

en percepciones, aquellas que conciernen a la aparición "del sujeto corporal orgánico y de la sensibilidad y movilidad, de sus peculiaridades psíquicas." Ellas son presentificaciones, vale decir, percepciones posibles y sin embargo por principio no son posibles para mi actual corriente de conciencia a la que pertenecen las presentificaciones. "Entonces la situación es sumamente sorprendente y debe hacerse comprensible desde el fundamento."⁴² Corresponde a la aprehensión "sujeto extraño" una nueva corriente de vivencias en la actual corriente de vivencias que yo llamo mía, presentificada, que sin embargo nunca puede hacérseme originariamente presente.

La investigación se orienta ahora hacia la comparación de la experiencia del Otro con el recuerdo y la duplicación del yo por la fantasía. Cuando yo tengo un pasado vivencial, que es mío, no puedo llevarlo a hacerse originariamente presente. Esto sería un rasgo en común con la experiencia del Otro. Sin embargo no puedo caracterizar esta última como recuerdo. Cuando me transfiero al pasado y vuelvo a vivir vivencias pasadas, un doble yo está contenido en ellas: por una parte el yo del pasado, por otra el yo actual. El último es soporte del ahora fluyente, el primero, "el yo pasado, el nuevamente presentificado, soporte del ahora pasado fluyente". "El *cogito* presente tiene una 'dirección hacia'. El pasado tiene también pasada dirección hacia. La radicación parte del yo puro."⁴³ Pero en el caso del recuerdo ambos yo coinciden en una identidad, el yo actual y el yo pasado presentificado, "el yo dura, es ahora, era y será. Pero el yo es tan sorprendente, que no sólo era, sino que justamente puede transferirse al 'era' en el ahora y puede ser consciente de su identidad en esta duplicación."

Pero en el caso de la impatía, no se trata de que el yo se expanda en presentificaciones del pasado propio y esperas. En este caso se trata de *cogitationes* que no se ordenan en la unidad del pasado y de la espera, que no se ordenan en la unidad de la temporalidad fenomenológica, presentificaciones con identificación de un mismo yo. Entonces "¿cómo llego a la constitución del 'Otro'? A esto podemos sin embargo sólo decir: represento un Otro sólo por medio de que yo me represento a mí con el cuerpo propio y en la situación del Otro. El 'a mí' naturalmente todavía no está diferenciado en el sentido del yo y tú. Pero comprendemos: **exactamente como yo en mi pasado o en una ficción estoy ahí junto, así en la vivencia psíquica del Otro, que yo me presentifico en la impatía.**"⁴⁴ Pero ese "ser ahí junto" no está vinculado a la exigencia de identificación que implica la experiencia del recuerdo. Tampoco exige la contradicción del 'ser ahí junto' del yo sujeto del acto fingido en que "choca" lo dado respecto de lo fantaseado. "Mas bien tenemos aquí precisamente por medio de la 'exigencia' que presenta el cuerpo orgánico extraño, por medio de la apercepción que es

⁴² Op.cit. p.317.

⁴³ Op.cit. p.318, Nota 1.

⁴⁴ Op.cit. p.319.

Alcanzamos todavía un estrato superior de constitución: aquel en que se logra nuestro recíproco desvelamiento como yo-hombre, concreto, con mis habitualidades en relación comunicativa con los otros sujetos sociales.

El último estrato desvelado concierne a la protohistoria del ego reflexivo: la intencionalidad impulsiva en el proto niño y en el lactante y el comienzo de la explicitación de mi nacimiento trascendental.

2. La fenomenología trascendental es una monadología

Recogemos la indicación de Strasser⁶ en cuanto a la importancia que hay que dar a las palabras con que Husserl cierra sus Lecciones de 1924: "Así conduce la fenomenología a la monadología, anticipada por Leibniz en genial aperçu"⁷ y la acentuación puesta por él en el significado de los términos "conduce" y "anticipada", para comprender el sentido en el que avanza el pensamiento del filósofo.

Strasser señala en particular que Husserl entiende su ontología social como una monadología. Nosotros, por nuestra parte, extendemos el alcance de esa afirmación y decimos que todos los niveles en que se desvela la intersubjetividad descubren correlativamente una monadología. "Mi ego, dado a mí apodícticamente, el único a ser puesto por mí como existente, en absoluta apodicticidad, a priori sólo puede ser un ego experimentante del mundo, mientras es en comunidad con sus otros semejantes, miembro de una comunidad monádica dada, orientada a partir de él."⁸ Esto aparece involucrado en lo que Husserl presenta como los resultados metafísicos de la explicitación de la experiencia del Otro, en la medida en que se denominen "metafísicos" "los conocimientos últimos del ser", y no como una "aventura metafísica", sino como un desvelamiento trascendental, metodológicamente conducido.

El hecho de que el principio de individuación de la conciencia única preocupara tempranamente al filósofo junto a la constatación de la multiplicidad de conciencias, debió conducir su interés por la respuesta que Leibniz diera oportunamente al problema. Tan afín se siente al descubrimiento leibniziano que no sólo incorpora el concepto de monadología, sino muchas de las ideas axiales en su predecesor.

Sin embargo se trata de dos posiciones diferentes. La monadología de Leibniz es una metafísica de la substancia y es un punto de partida no cuestionado. En Husserl tal cosa es, por principio, imposible. Para él la

⁶ Strasser, S. *Grundgedanken der Sozialontologie E. Husserls*, p.4.

⁷ *FPr. II*, p.190. "Aperçu" en francés en el original.

⁸ *MC*, p.166.

con él a una, una posición de vida de conciencia, campos de sentido, actos espirituales, etc., que permanece sin contradicción con cualquier dado actual, vale decir que se mantiene como posición.

Lo que yo pongo en el Otro, esto es, yo como sujeto de estas y estas otras *cogitationes* presentificadas, y el yo mismo es yo presentificado, es yo, yo me siento dentro, y sin embargo yo extraño, como está el cogito presentificado y puesto legítimamente fuera de la corriente de la actual corriente temporal, y constituye una corriente 'nueva', 'otra'.⁴⁵

El concepto de analogía es uno de los primeros en que Husserl se apoya para elucidar la posibilidad de la experiencia del Otro.

Una aparición externa de mi cuerpo propio no puede serme dada perceptivamente, pero un segundo yo, un yo transferido hacia afuera, un yo empírico, puede tener esa representación externa. El Otro así pensado tendría esta percepción. Así como yo tendría la percepción exterior del cuerpo orgánico, correlativa a su cuerpo propio. "El Otro es el yo puesto fuera, que yo no puedo seguir conservando como idéntico conmigo. Como yo construí la representación, como aparecería yo con mi cuerpo orgánico visto desde allá, puedo correlativamente construir la representación de cómo aparecería yo desde aquí transportado o movido hacia allá. Yo estoy aquí verdaderamente y tomo el puesto allá fuera como el Otro existente allá; esto quiere decir: yo tendría desde aquí una percepción del cuerpo propio del Otro."⁴⁶

Con esto se prefigura la posibilidad de lo que se encuentra realizado en la experiencia externa de aprehender un cuerpo propio de un sujeto, si bien "no toda aparición externa llena las condiciones para la posibilidad de esta aprehensión". Esta constatación nos introduce a la consideración de las características respectivas, puesto que en la determinación de una aparición externa se encuentra sólo lo que está formalmente prescripto, vale decir el sentido de "cosa", "cuerpo espacial", "cosa material". En el caso de "cuerpo propio" y "yo empírico" no se trata de características físicas, "ellos presuponen constitutivamente, por cierto, la corporalidad, pero la posibilidad de su experiencia, exige una nueva apercepción que le prescribe condiciones."⁴⁷ Se trata entonces de investigar estas condiciones, que nos van a conducir hacia la idea de analogía. Puedo aprehender el cuerpo extraño como cuerpo propio en el caso de que, con mi cuerpo propio como aparición cero, me introduzca en aquel cuerpo como si fuera mi cuerpo propio, sólo con este punto de partida puedo entender como cuerpo propio lo que observo externamente, o sea que media la ejecución de una "introducción", de un "sentir dentro".

"Un cuerpo que aparece externamente, me es dado externamente como un hombre, como cuerpo propio y sujeto de cuerpo propio, cuando él por

⁴⁵ Op.cit. p.320.

⁴⁶ Op.cit. p.265.

⁴⁷ Op.cit. p.266.

monadología sólo puede presentarse como resultado de un análisis explicativo, metodológicamente conducido. Si ella tiene carácter último y fundante, esto debe aparecer en el curso de la explicitación y nunca como un supuesto no examinado. También debe separar necesariamente ambas concepciones, el papel que juega en Leibniz la afirmación del Dios Creador. Husserl quiere separar toda convicción confesional de su filosofía. Si la idea de Dios o de la divinidad se presenta en ella, lo hace con fundamentos peculiares, - que no investigamos en esta oportunidad - pero que de ninguna manera se vinculan a la idea de Dios-punto de partida.

La afinidad con el pensamiento de Leibniz se manifiesta en la coincidencia en ciertas afirmaciones fundamentales⁹: 1) La simplicidad e indivisibilidad como rasgos propios de la mónada, 2) La individualidad de la mónada en el sentido de irrepetibilidad; la individualidad sobreviene a la mónada desde dentro. No hay determinación exterior, 3) La vida inmanente de la mónada no despierta ni es conducida por causas exteriores, 4) Las mónadas son independientes entre sí: "las mónadas no tienen ventanas", 5) Ellas se refieren a uno y el mismo universo, 6) La expresión de "armonía preestablecida" alude a la legalidad racional universal a que las mónadas obedecen.

Aun la idea husserliana del paralelismo psicofísico puede entenderse como eco del afirmado por Leibniz.

Las divergencias aparecen en cuanto tenemos en cuenta el trasfondo fenomenológico. Así por ejemplo la armonía preestablecida con carácter de acuerdo universal no encuentra su raíz última en el "divino Relojero" ni en un acuerdo formal. El acuerdo es en primer lugar de tipo constitutivo, el que confluye en la posición de un mismo mundo para todas las mónadas. "La realidad efectiva absoluta no es la de una multitud de mónadas simplemente acordadas entre sí (como relojes hechos por un relojero y a los que ha puesto en marcha), sino una conexión única, un todo de mónadas, cada una de las cuales de manera originaria (perceptiva) sólo vive su propia vida, sin embargo cada una «está» en relación causal pasiva y activa actuante (aktiv tätiger) con todas las otras, una unidad de recíprocos actuar- en y padecer, mediante lo que está ahí como en sí primero un producto común, como naturaleza."¹⁰ En tanto la armonía leibniziana procede del Creador, en Husserl ella reside en todas y cada una de las mónadas habitadas por un telos, que reviste diversa forma según el estrato al que se aplique la mirada fenomenológica.

Según lo afirmado hasta aquí la configuración monadológica debe hacerse presente en los diversos estratos estudiados. Interesa mostrar cómo en ellos la afirmación respecto de que las mónadas no tienen ventanas se complementa con su contraria: "Las mónadas tienen ventanas". Ella deben

⁹ Strasser, Op.cit., p. 3 a 9, estudia comparativamente ambas monadologías.

¹⁰ *Bosquejo...*, p.219.

medio de su semejanza con el mío exige la apercepción como cuerpo propio y soporte de un sujeto, la apercepción exige un cuerpo propio y sujeto semejante al que me es dado y que aparece internamente. La apercepción es entonces tal como si yo en el sentido de aquella representación contradictoria, y después hecha concordante en el poner fuera de mí yo y cuerpo propio yoico, no tengo simplemente una aparición externa del cuerpo orgánico, sino una aparición que se remite hacia una correspondiente aparición interna, hacia una semejante a como yo la tendría si fuera hacia allá, al lugar de aquel cuerpo orgánico extraño, o si yo estuviera allá.

Con esto es el yo extraño como análogo del 'yo en el allá', del yo puesto en el allá pensable transferido hacia allá, el correspondiente de esa analogía es dado a sí mismo en una aparición interna y si él se hubiera pensado transferido a mi lugar, hubiera tenido una representación presentificante y por cierto una aparición externa de su cuerpo propio, que concuerda con la percepción externa que yo ahora efectivamente tengo de él. Y otra vez se da con esto que el Otro es puesto tal, que él tiene de mí según mi cuerpo orgánico una aparición externa y que esta aparición se debe interpretar como yo, (es decir yo en el modo de aparición externa para él) análogamente a la representación que me puedo construir de mí, como yo aparecería visto desde allá hacia aquí. Todo sujeto como sujeto empírico se ha constituido de tal modo, que puede percibir externamente todo otro sujeto orgánico espiritual semejante a él. La semejanza sin embargo es semejanza para él: todo sujeto empírico puede experimentar todo Otro como sujeto, en tanto pueda analógicamente, ponerse en el lugar del Otro, empatizar con el Otro, concordar con el Otro.

Si yo no tuviera cuerpo propio no me sería **dado** mi cuerpo propio, mi yo empírico (originariamente según sus dos estratos), entonces tampoco podría 'ver' ningún otro cuerpo propio, ningún otro hombre. La percepción del propio yo empírico, respectivamente, la percepción del cuerpo propio, es entonces en cierto modo el fundamento para la percepción del extraño. Esto no quiere decir que yo **concluya** a partir de mi cuerpo propio respecto del Otro, no quiere decir que mi cuerpo propio debe ser en primer lugar objeto de una conversión, pero mi cuerpo propio debe ser consciente perceptivamente, sea o no atendido como objeto temático.

También es correcto decir si se lo comprende adecuadamente: yo sólo puedo captar el cuerpo propio extraño en una **interpretación** de un cuerpo orgánico semejante al mío y con esto como soporte de un yo (un yo semejante al mío).⁴⁸

El concepto de analogía no devela totalmente la experiencia peculiar, ese tipo particular de apercepción, que es la experiencia del Otro.

En estos textos Husserl parte de la posibilidad de pensar la experiencia ("duplicación del yo") que se encuentra hecha efectiva y de la condición necesaria: que el observador tenga a su vez cuerpo propio. El juego de

⁴⁸ Op.cit. p.266-267.

hacerse manifiesta en todos los niveles de justificación de la intesubjetividad. Proponemos considerarla en tres momentos:

- a) La monadología idealista
- b) La monadología social
- c) La monadología pre-reflexiva

a) La monadología idealista

Es Iso Kern quien propone la denominación de "monadología idealista" para la desarrollada por Husserl y expuesta en varias oportunidades, en particular en un texto escrito alrededor del año 1925. En él se afirma que una vez aplicada la reducción fenomenológica a mi creencia en el cuerpo propio extraño, cuya apercepción motiva la creencia en la subjetividad ajena y la del "hombre extraño", tengo una conexión que debe explicitarse. Ella se me da en mi experiencia originaria de referencia a mi mismo. En esta percepción interna, en que me son dadas todas mis vivencias, encuentro mis impatías. De modo que tengo mi mónada originariamente dada y otras, caracterizadas por mis mismas notas esenciales, que sólo aparecen originariamente para si mismas y me son dadas presentificadas. "En la autoapercepción a desvelar, están incluidas apercepciones extrañas a desvelar. Los desvelamientos como tales pertenecen a mi mismo, a mi mónada, pertenecen al horizonte aperceptivo de la autoapercepción. Empero el desvelamiento de la autoapercepción y cada autoapercepción misma, co-pertenecen al horizonte de toda otra autoapercepción y con esto pertenecen a mi mónada misma, a mi mismo."¹¹ Luego, la comunidad de mónadas consiste en que así como cada mónada tiene un cierto modo de comunidad consigo misma, tiene su ser en su ser para si misma, "se halla también en comunidad con toda otra mónada, en la medida en que no sólo es para sí, sino que toda otra mónada es para ella y es para ella como una mónada, para la que ella misma y toda otra mónada es para sí."¹²

Cada mónada es para si misma trascendente, porque tiene una percepción de si misma con un horizonte accesible en forma de actualización. Es "imperfectamente actualizada" y sin embargo actualizada como una unidad en la pluralidad de actualizaciones fluyentes. De ellas procede su cualidad de trascendente, la imperfección procede de las limitaciones de su recordarse y su evocarse en la espera. Señalamos aquí que se ha introducido un sentido de trascendencia inmanente que no concierne a la cosa ni al Otro como "verdadera trascendencia". Entendemos que con esta indicación, en este

¹¹ Hua XIV, p.359, *Bosquejo ...*, p.

¹² Idem, *Bosquejo ...*, p.254.

"introducción", de "sentir dentro" y las constataciones de "semejanza" con el mío", permiten la interpretación analógica. Pero está claro que estas explicitaciones son sólo la apertura de un camino, no su culminación.

En el Anexo XXXVI, donde Husserl reformula lo que explicitó en el Texto Nro.8, vuelve sobre la experiencia analogizante en los siguientes términos: "El yo que aparece exteriormente presentificante es dado exteriormente si yo veo un cuerpo que por su semejanza con el mío exige la apercepción como yo extraño, vale decir como un yo como yo. Y esto quiere decir que la apercepción es exactamente tal como cuando yo, en el sentido de aquella representación contradictoria y vuelta concordante, no tengo una mera aparición externa de [un] cuerpo propio, sino una tal que remite a una aparición interna, hacia una igual a la que yo tendría si me moviera hacia allá o estuviera allá."⁴⁹

En el Anexo XXXIX encontramos una explicitación del analogizar que innova respecto de la anterior.

En primer lugar señala la identidad de la información recibida por medio del tacto en cuanto a mi cuerpo propio y el del extraño, abstracción hecha de lo estesiológico. Otro tanto sucede desde el punto de vista visual para el cuerpo propio como cuerpo puro.. Modifico la "imagen de mi cuerpo propio" de tal manera que tengo el fenómeno de su movimiento cósmico. **"Así yo puedo reconocer ahora un cuerpo orgánico extraño en su semejanza con mi cuerpo propio"**. Sin embargo en este texto, a diferencia de los anteriores, no se insiste en el aspecto imagen visual sino táctil: "Yo toco el cuerpo propio extraño en parte con las manos, en parte por roces táctiles con otros miembros de mi cuerpo propio y lo reconozco en los modos de aparecer semejantes como teniendo una modalidad corporal igual a la de mi cuerpo propio, sólo la orientación es otra, es decir, él aparece en algún lugar de mi entorno, tanto como cualquier otro cuerpo, y no en la 'señalada' situación de mi cuerpo propio ni tampoco caracterizado estesiológica y kinestésicamente como mi cuerpo propio ..."⁵⁰

Pero la verdadera innovación, cuando una vez más se pregunta cómo llega a la posición y a la verdadera aprehensión del cuerpo propio, a la percepción "otro hombre", está en relación a lo que denomina "sistema si-entonces" y la posibilidad de transferir al cuerpo animado extraño la correlación de la vida psíquica propia, los movimientos corporales y los propósitos constatables. "Como cuerpo propio yo encuentro ante mí mi cuerpo orgánico. Yo sé lo que le pertenece, lo que 'hace' de ese cuerpo un cuerpo propio. Sistemas del si-entonces: si giro la cabeza van a desplazarse las imágenes; si un cuerpo choca al mío, yo tendré la sensación de golpe o dolor o la esperaré, eludiré el fuego, etc. En síntesis el cuerpo propio es 'fundamento' de una vida anímica 'enlazada' a él y con él se conectan

⁴⁹ Op.cit. p.269.

⁵⁰ Op.cit. p.286.

contexto, Husserl apunta a mostrar que no nos es tan ajeno el Otro por su carácter de trascendencia, en la medida en que ésta se descubre como propia del ego mismo.

Sirven estas consideraciones como prodromo para alcanzar el momento fundante, con dos temas de importancia: "Esta relación fundamental en el ser recíprocamente una para la otra, es evidente como relación del coexistir en un tiempo intersubjetivo. Este aquí no es tiempo objetivo, sino inmanente intersubjetivo del coexistir según modos temporales subjetivos ...Esta relación fundamental es el fundamento para las demás relaciones intersubjetivas, para una causalidad intersubjetiva y puramente espiritual, para la sugestión, para la imitación pasiva."¹² De este modo llega Husserl al tema de las causalidades recíprocas activas, "las ventanas de la causalidad monádica específica" y al tiempo inmanente del coexistir monádico.

A continuación es necesario justificar la evidencia de la posición del Otro, aplicando en primer lugar la "reducción egológica". La explicitación subsiguiente se emparenta con la que en otra ocasión denomina "doble reducción", vale decir que se funda en el valor de experiencia presentificante como modo de darse la experiencia del Otro. El Otro no ha de darse en mi *originaliter*, sino en una apercepción de presentificación. "...Lo que llega a la actualización es lo presentificado como tal, confirmándose y llenándose de contenido, en adecuado curso concordante de presentificación"¹³, sólo así se alcanza el sujeto extraño según su presente o según su pasado, presentificado. "El fenómeno originario es aquí la presentificación en general y el doble estrato intencional que le es esencialmente propio en la intencionalidad con la **capacidad de modalización** de la creencia actual y existente, mientras la intencionalidad en la presentificación, la presentificada, permanece idéntica."

Antes de concluir este texto el filósofo trae a colación dos temas de gran importancia. En primer lugar nos recuerda que la presentificación es motivada por la indicación de lo propio-corporal, consecuentemente no se trata de una mera fantasía. El Otro se actualiza solo "en" la presentificación y tiene lugar la creencia en lo dado presentificado, hay aquí un "indicado original", lo que quiere decir no indicado arbitrariamente, "sino indicado con una indicación *originaliter* motivada"¹⁴. En segundo lugar elucida el sentido en que ha hecho referencia a la causalidad entre las mónadas. Se mantiene ciertamente la afirmación de que **"de 'afuera', de otras mónadas nada puede penetrar"**¹⁴. No se trata, dice Husserl, de "tirar algo dentro de una olla". La influencia de la otra mónada, a través de las ideas que me comunica, por ejemplo, sólo me motivan a través de mi propia experiencia, se inserta en mis conexiones subjetivas y a partir de allí se produce la determinación. El Otro tiene influencia sobre mí en la medida en que su creencia, su orden,

¹³ *Bosquejo ...*, p.255.

¹⁴ *Op.cit.*, p. 257.

movimientos circunscribientes y objetivamente constatables, cambios de formas, etc. de mi cuerpo propio. Este sistema de esperas se transfiere al cuerpo orgánico extraño."⁵¹

"Del cuerpo propio extraño, de sus movimientos, etc. nunca pueden ser dadas vivencias motivadas perceptivamente a una con su dadidad (para mí). Pero en el si-entonces pueden ser motivadas conexiones de sucesos orgánicos cósmico-corporales y vivencias y de estos y otros sucesos corporales-cósmicos, de tal modo que los miembros intermedios presentificados pero puestos como presentes, puestos en modo de presentificación, se completan según su existencia. Un pinchazo en la mano - dolor - la mano se retira, etc. En la apercepción del cuerpo propio extraño hay entonces, más allá de la apercepción corporal, una aprehensión de conexiones fundadas, las que están motivadas físico-psíquicamente en el si-entonces."⁵²

7. Elucidación del concepto de impatía en relación con el de analogía

El Texto Nro.13, < *Crítica del concepto de "impatía" y de la "transposición mediante analogía" para la apercepción de la vida anímica extraña. La posibilidad de la constitución de una multiplicidad de yo. El recubrimiento del propio yo mediante el yo presentificado. Apercepción de indicación y apercepción endocomprensiva. Origen de la apercepción endocomprensiva* > fue escrito alrededor de los años 1914 o 1915. Es una exposición ordenada de lo que podemos llamar delineamiento de la concepción de la experiencia del Otro, en cuanto busca precisar el contorno que excluya toda rotulación fácil, que suponga resuelto un problema con el empleo de un concepto cuando esto no basta.

Comienza con la afirmación de que mi cuerpo propio dado como cuerpo en apariciones internas perceptivas, es representable, no en apariciones externas perceptivas sino imaginativas. El cuerpo propio es dado por apariciones internas del cuerpo, según los modos de aparición que ya ha explicitado. "El cuerpo extraño debe ser aprehendido como cuerpo propio y como cuerpo propio de un segundo sujeto empírico y debe producir la 'percepción' de un 'prójimo'."⁵³

A continuación el enfoque pasa a ser considerado "presentación genética": " 'En primer lugar' debo tener la percepción de mi cuerpo propio, mi cuerpo propio debe ser originariamente constituido como cuerpo propio, entonces puede surgir la experiencia del sujeto extraño, respectivamente, del

⁵¹ Op.cit. p.287.

⁵² Op.cit. 287. Ver también en el Texto Nro .12 otra explicitación del contenido de la vivencia analógica. No innova respecto de lo visto hasta aquí pero está presentado con una redacción clara y ordenada.

⁵³ Op.cit. p.333.

su deseo pasa a ser mi haber vivencial. Si en mis conexiones carezco de los motivos que induzcan este haber vivencial, el Otro no puede obrar eficazmente sobre mí. Lo que ocurre en mí ocurre a partir de mi propio ser, "el ser a partir de la autoexperiencia original, constituido como si mismo, como yo."¹⁵ Por lo tanto no hay paradoja: cada mónada está cerrada en sí según sus vivencias y al mismo tiempo se sabe en relación causal con las otras mónadas.

b) La monadología social

Tempranamente¹⁶ encontramos la primeras referencias de Husserl a este tema. Se ubica en esa época en una actitud que denomina egológica o personalista, que considera el mundo espiritual como correlato de la conciencia y en el que "mi" mundo vuelve a resultar "nuestro" mundo. Por el camino de la psicología llega a la consideración del mundo como involucrando la relación de todos los hechos, "... que yo, el yo que describe, encuentro intuitivamente y que tengo junto con el hombre descripto, etc. como nuestro mundo circundante común y que todos nosotros encontramos como intuible e intuible en lo sucesivo."¹⁷ Las relaciones se establecen entre los sujetos espirituales por medio de actos comunicativos, en ellos "cada 'espíritu' se sabe miembro de un mundo espiritual y al mismo tiempo se sabe como sujeto de un mundo de cosas que está frente a él."¹⁷

Interesa destacar que en este contexto se excluye el concepto de causalidad y se lo reemplaza por el de "motivación". No me dejo determinar por el Otro, un "yo pienso" es motivado por otro "yo pienso", en última instancia por lo representado por mí de tal y cual manera. Aquí la descripción concreta histórica de la comunidad de los hombres se ha de lograr a través de la "comprensión" de las motivaciones internas de la conciencia de los hombres individuales¹⁸.

En el texto *Espíritu comunitario*, (de los años 1921 y 1922) las ventanas de las mónadas se abren en los actos comunicativos arriba descriptos: los actos comunitarios cubren una vasta gama de representaciones, convicciones, valoraciones, decisiones respecto de lo que debe ser en la práctica. Aquí vuelve a presentarse la doble afirmación: mi decisión, mi pensamiento es mío y sin embargo reconozco que emana de mi experiencia de Otros. También puede suceder que el Otro me reconozca como fuente de sus convicciones y representaciones.

¹⁵ Bosquejo ..., p.258.

¹⁶ Alrededor de 1910. *Bosquejo* ..., p. 133 y siguientes.

¹⁷ Op.cit., p. 134.

¹⁸ Op.cit., p.136.

cuerpo propio.⁵⁴ Esta experiencia que se da como percepción, se da en el modo de una percepción externa corriente del cuerpo animado, pero no da originariamente el cuerpo animado ni consecuentemente el sujeto. Es una simple presentificación lo que da lo específicamente corporal propio y lo espiritual. En cambio no procede de un recuerdo o de una espera porque no es el caso del cuerpo propio y del propio sujeto empírico, que originariamente se constituye como "unidad individual", a ella corresponde continuamente un cuerpo animado en la duración que es soporte de lo corporal propio como espiritualidad. Para expresar esto más adecuadamente dice: "el cuerpo propio está en la unidad de la total experiencia originaria y es inseparable de ella."

"A esto pertenece también el sistema de las posibilidades reales motivadas, entre las cuales lo que puede acontecer con mi cuerpo propio, lo que en ciertas circunstancias puedo sentir, cómo puedo mover los miembros de mi cuerpo propio, cómo puedo comportarme frente a las cosas externas que aparecen, etc. con mis características de gustar y disgustar, etc. Aquí la contradicción es posible: el tipo de esta unidad individual deja mucho abierto, desde el punto de vista de la experiencia. Suposición de recuerdos, esperas, etc. pueden completarse o descartarse. Está o no de acuerdo.⁵⁴ Si capto un cuerpo extraño como cuerpo propio y con éste un sujeto extraño, a éste son pertinentes nuevos sistemas de posibilidades empíricas. Es propio de este tipo de apercepciones que se ordene respecto de la aparición externa en una "co-posición presentificante", una aparición interna, que no pertenece a mi sistema de apariciones internas sino al nuevo sistema, a nuevas conexiones de conciencia, a un nuevo cuerpo propio y a un nuevo yo. "La aparición interna en un flujo de conciencia propio motiva (en el sistema de esta motivación un cuerpo propio que aparece a si mismo constituyente) una corporalidad propia perteneciente a él como sistema de sensibilidades, etc. y además perteneciente a él un sujeto empírico."⁵⁴ A continuación declara que la "impatía es un concepto equivocado". No está seguro de que sea acertado decir "impatizo en el cuerpo extraño mi yo-sujeto". ¿Acaso esta experiencia quiere decir "representarse a si mismo, sólo que con contenidos de conciencia diferentes" No es suficiente para comprenderla analizar el sentido de la presentificación porque ella deja abierto o puede dejar abierto que yo sea el mismo. En el yo pasado, futuro o posible es este el caso pero en cambio no son éstas las únicas formas posibles, respecto de cómo puede aparecer un yo empírico. Esto presenta tres problemas:

"1. Cuando ya ha sido constituido un yo : fundado en lo corporal propio o 'empírico' ¿cómo puede constituirse **otro** yo empírico?

2. Quiera yo ser o no constituido como yo empírico: tengo la unidad de mi conciencia (conciencia pura con yo puro), la corriente unitaria con sus dadidades, sus presentificaciones, etc., también sus posibilidades. ¿Cómo puede llegar a ser representado un segundo yo puro? ¿Cómo puede

⁵⁴ Op.cit. p.334.

En el Anexo XXVII (del año 1922) ¹⁹ se expresa la trabazón comunitaria en términos de la relación del tiempo vivido personal y comunitario: "Para cada uno hay un horizonte lejano, la pluralidad de Otros abierta, indeterminada, además de aquellos que realmente abarco comprensivamente y su conciencia, la conciencia del Otro indeterminada, todavía no abarcada, más allá de lo que yo realmente comprensivamente sé de ello, esto vinculándose de nuevo con la conciencia de Otros, etc., horizontes puros en los que más o menos se puede penetrar. Comunidad de una vida orientada a partir de cada ego y con horizonte indeterminado dándose intuitivamente y vida que cada uno debe seguir 'construyendo' (penetración en el intercambio que progresa, por medio del aprovechamiento de la tradición, etc. pero imperfectamente)."²⁰

Estas consideraciones, en síntesis, nos permiten afirmar que también en el estrato superior de constitución de lo social, se hace presente la comunidad monádica, fundada en una acción y reconocimiento recíproco entre los sujetos del mundo cultural y se hace visible la resolución de la supuesta paradoja entre el yo-social, determinante de sus actos y su ser alcanzado por los Otros en actos sociales, comunicativos.

c) La monadología pre-reflexiva

Husserl no dejó una exposición orgánica de este nivel monadológico último fundante. Dejó en cambio algunos desarrollos parciales donde - siguiendo a Landgrebe²¹ - podemos encontrar las indicaciones que nos conducen hacia el último estrato como factum absoluto.

La vinculación de los tres temas: factum absoluto, historia y monadología se halla en un texto²² que precisamente lleva por título *Monadología* y dice: "Por lo tanto **sólo los egos** en su referencia recíproca comunicativa son **absolutamente** existentes." "Cada *ego* tiene su **historia** Y toda comunidad comunicativa de yo absolutos ...tiene su **historia "pasiva" y "activa" y es solo en esta historia. La historia es el gran factum del ser absoluto**; y las últimas preguntas, las últimas metafísicas y las últimas teleológicas son a una con las preguntas por el sentido absoluto de la historia."

Más arriba hemos desarrollado lo implícito en esta afirmación. En esta ocasión sólo queremos señalar que, de este modo el estrato monadológico último fundante, el que aparece como un factum, más allá del cual la aplicación de la reducción fenomenológica deja de tener sentido, es el de la

¹⁹ *Bosquejo* ..., p. 248.

²⁰ *Op.cit.*, p.249.

²¹ Landgrebe, *Meditation ... y Die Phänomenologie als ...*

²² *F.Pr. II*, Anexo XXXII, p.497.

eventualmente legitimarse según su ser? **¿Puede un nuevo yo, (uno para mi trascendente) sólo constituirse por el camino de la constitución de lo corporal propio?**"

El tercer problema - expuesto en una nota - se plantea en los siguientes términos: "qué es lo que le corresponde esencialmente según el contenido de lo impatizado y según conexiones constitutivas?"⁵⁵ Vale decir, ¿cómo es posible constituir otro yo empírico, otro yo puro y cuál es la esencia de la impatía?

Por el momento sólo se le presenta como cierto que cuando me represento reproductivamente la conciencia extraña, la represento análoga a la mía, al punto de que si le atribuyo el mismo contenido y las mismas posibilidades la identifico con la mía.

Por lo que concierne al yo empírico, está claro que aún en el caso de que, excepción hecha de la ubicación, los dos cuerpos fueran exactamente iguales, el yo no podría ser el mismo, "porque a cada uno el mundo debiera aparecerse en diverso aspecto".⁵⁶

En cuanto a la pregunta por el paso del sistema externo percibido del cuerpo del Otro al sistema interno, sintetiza su razón desde un punto de vista "genético": "en la percepción externa yo soy remitido a mi aquí, al que se refiere la aparición externa de aquel cuerpo y a la correspondiente aparición interna, en la que va a ser traducida la aparición externa. En el sentido de la apercepción efectuada, o en el sentido de la **interpretación** ⁵⁷de la aparición externa, esta aparición interna es el análogo de aquella aparición interna que resultaría si yo transfiriera mi cuerpo hacia allá (me moviera hacia allá) y lo mismo es la aparición externa de mi cuerpo propio, que a partir de aquí pertenecería al allá, análogamente a la aparición externa que yo tengo de aquel cuerpo desde aquí en este momento." Vale decir que en esta síntesis vuelve a apoyarse en la fantasía de espacio y movimiento que analizó más arriba y en el concepto de analogía. Aclara que no se trata de una comparación efectiva. Pongo el sistema de apariciones externas de lo corporal propio del Otro tal como pongo aperceptivamente respecto de un cuerpo "el sistema de posibilidades". Hago coincidir el sistema de apariciones externas del cuerpo que pongo a una con la aparición dada, con el sistema de apariciones internas. "En la consecuencia está que, si el cuerpo extraño pudiera transformarse en mi cuerpo, transfiriéndose al fenómeno cero del mismo, (que es perceptivo), entonces el sujeto extraño coincidiría con el mío: por lo menos respecto de lo corporal propio. **Pero en esto no pienso en absoluto.**"⁵⁸ Y a continuación agrega un texto que, si bien no impone una

⁵⁵ Op.cit. p.335, Nota 3.

⁵⁶ Op.cit. p.336.

⁵⁷ Husserl emplea una a continuación de otra las dos palabras "Deutung" e "Interpretation", que nosotros traducimos sólo por "interpretación", Op.cit. p.336.

⁵⁸ Op.cit. p.337.

sedimentación de experiencia anónimamente producida. Ella exhibe su carácter histórico y ofrece como límite ideal "mi nacimiento trascendental". También en este estrato se hace visible el vínculo recíproco intermonádico, las "ventanas" de las mónadas como su "protoaspirar". En el impulso sexual y en la relación madre-niño hemos descripto la protointencionalidad instintiva de la comunización.

Si la estructura de "esta unión en la duplicidad", que "funda la analogía de copresente y presente para sí mismo", es la historia, la temporalidad intersubjetiva vuelve a asomar como marco de referencia.

El resultado de nuestra investigación, sintetizado en nuestra afirmación: "la fenomenología trascendental es una monadología" es la respuesta a la objeción al supuesto solipsismo fenomenológico. Ella permite comprender porqué el filósofo reiteradamente proclama que su solipsismo es una argucia metódica: se trata de "un nivel filosófico inferior", que como tal ha de ser delimitado con un propósito metodológico y anticipa lo que nuestra investigación cree haber justificado: "Nosotros en cuanto filósofos principiantes no debemos dejarnos atemorizar por semejantes reparos. Quizá la reducción al ego trascendental sólo implique en apariencia una ciencia aparentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y en virtud de ésta, se despliegue una filosofía trascendental en general."²³

3. Carácter unitario de la teoría husserliana de la intersubjetividad

La búsqueda de la demostración del carácter unitario, como rasgo válido en general en el pensamiento de Husserl, ha estado presente en nuestra investigación como telos, como "idea-fuerza". Esto fue resultado del aspecto "práctico" de nuestro trabajo, que incluyó discutir la problemática de la intersubjetividad con los Profesores Landgrebe, Strasser y Aguirre. Estos filósofos, cuyas posturas no son en todos los casos convergentes, coincidieron en la negación de una fractura en la evolución del pensamiento de Husserl. Respecto de nuestra pregunta por el giro que supone el "último Husserl" el Prof. Strasser subrayó que nunca se abandonaba el campo trascendental, que primero se había recorrido como "ego" y más tarde como "vida". El Prof. Aguirre invirtió el sentido de la pregunta diciendo que, en ese caso, lo que habría que demostrar es en qué textos el filósofo señala la brecha: "Husserl nunca abandona el marco de la filosofía trascendental". El Profesor

²³ *MC*, p. 69.

evidencia apodíctica aporta una nueva clarificación: **"Por otra parte no puedo representarme campos de sentido, sin que esto concierna a mis actuales campos de sentido. Del mismo modo no puedo representar mundos ficticios sin que haya sido alcanzado mi mundo actual experimentado, desconectado, etc. y no puedo representar yo extraños presentificando por medio de la interpretación sin que esto concierna a mi yo."**⁵⁸ Y continúa este texto recogiendo la reflexión precedente y expresándola sin titubeos: "Si yo 'veo' al Otro, lo entiendo y sigo sus manifestaciones, entonces yo vivo en cierta medida en él. Mi vida está desconectada (ausgelöscht), en cierta medida transformada en el Otro; pero sólo en el sentido en que entra en conflicto o en rivalidad en el campo de visión, como si ahora me representara una casa roja (intuitivamente) o llevara a cabo un **recuerdo vívido**, que por así decirlo, cubre el entorno percibido ahora.

Ciertamente tiene sentido decir: **genéticamente** debe ser constituido primero mi cuerpo propio, antes de que yo pueda 'percibir' un cuerpo propio extraño, si es verdad que ninguna presentificación de un determinado tipo aperceptivo es posible sin una percepción previa, y se entiende que, junto con la aclaración de un mero dado por medio de la presentificación, va a evocarse la percepción, en la que es dado un análogo completa originariamente. Y ahí llego naturalmente siempre a mi yo. Con esto se da la relación estable de la coincidencia por medio de la cual el paso es facilitado. **Pero no es correcto que el entender la vida psíquica extraña, el experimentar el ser-ahí de [un] cuerpo propio y espíritu extraño presuponga impatía del yo en el cuerpo extraño y los cambios corporales ('expresiones', etc.)**⁵⁹

Puede aceptarse que hay una impatía en el sentido de transferirse al lugar del Otro, poder pensar que se tiene el cuerpo propio del Otro en lugar del propio, esto no deja de ser sorprendente, porque si bien este cambio puede pensarse, en el sentido de poder llevar ambos a la coincidencia geométrica (lo que en sí encierra contradicción) sin embargo una real transformación del uno en el otro es imposible. Puede pensárselos iguales pero un individuo no puede devenir otro. "Mi existencia corporal propia puede cambiar-se, mi [existencia] psíquica también, pedazo por pedazo. Pero la 'transformación' por medio de la cual yo devengo el Otro, es simplemente imposible. No puedo desconectar mi pasado, el mundo de mis recuerdos, de mis experiencias, etc. Se trata entonces de un proceso de coincidencia imaginario. No de un cambiar-se real o de un pensar-se cambiado, sino dentro de un tipo, de la forma regional, un transportar por partes, llenar el tipo de otra manera"⁶⁰ "Entonces yo diría: no tiene lugar propiamente ninguna impatía, como vuelvo a decir, ninguna conclusión por analogía, ninguna transferencia por analogía, aunque la referencia estable, en la

⁵⁹ Op.cit. p.337-338.

⁶⁰ Op.cit. p.338-339.

representación presentificante, la deba traer consigo a mi campo de conciencia, ya que yo a menudo efectúo analogías, ya que yo para mí interpreto: el Otro ahora quiere decir tal cosa, análogamente a como yo las mencionaría bajo circunstancias parecidas, por ejemplo, ultimamente mencionó tal cosa, el Otro ve bien eso, casi tan bien respecto de, etc., yo también una vez he aprehendido eso casi igual, he estado sujeto a parecidos engaños, me he enojado mucho una vez con los mismos fundamentos, etc. Pero no hay necesariamente ninguna analogización. Se lleva a cabo sin más la 'apercepción' de la vida psíquica extraña. El cuerpo extraño en su aparición externa se comprende como cuerpo propio."⁶⁰

Transcribimos a continuación en su integridad el Anexo XLIV, *Apercepción como interpretación analogizante. La apercepción del extraño no es una nueva forma fundamental de apercepción* (1914 o 1915). En él Husserl sintetiza su concepción del sentido de "analogía" y marca con este texto un hito en su comprensión de este tema.

"1) Si apercibo una cosa como casa, entonces tengo una interpretación analógica, una referencia sobre posibles presentificaciones. Ahora no lo experimento como casa. Pero yo he experimentado algo parecido. Este parecido afirma que, anteriormente, en caso análogo a la aparición dada (el análogo a la aparición de la nueva casa, que ahora tengo), a la secuencia de las apariciones señaladas ahora (que puedo establecer de manera presentificada) he hecho un paso en una unidad de experiencia.

2) Pero si aprehendo el cuerpo extraño como cuerpo propio, entonces la analogía se comporta de distinta manera. Experimento y he experimentado continuamente mi cuerpo propio. Pero nunca tuve mi cuerpo propio en una aparición exterior como tengo el cuerpo propio extraño.

La analogía sigue un curso tal que **primeramente aprehendo mi cuerpo propio como cuerpo y con ello, según analogía con otros cuerpos, realizo la posibilidad de desplazamiento hacia afuera (Hinausschiebung) (en presentificación)** Yo tengo para cada cuerpo 'acercamiento' y 'alejamiento' como posibilidades dispuestas, he experimentado cosas por el estilo. Aunque nunca he experimentado la transferencia dentro del punto cero, sin embargo la analogía de lo experimentado se comporta así: es decir, es una **ley fundamental** que donde han sido experimentadas determinadas modificaciones o donde ya ha sido efectuada una cierta aprehensión y las direcciones principales de su modificación, yo puedo seguir la consecuencia de esta aprehensión y recorrer idealmente las posibles variaciones, que entonces puedo ordenar un dado experimentalmente en una secuencia ideal tal como ella, respectivamente, aprehender algo como análogo de un miembro de una tal secuencia y con ello puedo entender el objeto como análogo del objeto dado en otro modo de aparición. Así llega mi cuerpo a la analogía con cualquier cuerpo 'exterior'.

Tengo la analogía del cuerpo extraño con mi cuerpo propio, entonces el paso ideal de la aparición del cuerpo extraño como exterior conduce a una aparición interna para la inclusión de una duplicación de la pluralidad de apariciones de cosas exteriores y finalmente de una corriente de conciencia total y de un sujeto de conciencia.

Yo aprehendo el cuerpo propio extraño 'subsiguiente a la experiencia' como un cuerpo propio como el mío, y a él pertenece, como a mí, un tener apariciones, muchas < de ellas > psíquicas, etc. La aprehensión según analogía afirma entonces, como por sobre todo, una aprehensión **de experiencia**, sólo que de un tipo peculiar. **La apercepción de sujetos extraños con cuerpos propios extraños no es una nueva forma fundamental de la apercepción**, así como de algún modo la apercepción de las cosas es una nueva forma fundamental (constituyente de nuevas objetividades) frente a la experiencia de datos inmanentes, o como la apercepción del cuerpo propio en general y del sujeto psíquico en general como sujeto del cuerpo propio es algo esencialmente nuevo frente a la mera apercepción del cuerpo. **La apercepción del cuerpo propio y la del cuerpo propio extraño se corresponden esencialmente.** El modo fundamental de la objetividad, que se constituye por ambas partes es el mismo.

La experiencia 'cuerpo propio' es la experiencia propiamente donante. La experiencia 'cuerpo propio extraño' es propiamente donante para el cuerpo extraño, como el que aparece externo a mí y co-donante en modo apropiado (en un modo, que yo, por principio no puedo transformar en propiedad) de lo demás.

Apercibir analógico

La apercepción de cosa en general - el tipo fijo, deja abierta la infinitud de posibilidades de determinación más próxima. Una tal apercepción ¿no se forma **a partir de la experiencia** de modo que yo pueda decir, es una cosa de la experiencia, que yo espero junto a esa clase de apariciones que, cuando se cambian de este y aquel modo las circunstancias kinestésicas, los fenómenos cambian correspondientemente ? ¿Quiere eso decir: yo no puedo tener ninguna apercepción de cosa sin haber experimentado ya antes la apercepción de la cosa ? Esto no puede afirmarse. Pero ejecutar una apercepción de cosa quiere decir ejecutar un cierto modo de conciencia, que incluye < una > infinitud de posibilidades de experiencias motivadas. Y en esto reside que yo pueda extraer ciertas conexiones de motivación que remiten a secuencias de experiencias anteriores, que motivan analógicamente secuencias de experiencia semejante. Y ahora, donde se presentan tales motivaciones por medio de la analogía, ahí es posible o necesario llevar a cabo a la apercepción de cosas. Yo experimento en las mismas circunstancias, los mismos grupos de sensaciones. **O, esperar en circunstancias semejantes anudar presunciones parecidas, es un hecho fundamental de la conciencia.** ¿Le pertenece a él que yo no

pueda apereibir lo trascendente sin poder decir, y con derecho deber decir: bajo circunstancias de aparición semejantes yo ya he tenido apariciones semejantes, **por lo tanto** tengo un derecho de experiencia, de volver a esperar lo mismo, ya para las **circunstancias**? Yo puedo mover los ojos hacia aquí y hacia allá. A partir de una situación kinestésica dada, puedo recorrer esta y esta otra secuencia kinestésica. La libre disponibilidad se basa en el recuerdo. Donde yo no he recorrido ya secuencias kinestésicas, no puedo representarme su sistema como disponible. Yo he 'experimentado' antes, que con respecto a éstas se desprendían tendencias referentes. Yo espero '**según analogía**', que si yo ahora quiero otra vez, sucede. **Todas las conexiones aperceptivas se apoyan sobre la experiencia y con esto sobre la 'analogía'**. Sin embargo yo no hago algo así como en todo conclusiones de experiencia. Empero siempre puedo decir: yo ya he experimentado algo análogo, si no no lo podría aprehender así. **La experiencia analógica es el supuesto, la condición de posibilidad de la apercepción futura**. Ella sólo puede empezar si han tenido lugar experiencias de un cierto tipo. El pasado determina el futuro. Hay leyes a priori de la génesis. Ellas no afirman unívocamente lo que, sobre el fundamento del pasado, debe presentarse en el futuro, sino que prescriben lo que en el pasado debe haber ocurrido (en modo típico) para que deba poder aparecer un futuro de un cierto tipo." ⁶¹

8. El tema de la objetividad intersubjetiva en los años 1917 y 1918

A continuación del grupo de textos de 1914 se proponen dos textos que sólo vamos a considerar desde el punto de vista de su aporte al tema de la objetividad intersubjetiva. El Texto Nro.14 lleva por título *Normalidad solipsística e intersubjetiva y constitución de la objetividad*. Fue escrito, según indicación del propio Husserl, entre los años 1915 y 1917; el editor por su parte considera verosímil que sea de 1917, año en que Husserl llegó a la formulación del modo de consideración genético, que aparece en este texto. Desde el punto de vista temático es afín al tercer capítulo de la primera parte de *Ideas II*. En él se considera el relativismo de la normalidad de la experiencia, condicionada por lo psicofísico y se discute la posibilidad de un mundo objetivo intersubjetivo.

El «§5, *La multiplicidad ortológica de aspectos como bien común de todos los sujetos y la anormalidad*», desarrolla el tema que nos ocupa. "La identidad del mundo intersubjetivo se apoya en la objetividad de los aspectos subyacente, constituida en cada sujeto, y cosas sensibles (que son unidades de pluralidades de aspectos). El Otro tiene en otros modos de dadidad las mismas cosas de experiencia, es decir, él experimenta otros

⁶¹ Op.cit. p.343 a p.346.

aspectos de las mismas cosas, pero individualmente las mismas (que él pone en primer lugar con el fundamento de la impatía), que el Otro tendría en una 'posición' cambiada en el espacio. Ambos tenemos exactamente la misma cosa sensible, el mismo curso motivado de las cosas sensibles como estados reales de cosa, las mismas realidades cósmicas. **La infinita multiplicidad de los aspectos posibles (motivados) (i de la multiplicidad ortológica !) es en cierta medida bien común de todos los sujetos.** De ella tiene cada uno necesariamente, en su experiencia, otras articulaciones y cursos y 'simultáneamente' para el tiempo común objetivo único, en el que los individuos tienen 'participación'. Un sujeto no puede tener simultáneamente dos aspectos de la multiplicidad ortológica, pero puede y debe haber simultáneamente una multiplicidad de aspectos repartida entre diversos sujetos, si ellos experimentan simultáneamente la misma cosa.

Cada sujeto comunitario es naturalmente, desde el principio un sujeto psicofísico; primero tiene cada uno un estado originario de condicionalidad psicofísica, cada uno, referidas a su cuerpo propio, la pluralidad de sus sensaciones y mediante aspectos, etc. El cuerpo propio de cada sujeto comunitario debe, *a priori*, ser del mismo tipo sensible, ésta es una condición de posibilidad de la impatía y para cada sujeto relativamente constante y cambiándose sólo paulatinamente. Los cambios anómalos que experimenta el cuerpo propio de un sujeto en la naturaleza, pueden traer consigo consecuencias anómalas diversas pero reguladas, y también esto es impatizable, en la medida en que ahí gobiernan reglas generales, mientras las diferencias individuales pueden anunciarse indirectamente mediante juicios comparativos (comparación de colores) que son comunicables.

Hemos preferido ahora hasta aquí un **caso ideal**, que es preferido mediante la apercepción de impatía misma. La impatía es una apercepción (una 'percepción' representativa) que presenta un sujeto a un cuerpo propio presentado, con un mundo que aparece, que no sólo es en general el mismo, sino que aparece en los mismos aspectos y cosidades sensibles, como acabamos de desarrollar. Según esto el **caso normal** es que cada sujeto comunitario tiene en los hechos, comunitariamente, la misma multiplicidad ortológica de apariciones (multiplicidad de aspectos) y con esto cada uno tiene **el mismo** contenido en cuanto a condicionalidad psicofísica.⁶²

A continuación Husserl constata que el sistema ortológico del otro sujeto no es necesariamente igual al mío y esto lo conduce al examen de la normalidad. "La ortología idéntica es en general sólo una idea."⁶³ A pesar de las variaciones es posible sostener la idea de "la cosa misma", que es llevada a su más alta expresión en la objetividad lógico-matemática.

De esta manera se señala un ámbito, el de la objetividad lógico - matemática, que merece reflexión aparte "como intersubjetividad necesaria

⁶² Op.cit. p. 377-378.

⁶³ Op.cit. p.379.

frente a la multiplicidad de sujetos con sistemas de experiencia ortológica diferentes."⁶⁴

La conclusión de Husserl en este texto, respecto de la objetividad intersubjetiva, se concreta como sigue: "Si el mundo debe ser uno, en sí, frente a todas las apariciones subjetivas, entonces debe ser posible enunciar verdades objetivamente válidas, que ya no pueden ser traídas al relativismo de la subjetividad, que todo lo racional debe reconocer necesariamente, así debe haber contenidos de determinaciones cósmicas, accesibles a cada sujeto del mismo modo y con esto están **necesariamente** juntas para todos los sujetos, es decir, que por principio están libres de la relación subjetiva 'casual', la que si es pertinente a un sujeto, lo es a todos. Espacio, tiempo y todos los conceptos puros lógicos son pertinentes aquí."⁶⁵

El Texto Nro.15, *Para la teoría de la impatía*, escrito en Bernau en septiembre de 1918 también hace referencia al tema de la objetividad intersubjetiva. Después de considerar la visión del mundo y la interioridad solipsística, como resultado de aplicar la abstracción, se propone suprimir tal abstracción. Tiene como válida entonces, como aceptada, la impatía y lo dado en la impatía, como consecuencia de lo cual se agranda mi mundo con la experiencia impatizante y un nuevo tipo de unidades de experiencia. Ellas se dan en presentificaciones y no son para mí originariamente perceptibles. El hombre allá se me da con su carácter subjetivo y su mundo, polo subjetivo de ese mundo, centro de conjunción de todos los actos, frente al que están sus campos de sensaciones y los sistemas ordenados de apariciones, de las cosas. "Con esto es el mundo del **Otro** experimentado por mí impáticamente, según el sentido de esta experiencia, en la medida en que [este mundo] es para él **naturaleza, idéntico** a la naturaleza experimentada por mí: los modos de darse para el Otro son para mí modos de darse presentificados y, según su sentido, idénticos a los modos de daidad que yo tendría en la experiencia correspondientemente modificada y eventualmente voluntariamente modificada ..."⁶⁶ Discute a continuación la identidad de las sensaciones y apariciones impatizadas respecto de mis apariciones, mis cambios de orientación, etc. y describe la naturaleza que es para mí pero que por su parte tiene un en sí: "**Mi mundo**, - más exactamente, **mi ámbito de experiencia efectiva y posible**, ahí mi naturaleza, mi mundo de cosas físico, la naturaleza puesta en mi experiencia cósmico-espacial (según la idea de concordancia, en multiplicidad abierta infinita, referida a la 'misma' experiencia), la naturaleza que tiene un ser en sí, **sus verdades en sí**, independientemente de los estados contingentes de mi cuerpo propio y de mi subjetividad fortuita, o mejor, de lo **irracional en mi subjetividad**, lo que

⁶⁴ Op.cit. p.383.

⁶⁵ Op.cit. p.384.

⁶⁶ Op.cit. p.411-412.

motiva aprehensiones, menciones, juicios, etc., que debe ser racionalmente **suprimido.**"