

“PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR: TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA

M. Eva Mangieri¹
ENSAYO

¹ Columnista Revista Horizonte Independiente y estudiante de Filosofía de la Universidad El Bosque. Ha publicado *¿Vencidos y olvidados?: diálogos entre Walter Benjamin y Primo Levi en torno al anhelo de justicia* (Revista Horizonte Independiente, 2021) y *Mesianismo y revolución en las Tesis de Walter Benjamin* (Revista Horizonte Independiente, 2021).

“PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR: TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA²

"Losing" the world to rediscover it better: three
contributions of Husserlian transcendental
phenomenology

M. Eva Mangieri
me.mangieri@gmail.com

RESUMEN:

La *fenomenología trascendental* propuesta por Husserl a principios del siglo XIX puede entenderse como la historia de una pérdida o, mejor dicho, de sucesivas pérdidas de distinto alcance. Con esta clave de lectura, nos interesa mostrar de qué manera la búsqueda de rigurosidad y científicidad en la filosofía condujo al filósofo y matemático moravo a tres descubrimientos centrales: el descubrimiento de la *èpokhé* como método fenomenológico, el descubrimiento del *ego trascendental* como Yo constitutivo y el descubrimiento del *alter ego* como garante de cualquier objetividad.

Palabras clave: alter ego, ego, *èpokhé*, fenomenología trascendental, Husserl.

² Recibido: 30 de marzo 2021. Aceptado: 26 de mayo 2021.

ABSTRACT:

The *transcendental phenomenology* proposed by Husserl at the beginning of the 19th century can be understood as the history of a loss or, rather, of successive losses of different scope. With this reading key, we are interested in showing how the search for thoroughness and scientificity in philosophy led the Moravian philosopher and mathematician to three central discoveries: the discovery of *èpokhé* as a phenomenological method, the discovery of the *transcendental ego* as constitutive self and the discovery of the *alter ego* as guarantor of any objectivity.

Key words: alter ego, ego, *èpokhé*, transcendental phenomenology, Husserl.

I. PERDER EL MÉTODO PARA ENCONTRAR UNO QUE PERMITA HACER DE LA FILOSOFÍA UNA CIENCIA RIGUROSA

“La fenomenología es la ciencia de la experiencia del mundo tal como se tiene constancia de él desde un cierto punto de vista experiencial”
(Luft, 2016, 17)

Ni inmune ni adepto irrestricto al clima positivista que impregnaba el horizonte intelectual austríaco de comienzos del siglo xix, Husserl abogó por convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa (Husserl, [1911] 2009, 7). Su principal demanda era hallar un nuevo método filosófico, “un procedimiento que conduzca al reconocimiento de la verdad”³ (Held, 2013, 7). La exigencia husserliana de la novedad metodológica responde al reconocimiento de que, si bien los métodos de la filosofía no habían logrado consolidarla como ciencia —lo que la dejaba en una suerte de limbo epistemológico—, los métodos disponibles de las ciencias, aunque exitosos para las ciencias naturales, resultan del todo inadecuados para la labor filosófica. De lo que se trataba entonces era de rehabilitar el carácter científico de la filosofía sin apelar al método de las ciencias naturales. Así, Husserl abraza una consigna del positivismo lógico al mismo tiempo que se aleja de él proponiendo una solución disímil a la consabida receta positivista (transferir el método de las ciencias naturales a todo conocimiento que pretenda obtener el estatus epistemológico de científicidad).

Para que la filosofía sea una ciencia estricta —como el proyecto moderno propuso—, es preciso que sea capaz de proporcionar un conocimiento objetivo y perdurable, en oposición a la mera opinión, irremediamente atrapada en el mundo de lo contingente, subjetivo y cambiante. Más allá de la dicotomización platónica⁴ aquí anidada, lo distintivo del proyecto fenomenológico husserliano pasa por comprender que la pretensión de objetividad supone una *sujeto-relatividad*; esto es: lo que comprendemos como “en sí mismo” siempre requiere *un modo originario de donación* a partir del cual la cosa aparece como *en sí misma*. El intersticio tenso entre objetividad (el “*en sí*”) y el modo de donación

³Traducción propia.

⁴Para ampliar sobre los puntos de contacto entre el proyecto husserliano y la distinción platónica entre *doxa* y *episteme*, véase Held, 2003, 7-9).

(el “*para mí*”) ofrece un lugar para la refundación de la filosofía, que de este modo es convocada por la teoría fenomenológica a *regresar a las cosas mismas*. Este carácter regresivo es justamente lo que dota a la fenomenología de su sello *trascendental*, porque retorna la mirada del filósofo al *fenómeno*, al mundo tal como se le aparece (algo que según Husserl la filosofía dejó de lado por demasiado evidente). La fenomenología trascendental se trata de una vuelta de la atención que supone indagar *cómo se nos aparecen las cosas*, bajo el supuesto elemental de que un objeto puede aparecer solo cuando se presenta a un sujeto en una situación específica, pues, de otro modo, el objeto o asunto de conocimiento ni siquiera existiría.

El proyecto fenomenológico husserliano del que aquí nos ocupamos es *trascendental* en el mismo sentido que tiene esta palabra para Kant: como *condición de posibilidad* de la experiencia y el conocimiento (Luft, 2016). Puesto que el fenomenólogo entiende que tenemos experiencia del mundo *como nos es dado* (como se aparece a la conciencia), y teniendo en cuenta que este ser dado “está efectivamente desglosado en múltiples modos de donación que pueden ser descritos” (Luft, 2016, 17), la labor filosófica estriba justamente en describir esos modos. Así, se entiende que la fenomenología proceda retrospectivamente desde los datos fácticos (por ejemplo, del conocimiento empírico) hasta las condiciones necesarias y universales que deben darse para que un *faktum* sea posible (Luft, 2016, 16). De lo que se trata es de describir la correlación *a priori* entre lo dado y sus formas de donación. Ahora bien, la experiencia es siempre experiencia de algo, y este “algo” es dado en y para la conciencia; que así revela su propiedad esencial y apriori: la *intencionalidad*.

Que la conciencia sea intencional se resume en la máxima husserliana “toda conciencia es conciencia de algo”. Pero este “algo” no es un simple contenido de la conciencia (así sea representacional o una parte de ella asimilada en el acto cognoscitivo). Por el contrario, la expresión “conciencia de algo” significa justamente el movimiento de *trascendencia* de la conciencia a lo que no es ella misma o *su apertura fundamental a lo otro*, quebrando la inmanencia⁵. En otras palabras, y aquí estriba a mi juicio el rasgo más lúcido y vigente del temprano proyecto de Husserl, la conciencia no puede sino salir de sí misma. Sale de sí en

⁵Cf. Bello 1981.

el percibir, en el recordar, en el esperar, en el juzgar, en el desear, en el odiar, en el querer. Como muy bien lo resume Walton (2006), “*en todo percibir hay algo percibido; en todo recordar hay algo recordado; en todo juzgar hay un estado de cosas juzgado*” (Walton, 2006, 16, énfasis añadido). La intencionalidad es una *característica intrínseca de la conciencia*, que se destaca simultáneamente tanto por su “existencia independiente” como su “direccionalidad objetiva” (*object-directedness*) (Zahavi, 2003, 21)⁶.

Según lo afirma Husserl en el §36 de Ideas, “es inherente a la esencia de todo cogito actual ser conciencia de algo” ([1913] 1962,81-82). Más adelante, en el mismo párrafo, sostiene que este rasgo es la propiedad esencial y general de la conciencia:

La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva [...] Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también “vivencias intencionales” [...]; en tanto son conciencia de algo, se dicen “referidas intencionalmente” a este algo [...] aquí no se habla de una relación entre un proceso psicológico —llamado vivencia— y otra existencia, en sentido real estricto —llamada objeto— o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad, “a priori” [...]

En la esencia de la vivencia misma entra no solo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es. Por ende, está también encerrado en la esencia de la conciencia inactual en qué forma de *cogitationes* actuales sea trasponible por medio de la modificación acabada de exponer que designamos como “vuelta de la mirada de la atención hacia lo antes no atendido”. Por vivencias *en el sentido más amplio* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así, pues no solo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas. (Husserl, [1913] 1962, 81-82; énfasis en el original).

⁶Husserl distancia elabora su concepto de intencionalidad distanciándose tanto de Brentano como de Twardowski. Para ampliar sobre la trayectoria de esta noción, véase Torrez (2016).

⁷Me refiero al flujo de vivencias conscientes.

Si para Brentano la *vivencia intencional* era la propiedad de las vivencias de estar referidas a algo; Husserl dio un paso más: la vida de la conciencia es *necesariamente* intencional. Como vimos, esto significa que el sujeto tiene un flujo de vivencias y todas ellas se refieren necesariamente a objetos, correlatos necesarios de toda experiencia, de toda vivencia. No obstante, es importante anotar que no toda experiencia está atrapada en lo contingente, sino que también se perciben rasgos universales (eidéticos); por ejemplo, la idea de unidad, de identidad y otras que no son susceptibles de justificación perceptiva. Por ejemplo, dado que cada aparición de un objeto ofrece múltiples daciones y adumbraciones, nada en la percepción justifica la idea de unidad. Lo que se percibe son identidades esenciales que permiten sintetizar en una unidad lo que se presenta como múltiple. En tal sentido, Ferrater (2012) señala que:

ciertos actos, como la abstracción, el juicio, la inferencia, etc. no son actos empíricos: son actos intencionales. Tienen sus correlatos en puros “términos” de la conciencia intencional. La conciencia intencional no aprehende los objetos del mundo natural como tales objetos, pero tampoco constituye lo dado como objeto de conocimiento: aprehende puras significaciones en cuanto son simplemente dadas y tal como son dadas. (p. 1239).

El fenomenólogo trascendental, cuyo tema es la intencionalidad de la conciencia —es decir, *la correlación a priori de la conciencia y lo dado a la conciencia*—, encuentra en este punto el asiento de la universalidad, el apriorismo y el carácter necesario de su conocimiento. De este modo, legitima su quehacer filosófico como uno dotado de cientificidad. De ahí que, en *Crisis*, Husserl le reproche a quienes lo precedieron su apatía e inapropiada actitud frente a la correlación entre los objetos de la experiencia y sus maneras de donación:

La correlación entre un objeto de la experiencia y sus maneras de darse nunca despertó su propio interés filosófico que podría haberlo convertido en el tema de una *actitud científica apropiada*. *Permanecemos atrapados en lo que se daba por hecho*, es decir, que cada cosa tiene un aspecto diferente para cada persona. (Husserl [1936] 1991, 165-166, énfasis añadido).

⁸ Algo que sabía muy bien Ireneo Funes en el cuento de Borges, pero que también sabemos al observar cualquier objeto y notar los distintos carices del objeto que se dan y se ocultan a la vez.

II. PERDER EL MUNDO ENTERO PARA REENCONTRARLO MEJOR, O SOBRE LA «ÈPOKHÉ»

Para Husserl, las actitudes posibles ante el mundo son dos: una *actitud natural*, precientífica, y una *actitud filosófica*. La primera es la actitud en la cual estuvo sumergida y aletargada la historia entera de la filosofía, que consiste en dar por hecho la tesis de la efectividad del mundo natural; este gesto cómodo impidió su desarrollo como ciencia genuina. La segunda es la actitud filosófica de poner “entre paréntesis” o en suspenso la tesis de la efectividad del mundo natural; esto es, *abstenerse* de pronunciarse acerca de la realidad espacio-temporal del mundo. Sobre esta suspensión del juicio, en *Ideas* afirma que:

[La *èpokhé*] Es más bien algo *enteramente peculiar*. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es—, la ponemos, por decirlo así, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la “colocamos entre paréntesis”. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. ([1913] 1962, 71; énfasis añadido)

Aunque sin dudas la *èpokhé* o *reducción* guarda cierta similitud con el carácter hiperbólico de la duda cartesiana, está lejos de ser un paso escéptico meramente instrumental en la búsqueda de una fundamentación general del conocimiento (como proponía el filósofo francés). Por el contrario, este gesto “enteramente peculiar” (Husserl, [1913] 1962, 71) es el alfa de la fenomenología, porque poner entre paréntesis (que, como vimos, no es lo mismo que negar) la creencia en la realidad del mundo natural —y las proposiciones a las que esta creencia da lugar—, permite reexaminar todos los contenidos de conciencia, no para considerar su realidad o irrealidad, sino para examinarlos en *cuanto son puramente dados*. En otras palabras, solo a través de la *èpokhé* la conciencia fenomenológica puede *atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en cuanto tal* sin suponer nada: ni el mundo natural, ni el sentido común, ni las proposiciones de la ciencia, ni las experiencias psíquicas⁹.

⁹Cf. Ferrater Mora 2012 (p. 1240).

La reducción no es ninguna contracción o sustracción (tal como a veces se emplea el concepto), sino una retroconducción (*rück-führung*) —y de allí su origen latino: *re-ductio*— a la conciencia experienciante y constituyente del mundo. *La reducción nos conduce de vuelta desde los ya siempre ordinarios modos de vida de la actitud natural hacia la conciencia misma que gestiona el mundo cuando estamos instalados en esa actitud.* Dicho en otras palabras: la actitud natural es el modo como nosotros “desde ya” estamos viviendo; el modo como nos dirigimos a las cosas del mundo y que, sin reflexionar, damos como existentes, como existiendo de manera independiente a nosotros. La actitud fenomenológica no es ninguna inversión integral de esta postura, sino solo el reconocimiento de que *la actitud natural siempre omite la experiencia-acerca-del-mundo.* (Luft 2016, 20; énfasis añadido)

Dado que la *reducción* pone entre paréntesis las pretensiones de validez, significación y valor de la actitud natural, lo único que queda en pie es *la propia experiencia del mundo (nóesis) y lo dado en la experiencia (noema).* Ambos son aspectos de la intencionalidad: el *percibir-de* (aspecto noético de la experiencia) y el *darse-en-la-percepción (aspecto noemático)*¹⁰.

El proyecto husserliano contempla dos tipos de reducción: *una reducción eidética* y *una reducción trascendental.* En la primera, se ponen entre paréntesis todos los fenómenos, con el fin de alcanzar las esencias; la atención está centrada en el aspecto noemático. Aquí, Husserl se concentra en la idea de la fenomenología como método y modo de ver que conduce a una ciencia universal, capaz de fundamentar todas las ciencias particulares. En la segunda, lo que se pone entre paréntesis son las esencias mismas en aras de alcanzar *el residuo fenomenológico.* Por medio de la *reducción trascendental,* la conciencia pone en suspenso su misma existencia; el énfasis está en el polo noético. Este movimiento reflexivo de la conciencia conduce a la conciencia pura, trascendental, último residuo de la reducción fenomenológica; nos referimos, por supuesto al descubrimiento del *ego trascendental.* La reducción fenomenológica trascendental (o fenomenológico-trascendental) des-vela como sustrato último a *la conciencia trascendental* del mundo, un ego monádico, sin contenidos, puro polo vivencial¹¹, sin el cual no habría ni ego ni mundo constituido:

¹⁰ Véase Luft (2016, 22).

¹¹ El ego se entiende como “polo idéntico de vivencias” y como “sustrato de habitualidades” (Husserl, 2016, 88-89).

El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente* [...] El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino como el yo que tiene la vivencia de esto y de aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo *el mismo* [...] Se nos presenta una segunda clase de síntesis, que abraza en conjunto las multiplicidades particulares de las *cogitaciones*, como *cogitaciones* del yo idéntico, el cual, en cuanto actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia y está referido, a través de ellas a todos los polos objetivos. (Husserl, 2016, 88-89; énfasis en el original).

En la actitud trascendental [...], mi ego —el ego del que medita—, en su propiedad trascendental, no es empero el habitual “yo, este hombre” reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual transcurre la vida del ego trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo. (126).

Tres cosas me interesan destacar del *ego trascendental*. Primero, que lejos de ser una conciencia enclaustrada para la que lo único evidente es el ego mismo (al modo cartesiano), su carácter de *yo constitutivo* abre la puerta a la existencia entera del mundo. Segundo, al decir “constitutivo” no se trata de una subjetividad que es “creadora” del mundo (como si los entes “emanaran” de la conciencia trascendental); en este punto es útil pensar metafóricamente a los entes como si estuvieran sumergidos en la noche¹² hasta que la subjetividad trascendental los expone a la luz. Dado que la conciencia pura produce unidades objetivas a través de una constante actividad de síntesis en el devenir temporal de la misma conciencia, sin subjetividad trascendental el objeto no sería más que pura incognoscibilidad. Tercero, cuando Husserl afirma que el *ego trascendental* es constituyente de un mundo *objetivo*, se trata de un mundo cuya objetividad y trascendencia se constituyen intersubjetivamente. Así, “una implementación radical de la reducción trascendental conduce con necesidad a una revelación de la intersubjetividad trascendental”¹³ (Zahavi, 2003, 234, traducción propia). Trataremos este tema en el siguiente apartado.

¹² “La noche de los entes” es una expresión atribuida a Michel Henry, cuya referencia precisa no encontré.

¹³ Traducción propia.

III. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA

*“La subjetividad trascendental solo en la intersubjetividad es lo que es:
Yo que actúa constitutivamente”*
(Husserl, 1936, 181)

“Si uno interpreta la subjetividad trascendental como un ego aislado y en el espíritu de la tradición kantiana ignora toda la tarea de establecer una comunidad trascendental de sujetos, entonces se pierde toda posibilidad de alcanzar un conocimiento trascendental del yo y del mundo”
(Husserl, 1936, 120)

Si nos atentemos a lo que aparece, cuando el ego o yo percibe otro ego o yo, inicialmente lo percibe como un cuerpo entre otros cuerpos. Entonces, ¿por qué atribuirle intencionalidad a ese cuerpo que simplemente se nos presenta como un cuerpo (entre otros)? Esta pregunta retoma la ya formulada por Hume y es un tópico moderno central: si el mundo se ha reducido a res/cosa extensa y a res/cosa pensante (como quizo Descartes); si únicamente tengo acceso a mi propia sustancia pensante y al otro solo tengo acceso como materia extensa, en calidad de cuerpo regido por las leyes mecánicas, ¿por qué atribuirle una conciencia?¹⁴ Husserl responde esta álgida cuestión en la *Quinta meditación cartesiana*, en las conferencias de París y Estrasburgo y en una parte extensísima de su obra¹⁵ La importancia que el problema de la intersubjetividad tiene para Husserl se refleja también en la extensión misma de la meditación, análoga a las precedentes cuatro meditaciones reunidas (Presas, “Estudio preliminar” p. xxix; Ricoeur, “Étude”, p. 77). Aquí, solo nos enfocaremos en las tesis centrales

¹⁴ Cf. Teórico 4 de Diana Maffía (p. 39).

¹⁵ Por mencionar solo algunos, los tomos V y VIII de *Husserliana* contienen algunas de las reflexiones de Husserl en torno al problema del solipsismo e intersubjetividad; los tomos xiii, xiv y xv, editados por Iso Kern en 1973, reúnen solo algunos de los manuscritos de Husserl en torno a la cuestión de la intersubjetividad. Husserl también trata este tema en el §29 de *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica* (1913) y en *Crisis de las ciencias Europeas* (1936), entre otros. Para analizar la teoría ética de Husserl en torno a la comunidad intermonádica, es oportuna la consulta de *La renovación del hombre y la cultura* (2002), prologado por Guillermo Hoyos Vásquez.

esgrimidas por Husserl en la *Quinta meditación*¹⁶. En el párrafo inaugural de la meditación (§42), Husserl reconstruye la acusación de solipsismo que se le hace a su formulación del ego trascendental, del siguiente modo:

Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *èpokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto *ego* trascendental, ¿no me he convertido en un *solus ipse*...? ¿No habrá pues que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo y se presente ya como filosofía? (2016, 119).

Entonces, ¿el ego trascendental husserliano conduce al solipsismo? En otras palabras, ¿la filosofía de Husserl cae en el mismo error que la de Descartes, al descubrir el ego cogito solipsista? La estrategia de Husserl para dar respuesta a este problema filosófico consistirá en analizar las formas más elementales de la experiencia del otro: en sus percepciones, en sus movimientos, en sus gestos primarios. Supone un acceso no lingüístico al otro¹⁷; el otro simplemente se me muestra como evidente, como “estando *ahí*”, en un mundo compartido. Esto, del siguiente modo: el *yo trascendental* percibe ciertas entidades como otros cuerpos; pero, a diferencia de todos los cuerpos que no son propios sino extraños y extranjeros, estos cuerpos otros son percibidos como análogos al propio cuerpo, como *unidades psico-físicas*, dotados de conciencia. De acuerdo con la explicación brindada por Husserl, se les atribuye conciencia gracias a una *apercepción analogizante*: aprehendo el cuerpo físico extraño por analogía con mi propio cuerpo. Esto significa que el otro, *sin ser una duplicación de mi yo* (lo que implicaría una fusión de los cursos de vivencias), es una modificación intencional de mí mismo (Walton, 2006, teórico 8, 29). Es necesario explicitar una condición que se deberá aceptar para que el razonamiento husserliano se siga: se trata de entender que mientras que mi cuerpo físico-orgánico tiene el modo de darse *aquí*, todo otro cuerpo físico tiene el modo del allí¹⁸. Y que, puesto que yo soy corporalmente *aquí*, el ego es el centro de mi mundo primordial, orientado

¹⁶ Para un análisis acabado de la intersubjetividad y la comunidad intermonádica, véanse los estudios de Held (2013b, apartado de intersubjetividad); Walton (2006; 2012) y Zahavi (2006).

¹⁷ Cf. Roberto Walton (teórico 8, p. 36).

¹⁸ Cf. Husserl 2016 (§53, 154).

en torno de mí¹⁹. El cuerpo del otro tiene el modo del *allí* y, por tanto, de ser un cuerpo análogo al mío (unidad psico-física, cuerpo que denuncia una conciencia que lo gobierna), su ego será el centro de su mundo primordial, orientado en torno suyo. En los próximos dos apartados, mostraremos esquemáticamente de qué modo Husserl llega a la intersubjetividad, y, con esta, a la objetividad del mundo. Resolviendo, a su entender, la cuestión del solipsismo.

III.1. LA PERCEPCIÓN DEL OTRO: APERCEPCIÓN Y ANALOGIZACIÓN

“¿Qué sucede con los otros egos, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino que son justamente, de acuerdo con su sentido, otros?”
(Husserl, 2016, 120; énfasis añadido)

“Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro ego trascendental, el alter ego se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones, se configura en mí el sentido alter ego y bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo, e incluso como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio”
(Husserl, 2016, 122)

“En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego monádico en su propiedad misma; se constituye un ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como alter ego, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo”
(Husserl, 2016, 126; énfasis añadido)

¹⁹ Cf. Husserl 2016 (§53, 157).

En cada percepción hay ausencias. Cada vez que percibimos algo, hay algo que no se percibe de lo que está siendo percibido. Lo que se da actualmente, lo “presentado”, remite a lo *co-presente*, “apresentado”; o, en otras palabras, todo “dado” (por ejemplo, mi reloj) supone un *co-dado*, algo que no se me da (la cara interna de la pulsera del reloj). Mientras que todos los co-dados admiten cierta posibilidad de transformarse en dados (en mi ejemplo, me quito el reloj y el co-dado —la cara interna de la pulsera— se convierte en dado), en la percepción del otro hay un co-dado permanente, no susceptible de presentármeme, que es su conciencia. Por eso, Husserl afirma que el problema del otro es un tema de la *empatía*: “se nos presenta el problema del «ahí-para-mí» de los otros, como tema, por tanto, de una teoría trascendental de la experiencia del extraño, de la llamada *impatía*” (2016, 123). Ahora bien, ¿porqué la presencia-ausencia en la percepción/apercpción del otro implica la empatía? Esto es algo que Roberto Walton (2006), explica con bastante claridad:

La empatía es una aprehensión no original del otro. No puedo tener una experiencia original, en persona, en carne y hueso de la vida extraña. Tan solo mis propios actos y mi yo se me dan originalmente en mi reflexión, y además sólo dispongo de una experiencia original del gobierno de mi propio cuerpo. *No es posible tener una conciencia inmediata o directa del curso de vivencias ajeno*. No puedo percibir el curso de vivencias ajeno del mismo modo que percibo las caras de una cosa material, o que puedo llegar a percibir las caras ahora ocultas de la cosa material. Mientras que las caras ahora ocultas del objeto material pueden haber sido percibidas en el pasado o podrán ser percibidas en el futuro, *el curso de vivencias extraño nunca podrá ser percibido por mí; tan sólo podré tener una presentificación del curso de vivencias extraño* (Teórico 8, p. 24; énfasis añadido).

En la experiencia de *lo extraño* lo que está presente es el cuerpo de la otra persona. Pero desde mi primordialidad (en tanto *yo trascendental*) todavía no sé que se trata del *cuerpo viviente (leib)* de otra persona (bien podría ser el autómatas que Descartes sospecha ver por la ventana o cualquier otra materia extensa sin conciencia). Sin embargo, como el otro cuerpo no aparece como el cuerpo de una mesa o de cualquier otro objeto extraño, sino que aparece de forma peculiar (puesto que su comportamiento *me recuerda a mi propio cuerpo*, que es un cuerpo viviente), esta *peculiar presentación* motiva a salir de la propia esfera primordial para representar a la otra persona en su trascendencia. Como sostiene Held (2013b), este “*algo me recuerda algo*” es la forma básica de

asociación, que Husserl llama "emparejamiento"²⁰, y es lo que permite que un cuerpo que aparece en mi mundo primordial sea aprehendido como el cuerpo viviente de otra persona. Esta *apercepción* se transforma en el primer paso de la constitución de la intersubjetividad. En otras palabras, la posibilidad de salir del solipsismo, de romper la esfera primordial para que quepa otro, estriba en la analogización de un otro "parecido" a mí (porque parece ser una unidad psico-física, parece gobernar su propio cuerpo como yo gobierno el mío) pero "extraño" (porque no es el punto cero de mi mundo espacial, ni su flujo vivencial es el mío). Como lo explica Walton (2006):

En nuestra experiencia del mundo, en el horizonte del mundo aparecen objetos que, si bien pertenecen a la naturaleza, trascienden el marco de lo meramente natural. Estos objetos existen efectivamente, en virtud de la concordancia armónica de las experiencias que tengo de ellos. Y exhiben la peculiaridad de que *son también sujetos para un mundo en cuyo horizonte estoy incluido yo como objeto: estos objetos son, dice Husserl, gegensubjekte*. Literalmente traducido: contra-sujetos, son objetos cuyas características noemáticas son pertenecer a la naturaleza, exceder a la naturaleza, ser efectivos y, además, ser sujetos que me tienen a mí como objeto, a la vez que yo los tengo a ellos como objeto. (Teórico 8, 23-24).

Hallo, entonces, otros *yoes* como *contra-sujetos*; es decir, otros sujetos que se contraponen a mi ego como objeto, pero que se diferencian del resto de los objetos porque, en tanto sujetos, tienen una dimensión que exige un modo especial de constitución: deben ser constituidos en el *ego* como *alter ego*. Así, las mónadas husserlianas se diferencian de las leibnizianas porque las postuladas por el fenomenólogo tienen la peculiaridad de "tener ventanas". Estas ventanas son, justamente, la empatía, es decir, la experiencia del otro o de lo extraño²¹. El ego postulado por Husserl no está solo, no se trata de una mónada aislada, encerrada en sí misma, al modo cartesiano, sino que forma parte de una "comunidad intermonádica", en la que los otros *yoes* tienen a mi propio yo como

²⁰ Cf. Held 2013b, 50-52.

²¹ Cf. Walton (Teórico 8, p. 22). Aunque por obvias razones aquí enfatizamos en la empatía con el otro ego, es importante aclarar que la empatía en Husserl no se reduce a la experiencia de otra persona, sino que, por ejemplo con los objetos culturales, con los productos de los otros, también el ego tiene una relación de empatía. Para ampliar el tratamiento de los objetos culturales, véase Walton (2006, Teórico 8).

objeto de sus propias percepciones (tienen mi *aquí* como su *allí*, tal como yo tengo su *aquí* como mi *allí*). Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para Husserl este descubrimiento del otro y el descubrimiento de un mundo que es compartido con esos otros: *el-ahí-para-todos*?

III. 2. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO FUNDAMENTO DE OBJETIVIDAD

La intersubjetividad trascendental es la base absoluta del ser (seinsboden) a partir de la cual se origina el significado y la validez de todo lo objetivamente existente.
(Zahavi, 2003, 234)

Como afirma la quinta meditación husserliana, el problema del “ahí-para-mí” de los otros es tema de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada “endopatía” (Husserl, 1996, 152). El desarrollo de esa teoría mostró —a los ojos de Husserl— que el ego constituye el alter ego gracias a una *apercepción analogizante*, lo que permite arrancar al ego de su esfera primordial —como conciencia pura o yo trascendental— para confrontarlo con un *contrasujeto*, con un otro *que es y no es reflejo* del propio ego: “el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. *El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo*” (Husserl, 2016, 126; énfasis añadido).

Sin embargo, el alcance de la teoría excede la expectativa inicial de superar la acusación de solipsismo porque, de acuerdo con Husserl, la teoría del alter ego “co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo [...] según ya hemos dicho de pasada, pertenece al sentido del ser del mundo —y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva— el elemento «ahí-para-todos», como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva” (1996, 152). Ahora bien, ¿por qué la subjetividad extranjera (alter ego) es la condición de posibilidad de la objetividad? Para Husserl, la capacidad de experimentar intersubjetivamente el objeto garantiza su *trascendencia* real:

Si el alter ego fuera solo una modificación intencional o una variación eidética de mí mismo, el hecho de que experimentara lo mismo que yo sería tan concluyente como si uno encontrara el mismo informe en varias copias del mismo periódico. *Sólo en la medida en que experimento que Otros experimentan los mismos objetos que yo, realmente experimento estos objetos como objetivos y reales. Solo entonces aparecen los*

objetos con una validez que los convierte en algo más que meros objetos intencionales. Ahora son objetos intencionales reales (es decir, objetivos, es decir, intersubjetivamente válidos). (Zahavi, 2003, 236²²; énfasis añadido).

Entonces, ¿qué es lo objetivo para Husserl? Aquello que es contrastable intersubjetivamente, “lo que aparece siempre igual en la multiplicidad intersubjetiva de sus maneras de darse” (Held, 2013b, 48). Así entendida, es claro por qué para Husserl la objetividad presupone la intersubjetividad. En este sentido, Held afirma que “el dominio trascendental para Husserl, es decir, *el lugar de origen de todos los sentidos y de todas las vigencias, no es una subjetividad, sino una pluralidad de subjetividades*, lo que, tomando el término de Leibniz, Husserl llama *comunidad de las mónadas* (Held 2013b).

De acuerdo con lo anterior, Husserl se enfrenta en la quinta meditación al problema del solipsismo. Se lo acusa, como a Descartes, de ofrecer una teoría que solo puede ofrecer evidencia del *ego*. Pero Husserl invierte la tesis cartesiana y propone que el *ego* solo es lo que es (Yo constitutivo) dentro de una comunidad intermonádica (o de *yoes*). En otras palabras, no hay *ego* aislado: donde quiera que haya *ego* habrá *alter ego*. Pero, además, el fundador de la fenomenología no se contenta con mostrar que hay alteridad, sino que conceptualiza la alteridad como garantía de cualquier objetividad posible. El principio constitutivo de la realidad y garantía de cualquier objetividad no es el *ego* aislado y autoconsciente, sino la intersubjetividad. Tal vez aquí sea pertinente recordar el dicho de Ricoeur: “si Descartes trasciende el cogito por Dios, Husserl trasciende el *ego* por el *alter ego*; así busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento más elevado de la objetividad que Descartes buscó en la veracidad divina”²³ (“Étude” 77).

²² Traducción propia.

²³ Traducción propia.

REFERENCIAS:

Bello Reguera, Eduardo. "La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre". *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Ciencias de la Educación*, vol. 39, n. 1-4 (1980-1981).

<https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/23660/1/N%C2%BA%201%20La%20idea%20de%20intencionalidad%20en%20Husserl%20y%20Sartre.pdf>

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*: Tomo ii. Barcelona: Planeta, 2012.

Held, Klaus. "Husserl's Phenomenological Method". *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2013, págs. 3-31.

—. "Husserl's Phenomenology of the Life-World". *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2013b, págs. 48-52.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia rigurosa*. [1911]. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.

—. *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*. [1913]. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

—. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaos y Miguel García Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

—. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2016.

—. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. 1936. Traducido por Jacobo Muñoz. Barcelona: Crítica, 1991.

—. *La renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid; Mexico: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Luft, Sebastian. 2016. "Husserl y la filosofía trascendental". *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 57, 15-34.

Maffía, Diana. *Desgrabados de clases teóricas de Gnoseología en la ffyLL de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Sim, 2006. <https://grupopoiesis.files.wordpress.com/2009/09/teoricos-desgrabados-gnoseologia-2006.pdf>

Presas, Mario. “Estudio preliminar”. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2016.

Ricoeur, Paul. “Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 33, 1954, págs. 75-109. <https://doi.org/10.3406/phlou.1954.4479>

—. *À l'école de la phénoménologie*. 1986. París: Vrin, 2004.

Torrez, Sebastián Agustín. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseopress, 2016.

Walton, Roberto. *Desgrabados de clases teóricas de Gnoseología en la ffyl de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Sim, 2006. <https://grupopoiesis.files.wordpress.com/2009/09/teoricos-desgrabados-gnoseologia-2006.pdf>

—. 2012. “La subjetividad trascendental solo es lo que es como intersubjetividad”. En *Disenso* [programa de tv], no. 21, canal tlV1 de YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yV1T8gOX06w>

Zahavi, Dan. “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”. *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003.