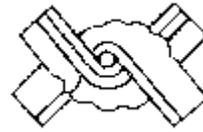


Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México



## ***La comunidad de vida***

### ***Esclarecimiento del concepto fenomenológico de comunidad***

Por Esteban Ignacio Marín Ávila

Tesis presentada para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Dirigida por Dr. Antonio Ziri3n Quijano

Ciudad Universitaria, México, D.F., Mayo 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	4
CAPÍTULO 1 LA EXPRESIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DE LAS DEMÁS PERSONAS Y DEL MUNDO COMÚN.	8
CAPÍTULO 2 LA EXPERIENCIA DE LO FAMILIAR Y DE LO AJENO.	28
<i>Excursus sobre fenomenología constitutiva estática y fenomenología genética.</i>	30
<i>I. Descripción de la experiencia de lo familiar y de lo ajeno con base en la lectura crítica de Anthony Steinbock y de Klaus Held de Husserliana XV.</i>	32
<i>II. La comunicación activa como comercio de tipos a través de tipos.</i>	48
CAPÍTULO 3 LA COMUNIDAD DE VIDA.	64
<i>I. Tradición y habitualidad intersubjetiva.</i>	66

II. <i>La comunidad y la comunicación. Tipos de conglomerados personales.</i>	70
III. <i>La comunidad social directa o indirectamente comunicativa como espíritu multicéfalo.</i>	80
IV. <i>La comunidad social comunicativa y la tradición.</i>	88
V. <i>Las comunidades comunicativas y lo familiar y lo ajeno dentro de ellas.</i>	90
VI. <i>La comunidad social con voluntad común como persona de nivel superior.</i>	94
VII. <i>Híbridos de comunidades sociales. Un ejemplo. (Caso de México.)</i>	104
CONCLUSIÓN.	108

## **Introducción**

El objetivo del presente trabajo es contribuir al esclarecimiento de un concepto fenomenológico de comunidad. Este concepto deriva de descripciones en torno a problemas relacionados con la constitución de la intersubjetividad, es decir, deriva del análisis fenomenológico trascendental de la forma en que somos conscientes de otros sujetos. Esto es así porque en la investigación sobre estos modos de conciencia se hace patente que cada uno de ellos implica una forma de comunidad intencional. Dicho en otras palabras, llegar a ser consciente de otras personas es llegar a estar en comunidad intencional con ellas. En la tesis que ahora presento he descrito cómo tiene lugar una forma de comunidad intencional pasiva y cómo se funda sobre ella otra forma de comunidad intencional específicamente social, pero meramente comunicativa, que sirve a su vez como fundamento para un sinnúmero de formas de comunidades sociales que tienen en cada caso una personalidad análoga a la de los individuos. Todas estas posibles formas de comunidades son unidades de motivación de vivencias inherentes a varios sujetos singulares, y en tanto que unidades de motivación de vivencias puede decirse que son corrientes de vivencias en un sentido análogo al de las corrientes de vivencias de los individuos, que también son unidades vivenciales de motivación. Espero haber mostrado que sólo porque las vivencias de varias personas se enlazan, y sólo porque este enlace tiene la forma de la motivación, es posible hablar de subjetividades colectivas. Aun más, la esencia, el carácter y los límites de estas subjetividades colectivas sólo se aclaran una vez que se ha echado luz sobre la índole de las corrientes de vivencias intersubjetivas de las que son correlatos. Por esta última razón he creído conveniente referirme al concepto fenomenológico de comunidad como “comunidad de vida”, pues este adjetivo hace alusión a lo que a mi parecer aporta la fenomenología respecto de la conceptualización de estos fenómenos sociales. Como quiera que sea, es importante adelantar desde ahora que estas corrientes de vivencias intersubjetivas son en cada caso las corrientes de vivencias individuales, sólo que tomadas en su intrincamiento con las vidas de otras personas.

Esta tesis se divide en esta brevísima introducción, un apartado conclusivo igualmente corto, y tres capítulos que conforman su cuerpo propiamente dicho. En el primero de ellos me baso principalmente en la V de las *Meditaciones cartesianas* y describo la constitución de la intersubjetividad a partir de la empatía, expongo sus limitaciones y me valgo de una observación de Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* para introducir una distinción entre esta constitución empática pasiva y otra posible constitución activa del otro. También describo ahí el tipo de comunidad de vida que se constituye mediante la empatía y me acerco preliminarmente al tema de la comunicación activa. El capítulo II trata fundamentalmente del problema de la comunicación y especialmente de la comunicación de lo originalmente ajeno. En él desarrollo los conceptos de mundo doméstico y de mundo ajeno, y abordo el problema del origen generacional del sentido en términos de raigambre. Para escribirlo me apoyé fundamentalmente en algunos textos de *Husserliana XV*, en *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, de Anthony Steinbock, y en un artículo de Klaus Held que lleva por título “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”. Finalmente, el tercer y último capítulo está dedicado al tema central de esta tesis y en él pretendo haber aclarado suficientemente el concepto fenomenológico de comunidad como comunidad de vida, así como la distinción entre “comunidades” pasivas y comunidades sociales, éstas últimas divisibles en comunidades meramente comunicativas y comunidades de nivel superior. La mayor parte de este capítulo está dedicado al análisis de estas comunidades específicamente sociales —que se constituyen gracias a una voluntad comunitaria—, a describir las implicaciones que tienen respecto de ellas las problemáticas abordadas en los capítulos anteriores, y a explorar algunas de las implicaciones que el desarrollo de este concepto puede tener en el campo de la ética. En este caso los principales auxilios teóricos para la investigación estuvieron en algunos textos de *Husserliana XIV*, específicamente los textos 9 y 10 con sus respectivos apéndices, en algunas obras de Edith Stein como *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* y su tesis doctoral titulada “Sobre el problema de la empatía”, y en pasajes de *The Person and the Common Life*, de James Hart.

He optado por no intercalar casi ninguna cita con el texto principal para no entorpecer la exposición. Sin embargo, el lector encontrará abundantes citas y referencias a pie de página. En las referencias a pie de página sólo incluyo el apellido del autor, el título

de la obra y el número de página. Los demás datos editoriales pueden encontrarse en la bibliografía que aparece al final de esta tesis. Las siguientes son las abreviaturas de las que me valgo: *Ideas I*, para referirme a *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*; *Ideas II* para *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*; y *Hua* para referirme a la colección de obras completas de Edmund Husserl que lleva el título de *Husserliana*.



## Capítulo 1

### La expresión y la constitución de las demás personas y del mundo común

En este capítulo buscaré retomar algunos pensamientos y observaciones de Husserl en torno al tema del cuerpo como elemento clave en la constitución de la intersubjetividad, y trataré de reformularlos en el contexto de la problemática del origen de la cultura. A lo largo del capítulo incorporaré también ideas de Merleau Ponty que servirán para enfatizar algunos puntos. El tema a abordar es el del papel del cuerpo en la constitución de los otros yoes, del sentido de lo ajeno, y ulteriormente del mundo intersubjetivo con todos sus caracteres culturales. La descripción partirá entonces de los caracteres fenomenológicos del cuerpo vivo que no suponen la previa constitución de otros yoes, se detendrá en la estructura del cuerpo animado y en su carácter “expresivo”, y culminará con el tema del papel que juega la empatía como cimiento para la constitución del mundo cultural. En conexión con este último punto plantearé la necesidad complementar los análisis de la constitución pasiva de los otros yoes por empatía con una teoría de su constitución activa, cuyos detalles desarrollaré en el siguiente capítulo<sup>1</sup>.

Según Husserl, la forma de dar cuenta del sentido con que constituimos a los otros yoes, y con ello del sentido de lo ajeno, consiste en examinar estratos de sentido más básicos sobre los que éstos se fundan. Este modo de proceder por parte de Husserl no ha estado exento de polémica. Sin embargo estoy convencido de la pertinencia de sus investigaciones a este respecto y creo que la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* está muy lejos de ser un mero artificio teórico para salvar la acusación de que la fenomenología trascendental conduce al solipsismo. Por el contrario, quiero aquí exponer mi convicción de que los análisis constitutivos llevados a cabo ahí echan mucha luz sobre el modo en que tenemos experiencia de los otros. Lo que se analiza en dicha meditación no es la “historia” de la constitución de los otros yoes en la vida de cada quien, sino el sentido mismo con que

---

<sup>1</sup> Espero que con la lectura de éste y el siguiente capítulo quede claro que Husserl efectivamente bosquejó esta teoría de la constitución activa de los otros yoes.

los otros yoes se constituyen para quien tiene experiencia de ellos. A este respecto sólo diré, adelantándome a lo que habré de exponer a continuación, que el descubrimiento de Husserl tiene que ver con que la conciencia de los otros yoes y de sus respectivas vidas sólo es posible en virtud de que están asociados con cuerpos. Para ser consciente de otro yo es necesario ser consciente de los aspectos cósmicos de su cuerpo, y no viceversa. En otras palabras: la configuración de sentido “otro yo” implica necesariamente un cuerpo. No se trata entonces de recomponer la historia de la forma en que llegamos a ser conscientes de los otros, sino de esclarecer qué tipos de elementos de los que son concebibles sin ellos y que pueden ser en este sentido más originarios hacen posible su constitución. En esto el elemento clave es el cuerpo, o más precisamente, los aspectos cósmicos del cuerpo. Tampoco está de más insistir aquí en que el problema de la constitución de los otros yoes no es el problema de su existencia, sino el de la forma en que un yo puede ser consciente de otro yo.

Espero que lo anterior sirva como contexto para empezar diciendo que en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* Husserl lleva a cabo una “reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio”<sup>2</sup>, y que efectúa esta reducción con el propósito de examinar los estratos de sentido sobre los que se funda la experiencia de los otros yoes. Esta operación consiste en desprender mediante la fantasía al mundo que se ofrece en la experiencia trascendental de todos los rendimientos intencionales que supongan a otras personas, y en “apagar” con ello todo lo que no comparece directamente en presencia originaria ante el fenomenólogo que la practica. El mundo que obtenemos mediante esta operación ya no es, entonces, el mundo en el que habitamos cotidianamente, con el sentido de válido para cualquiera, sino un mundo más básico en el que cada quien encontraría su propio cuerpo vivo en correlación con cosas trascendentes, aunque el cuerpo vivo tendría aquí un sentido mucho más básico que aquel que tiene en el mundo cotidiano y las cosas serían de una trascendencia que no es aún la trascendencia en sentido pleno de la cosa experimentada en el mundo cotidiano. Depurado de los rendimientos intencionales que suponen la constitución de los otros, el cuerpo de cada quien es el punto cero de su orientación, lo co-aprehendido junto con todas las cosas a las que se dirige –es decir, lo

---

<sup>2</sup> Véase el §44 de *Meditaciones cartesianas*, que lleva justamente ese título, y compléntese con el §47, donde Husserl define positivamente la forma en que comparece para cada ego lo propio de sí mismo, y con el §51, donde contrasta este tipo de evidencia con la relativa al otro yo.

sentiente y percipiente—, el órgano de su voluntad, y además, aunque sólo hasta cierto punto, una cosa<sup>3</sup>. Nuestra corporalidad se constituye a través del tacto y de las sensaciones localizadas que éste proporciona, sensaciones que Husserl denomina *Empfindnisse* y que Antonio Zirión traduce como “ubiestesias”<sup>4</sup>. Cuando toco algo, las sensaciones táctiles que corren en mi conciencia apuntan en dos direcciones distintas, hacia lo tocado y hacia lo tocante: por un lado a la cosa percibida táctilmente y aprehendida más allá de los momentos de sensación inmanentes, aunque gracias a ellos; por otro lado al cuerpo propio percibido como tocante y aprehendido también como unidad más allá —o más acá— de ellos. En esta correlación Husserl denomina estésico [*aisthetisch*] a lo que se aprehende del lado del cuerpo sentiente y estético [*aesthetisch*] a lo que cae del lado de la cosa sentida<sup>5</sup>. Lo peculiar de la unidad del cuerpo en esta correlación es que se descubre siempre como portador de un punto cero de orientación, es decir, de un punto que es siempre “aquí” respecto de cualquier otro punto. La mano que toca es siempre, en tanto que tocante, portadora de un “aquí”, y todas las cosas tocadas están en una orientación respecto del “aquí” del cuerpo tocante. En tanto que órgano tocante el cuerpo es entonces una cosa, pero la única cosa que puede constituirse en un punto cero de orientación, la única cosa que puede estar absolutamente aquí. Pero este “aquí” no es algo fijo en la medida en que el cuerpo es también la única cosa que el yo puede mover de manera inmediata, y la posibilidad de este movimiento permite la aprehensión de la cosa sensible como unidad de una multiplicidad de posibles apariciones: como aquello que en cada caso me oculta aspectos que me serían revelados de ejecutar yo un movimiento. A lado de las ubiestesias, que son las sensaciones que fundan en cada caso un “aquí” y un “allí” tenemos entonces sensaciones cinestésicas, que son las sensaciones del movimiento que se le adscriben sólo a lo que es constituido en el “aquí”, es decir, al cuerpo en tanto que estésico. Con estas cinestesias o movimientos del cuerpo lo dado en mera sensibilidad adquiere nuevos estratos de sentido, pues es aprehendido como algo que puede mostrarse de esta o de aquella manera en caso de moverme de esta o de aquella manera y en caso de cambiar por tanto mi

---

<sup>3</sup> Véase del §35 al §42 de *Ideas II*

<sup>4</sup> Véase su presentación a la segunda edición de su traducción de *Ideas II*. (Los datos completos de esta edición se pueden consultar en la bibliografía que aparece al final de esta tesis.)

<sup>5</sup> Me valgo aquí de la terminología con que Antonio Zirión traduce estos términos en la segunda edición de su traducción de *Ideas II*. Cfr. el capítulo tercero de la primera sección: “Los *aistheta* en relación con el cuerpo estésico”.

orientación<sup>6</sup>. Ahora bien, no hay que pensar esto como si el cuerpo fuera solamente una cosa que estuviera siempre en un “aquí” con relación al cual todas las demás cosas aparecen en cierta orientación; en dicho caso, dado que las cosas no pueden aparecer más que en perspectiva, el cuerpo sería un punto ciego infranqueable. El cuerpo es, por el contrario y ya desde su configuración en este mundo primordial depurado de los otros yoes, un objeto que permite, y quizá requiere para funcionar de manera óptima, también una aprehensión estética. Puedo tocar una mano con la otra y en ese caso una mano funciona como cuerpo estésico-cinestésico y la otra es determinada como cosa estética; y porque puedo tocar y ubicar la orientación de mi oreja con respecto al resto de mi cuerpo soy también capaz de acercarla a donde haya que acercarla para obtener una mejor audición. De esta manera, a decir de Husserl lo estético captado a través de sentidos diferentes del tacto aparece también en orientación gracias a que somos capaces de sentir sus órganos mediante el tacto y de ubicar su lugar en el todo ambiguo del cuerpo.

En este trabajo usaré la expresión “cuerpo vivo” para denominar todo lo que cae del lado del cuerpo en tanto que correlato de las “cosas estéticas”, es decir, como traducción del término alemán *Leib*; y la expresión “cósico sensible” para referirme a todo lo que es estético o que se funda en lo estético, es decir, a las cosas físicas entendidas como *Körper*. La ambigüedad del cuerpo como una cosa que está muy lejos de agotarse en sus caracteres cósicos sensibles es lo que hace posible la constitución del otro yo, pues lo que me permite tener experiencia de él es justamente aprehender el lado cósico sensible de un cuerpo que no es el mío como índice de un hombre que no soy yo. De acuerdo con Husserl, la constitución del otro yo, que sólo se revela a través del índice de su cuerpo cósico sensible, se da gracias a la asociación de los aspectos cósicos sensibles de su cuerpo con los del mío en una especie de síntesis pasiva que denomina parificación [*Paarung*]. Este tipo de asociación<sup>7</sup> se caracteriza porque en ella se dan destacadas y en la unidad de una conciencia dos o más daciones que están siempre constituidas como par o como conjunto, y en la cual

---

<sup>6</sup> A este respecto se puede decir que gracias a las cinestesis entran en juego para el sujeto nuevas motivaciones: lo dado motiva en el sujeto la conciencia de que se mostraría desde otros ángulos más o menos determinados en caso de que éste se moviera.

<sup>7</sup> Quizá no esté de más recordar que la asociación es un tipo de síntesis pasiva; esto es, que no depende de que el yo esté “despierto” o de que viva en el modo de la actualidad.

el sentido de cada una de las daciones se transfiere a las demás<sup>8</sup>. Esta síntesis supone la conciencia simultánea de las daciones que entran en parificación como objetos destacados. Lo que tiene de característico es que en ella se constituyen pasivamente nuevos estratos de sentido para todas las daciones asociadas de esta forma. Genéticamente hablando, en la parificación no interpreto las daciones actuales según el sentido de las daciones previas, sino que lo previo aporta a lo actual y lo actual aporta a lo previo. Estas aportaciones de sentido hacen que cuando yo vuelva sobre lo pasado, como en este caso sobre la experiencia pasada de mi corporalidad, lo vea de una manera diferente. Ahora bien, la parificación que da lugar a la constitución del cuerpo vivo ajeno ocurre inicialmente entre mi cuerpo vivo que es además cosa sensible (*Leibkörper*) y una cosa sensible (*Körper*) de mi mundo primordial<sup>9</sup> que se le parece. Mi cuerpo vivo es un órgano de mi voluntad, lo co-aprehendido junto con todas las cosas, y además una cosa sensible, de manera que por asociación parificadora aprehendo el objeto semejante de mi mundo primordial como una cosa sensible con todo esto más, que es su lado sintiente y libremente movable. Así pues, aprehendo el cuerpo ajeno como algo que tiene un sentir que no se me da originariamente, pero que es un sentir a pesar de que no lo sienta yo: un sentir de esta naturaleza tan extraña exige una modificación de mi yo que no tenga cumplimiento vía presentación, y así es como el *otro yo* se constituye para mí. Al aprehender una cosa sensible de mi mundo subjetivo como el cuerpo vivo de otro polo yo que también tiene experiencia de ella<sup>10</sup>, ésta

---

<sup>8</sup> En el §51 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe lo siguiente: “En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos —por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos—, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza [...] En un análisis más preciso, encontramos que se halla presente, por esencia, un ‘contagio’ intencional, que aparece genéticamente tan pronto como (y ello, por esencia) los datos que se parifican se hacen conscientes simultáneamente y destacados.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §51, p. 176.)

<sup>9</sup> Aquí no está de más recordar que mundo primordial es el mundo reducido temáticamente por el fenomenólogo de tal manera que no supone nada que remita a otros yoes ni que se evidencie de otro modo que por presentación originaria. Por lo demás, lo que significa esta presentación o dación originaria se aclarará un poco más cuando se la contraste con la forma en que comparece la vida del otro yo para quien lo constituye.

<sup>10</sup> De este otro yo que se constituye por parificación hay que decir que es necesariamente otro yo trascendental en el sentido de que constituye al mundo y de que el mundo sólo llega a ser *objetivo* en virtud de que también es constituido por él. La revelación de esta trascendentalidad del otro yo exige, sin embargo, que ejecutemos la reducción fenomenológica sobre su conciencia ganada en empatía. Así en las lecciones de 1910 editadas con el nombre de *Problemas fundamentales de la fenomenología* y que corresponden al periodo en el que descubrió la reducción trascendental, Husserl escribe: “Entonces, la empatía es en cualquier caso una experiencia que nosotros, como cualquier otro, podemos *reducir fenomenológicamente*. Y también aquí *la doble forma de la reducción fenomenológica*; en primer lugar, la empatía en sí misma que se nos da mirando en la percepción fenomenológica, que tiene su trasfondo temporal, como todo lo percibido

adquiere un nuevo estrato de sentido que la convierte en una cosa *objetiva* o *intersubjetiva*: es una cosa que está en cierta orientación respecto de mi “aquí” corporal, pero que al aprehenderla como cuerpo vivo la tengo que aprehender como teniendo sensaciones localizadas y por tanto descubriéndose ella misma como portadora de otro “aquí”. La aprehensión del cuerpo ajeno implica que es un objeto que está “allí” para mí y “aquí” para el otro yo; implica un sistema de sentido según el cual se trata de una misma cosa que si es vista desde mi aquí aparece en cierta orientación y si es aprehendida desde su aquí se hace patente en otra orientación (en este caso, respecto del cuerpo en su conjunto, en una orientación cero; aunque no así respecto de las partes de su cuerpo que no actúan para él como cuerpo vivo: la mano izquierda palpada por la derecha, las piernas vistas, etc.). Este sistema cuyo sentido nace con la aprehensión del cuerpo ajeno es el espacio *objetivo*; junto con él, también implicado en el sentido del cuerpo ajeno que se constituye en esta parificación, nace el sistema del tiempo *objetivo*<sup>11</sup>. *Objetivo* [*Objektiv*] significa aquí: válido intersubjetivamente para dos o más sujetos y eventualmente para cualquiera. Esta temporalidad es *objetiva* en un sentido análogo al del espacio *objetivo*, sólo que se trata de la sistematización de las vivencias que sintetiza lo que se da en la temporalidad inmanente de mi conciencia con lo que se da en la temporalidad inmanente de la conciencia del otro. El cuerpo vivo ajeno se me da en el tiempo inmanente como el cuerpo de otro yo que tiene su propia corriente de conciencia, su propio tiempo inmanente; al aprehender el cuerpo vivo ajeno que se da en mi temporalidad inmanente como el mismo cuerpo que se le da al otro yo como cuerpo vivo propio en otra temporalidad inmanente surge la conciencia de un tiempo *objetivo* como el sistema de la relatividad temporal: aprehendo mi tiempo vivido y el tiempo vivido del otro como manifestaciones de uno y el mismo tiempo *objetivo*. Este tiempo *objetivo* no es otra cosa que el sistema de la sucesión de las vivencias propias y ajenas, o, si se quiere, el correlato noemático del ser consciente de que todo lo que se vive temporalmente está en una relación de simultaneidad o sucesión con el resto de las

---

fenomenológicamente, y que tiene su lugar en la corriente de conciencia única a la que pertenece, partiendo de una *cogitatio* dada, toda percepción fenomenológica y toda representificación fenomenológica del tipo del recuerdo. Pero, por otra parte, la empatía es experiencia *de una conciencia* dada en empatía en la que también podemos ejercer la reducción fenomenológica. También el dato fenomenológico ganado tiene su trasfondo temporal y es, por consiguiente, dato de un yo fenomenológico.” (Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 124. He modificado ligeramente la traducción.)

<sup>11</sup> Al respecto véanse los párrafos 55 y 60 de *Meditaciones cartesianas*, así como el capítulo cuarto de la sección segunda de *Ideas II*.

vivencias propias y ajenas. Al sintetizar el correr de mi conciencia y el correr de la conciencia del otro concibo un tiempo trascendente del que ambas son manifestaciones. Como quiera que sea, el tiempo *objetivo* es, como cualquier otro objeto trascendente, algo siempre aprehendido como más allá de nuestra experiencia en el sentido de que como correlato de nuestro vivir no es una parte de él, sino aquello a lo que apunta. Lo que no debemos perder de vista es que al aprehender un objeto como cuerpo vivo ajeno lo aprehendo necesariamente como una cosa tempo-espacialmente *objetiva*<sup>12</sup>. Con la aprehensión del cuerpo vivo ajeno mi propio cuerpo adquiere, por asociación parificadora, el sentido de ser también una cosa tempo-espacialmente *objetiva* que puede ser aprehendida por otros yoes como cuerpo vivo ajeno. A partir de esta constitución del cuerpo vivo propio y ajeno todas las demás cosas de mi mundo circundante trascendente subjetivo adquieren un nuevo estrato de sentido: son cosas de las que también los otros pueden tener conciencia, aunque se les den a los otros de manera distinta de como se me dan a mí. Con ello está dada la posibilidad para que me aprehenda como hombre empírico, es decir, como una persona real que está motivada *en* su mundo circundante intersubjetivo<sup>13</sup>.

De acuerdo con lo anterior, el sentido de lo ajeno se funda sobre mi mundo primordial como lo relativo a la vida que es para mí inaccesible y en ese sentido ajena. Mundo primordial mienta aquí el mundo tal y como se me presenta a mí mismo, en contraste con la forma en que comparece en la vida los demás, que no me es accesible más que por presentación, en una cierta forma de ausencia. La presentación es descrita por Husserl en términos de una compresencia, es decir, en términos de la conciencia de algo ausente que acompaña a lo presente. Esta forma de conciencia es por lo demás muy común y se encuentra ya en el modo en que se tiene conciencia perceptiva de una cosa tal como un cubo o cualquier otra cosa espacial, en la cual aparece o está presente un lado que supone o

---

<sup>12</sup> En el §55 de *Meditaciones cartesianas* Husserl sostiene que el cuerpo del otro es el objeto en sí primero y que el otro yo es el hombre en sí primero, aunque a mí me parece que sostener esto es incompatible con la caracterización de la parificación como conciencia pasiva en la que dos o más datos se constituyen como par o como conjunto gracias a un contagio intencional. Si el otro y su cuerpo se constituyen por parificación, entonces no pueden ser objetos en sí primeros sino junto con el cuerpo y la identidad *objetiva* de quien los constituye. La primordialidad de la *objetividad* del otro yo tampoco puede estar fundada en el hecho de que sea tematizado primero que quien lo constituye, pues la parificación es una síntesis pasiva. (Véase Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.190.)

<sup>13</sup> Subrayo aquí la preposición *en* para hacer énfasis en que con la constitución del otro dejo de estar meramente frente al mundo y paso a estar también como una cosa en él.

apresenta otros lados que no están presentes<sup>14</sup>. El cuerpo ajeno se me da entonces como un cuerpo estético o sensible en el que apresento caracteres estésicos y cinestésicos, pero de modo tal que su sentido implica la imposibilidad esencial de cumplirlos. Como acabamos de ver, mi cuerpo vivo tiene necesariamente el modo de un “aquí” tempo-espacial central, pero cuando veo a otro yo lo apresento en el modo de un “allí” que tiene que ser al mismo tiempo portador de un “aquí”, es decir, en el modo de un “aquí” que está en cierta orientación respecto de mi “aquí”. Si no hay absurdo en esta situación ni se tacha la aprehensión del cuerpo vivo “ahí” como ilusoria, es porque en ella se constituye el yo ajeno que se apresenta con el cuerpo vivo “ahí” como una modificación de mi yo que no exige cumplimiento vía presentación: *el yo ajeno se constituye como el yo que no puedo ser yo*<sup>15</sup>. De acuerdo con esto el sentido de lo ajeno se funda sobre mi mundo primordial como lo relativo a una subjetividad que para mí es inaccesible y en ese sentido ajena. Esta fundamentación de lo apresente-ajeno sobre lo presente-propio prevalece en todas las manifestaciones del otro: desde las más básicas hasta las más complejas, todas las manifestaciones del otro consisten en la unidad de cuerpo animado que se hace cada vez más sofisticada. La otra persona, y con ella la presentación de sus vivencias referidas a las mismas cosas que yo, nunca deja de pertenecer, a través de su carácter hasta cierto punto cósmico, a mi mundo circundante: la otra persona es siempre para mí una parte de mi mundo circundante ante la cual este mismo mundo se revela desde otro ángulo, uno que me es ajeno en la misma proporción en que no lo puedo llevar a intuición originaria. Desde el punto de vista fenomenológico, el mundo circundante ajeno nace enlazado con el propio (por ello es un falso problema el de cómo vincularlos)<sup>16</sup>. Dicho con otras palabras: el otro yo sólo se da como la unidad entre la presentación de lo propio y la presentación de lo ajeno; no es el caso que tenga primero la conciencia de otro yo y que luego sea consciente

---

<sup>14</sup> Véase *Meditaciones cartesianas*, §50, p. 172.

<sup>15</sup> Así, en el §54 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe a propósito de esto: “Lo que en la esfera primordial no es compatible en cuanto a coexistencia, se hace compatible gracias a que mi *ego* primordial constituye el *ego* otro para él, mediante una aperecepción apresentativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento vía presentación.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §54, p. 184.)

<sup>16</sup> “No es que yo tenga una segunda esfera original apresentada, con una segunda ‘naturaleza’ y un segundo cuerpo físico-vivo (el del otro mismo) en esta naturaleza, y que haya luego que preguntar cómo hago para aprehender ambas como modos fenoménicos de la misma naturaleza objetiva; sino que, mediante la apresentación misma y su unidad —necesaria para ella en tanto que apresentación— con la presentación que coactúa con y para ella (en virtud de la cual existe para mí ahí otro y, en consecuencia, su yo —*ego*— *concreto*), está ya necesariamente producido el sentido de identidad de ‘mi’ naturaleza primordial y la otra apresentada.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §55, p. 189.)

de la forma en que éste se manifiesta a través de su cuerpo y con ello lo integre a mi mundo circundante, sino que el otro yo sólo se da como esta unidad de cuerpo animado, de presentación ya aprensión. Este concepto de “cuerpo animado” coincide en buena medida con lo que cotidianamente denominamos “gesto” en su sentido más amplio, que abarca los gestos voluntarios y los involuntarios: el gesto de sonreír, de saludar con la mano, de fruncir el ceño, de gritar involuntariamente o de pronunciar una palabra, etc<sup>17</sup>. Por lo demás, lo que se presenta y lo que se aprensiona del otro –es decir, lo cósmico sensible de su cuerpo que funciona como índice de su aparecer total, y la vida que lo anima, respectivamente– sólo se destacan a partir de su unidad<sup>18</sup>. Esto quiere decir que desde el principio el otro yo se me planta enfrente como alguien concreto en el mundo, es decir, como alguien que no puede ser sino un hombre o un animal con un cuerpo, que no es una mera cosa pero que tampoco puede dejar de ser hasta cierto punto una cosa en tanto que unidad de cuerpo vivo y cosa sensible [*Leibkörper*]. Aquí hay que reiterar, además, que el cuerpo del otro y el mío que se constituyen por parificación son las primeras cosas *objetivas*, válidas para todos y aprehendidas como existentes dentro de un espacio y un tiempo *objetivos*.

En *Ideas II*, Husserl desarrolla la intelección de que la articulación de los gestos en que se expresa la persona de carne y hueso es análoga a la de las palabras en el discurso. Cuando leo o escucho un discurso la palabra que atiendo viene acompañada por un horizonte o contexto de otras palabras que codeterminan su sentido, y es como si viera confluir en ella el resto del discurso, incluida la anticipación más o menos determinada de lo que falta por pronunciarse. Dicho de manera más precisa, la palabra confluye en la

---

<sup>17</sup> Es claro que el fenómeno del otro yo constituido pasivamente como cuerpo animado es mucho más fundamental que el fenómeno de la percepción de un gesto en la vida cotidiana, pues el segundo se funda necesariamente sobre el primero. Sin embargo, al destacar la coincidencia parcial de la estructura de estos dos fenómenos mi propósito es enfatizarla desde ahora para llamar la atención del lector sobre un punto que tiene implicaciones que desarrollaré más adelante.

<sup>18</sup> “La empatía de personas no es más que aquella aprehensión que precisamente comprende el sentido, esto es, capta el cuerpo en su sentido y en la unidad del sentido que ha de portar. Ejecutar empatía quiere decir captar un espíritu objetivo, ver un hombre, una muchedumbre, etc. Aquí no tenemos un aprehender el cuerpo como portador de algo psíquico en el sentido de que el cuerpo estuviera puesto (experimentado) como *objeto* físico y fuera luego añadido algo distinto, como si fuera aprehendido como algo en referencia a, o en enlace con, algo distinto. Se trata precisamente de una *objetivación* de nivel superior, la cual se superpone a la del otro estrato de aprehensión de modo tal que se constituye la unidad de un *objeto* que, por su lado (sin ningún enlace, el cual presupondría separación), implica un estrato *objetivo* de nivel inferior y de nivel superior, los cuales se diferencian sólo posteriormente.” (Husserl, *Ideas II*, §56, h), p. 291.)

sílaba, la frase en la palabra, el párrafo en la frase, etc., y así hasta llegar al todo del discurso. El sentido de cada unidad significativa se abraza con otras unidades y se constituyen así unidades cada vez más amplias<sup>19</sup>. Algo muy parecido ocurre en la articulación de la persona concreta, de carne y hueso, en la cual el sentido de cada momento gestual se abraza con el sentido de otros momentos gestuales<sup>20</sup>, constituyéndose así unidades cada vez más amplias que permiten la aprehensión cada vez más precisa y detallada de sus determinaciones.

Pero volvamos de nuevo al proceso mediante el cual los otros yo es se constituyen pasivamente como cuerpos animados. ¿Cómo se constituye el gesto en creciente nivel de complejidad? La parificación me asemeja con la persona que constituyo frente a mí, pues lo que mi experiencia le atribuye a la persona en presentación son en primer lugar vivencias como las que acompañan a las apariciones semejantes de mi cuerpo. Aquí la asimilación es en las dos direcciones, pues las articulaciones estáticas y dinámicas del cuerpo ajeno me enseñan las formas en que se articulan los cuerpos, incluido el mío, con el advenimiento de

---

<sup>19</sup> El inciso h) del §56 de *Ideas II* es muy interesante y claro en lo que respecta a la analogía entre aprehensión de la palabra y del hombre. Ésta y la siguiente cita recogen casi íntegramente dos párrafos sucesivos. En el primero, que es éste, se pasa de la reflexión sobre el hombre a la reflexión sobre la palabra: “La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como ‘sentido’ la aprehensión del *cuerpo*: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del *cuerpo* y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del *cuerpo* que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprensiva: en la base y en cuanto a lo principal, es igual al modo como el texto es el ‘cuerpo’ para el ‘sentido’ animador. Más aún: la página impresa o la conferencia pronunciada no es una dualidad enlazada de texto y sentido; más bien cada palabra tiene su sentido, y eventualmente partes de palabra tienen ya carácter de palabra, así como ya el sentido apunta en indicación anticipadora a un nuevo sentido, nuevas palabras, así como las palabras se enlazan en formaciones de palabras, en oraciones, las oraciones en nexos de oraciones, por el hecho de que el sentido animador tiene tal acompasamiento, tiene tal entretrejimiento de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad, en soportes de palabras, de modo que el todo de la conferencia es, de cabo a rabo, una unidad de cuerpo y espíritu, y en sus articulaciones siempre unidad de cuerpo y espíritu, cuya unidad es parte de una unidad de nivel superior, y finalmente ahí está la conferencia misma como unidad del nivel más alto: [...]” (Husserl, *Ideas II*, §56, h), p. 288.)

<sup>20</sup> Después de los dos puntos de la cita anterior sigue esto: “Exactamente así ocurre con la unidad hombre. No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su ‘sentido’, del espíritu. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, que se altera así y así o está en reposo, está múltiplemente articulada y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una articulación de sentido, y esto quiere decir que no es de tal índole que pueda hallarse en el interior de la actitud física, y como si a cada partición física, a cada diferenciación de propiedades físicas le conviniera ‘significado’, a saber, significado como cuerpo, o le conviniera un sentido propio, un ‘espíritu’ propio. Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocífera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos, pero señalados, de la objetividad corpórea aparente; a lo singular le da sentido, contenido anímico, y a las singularidades ya animadas las vincula de nuevo, conforme a las exigencias que yacen en el sentido, en una unidad superior [...]” (Husserl, *Ideas II*, §56, h), pp. 288-289.)

ciertas percepciones, sentimientos, deseos, intenciones prácticas, etc. En primer lugar la parificación le aporta a mi cuerpo su inserción en el mundo *objetivo*, pero luego el conocimiento de mi cuerpo *objetivo* proveerá de nuevos puntos de apoyo para atribuirle al cuerpo ajeno otras vivencias, y luego lo nuevo que se presente en el cuerpo ajeno aprehendido de este modo determinará la forma con que aprehenda analógicamente mi propio cuerpo, el cual ganará complejidad con estos nuevos sentidos que a su vez volverán a servir como puntos de apoyo para atribuirle al cuerpo ajeno vivencias más complejas. Según mis tipos de vivencias me atribuyo ante el otro las conductas y los gestos que veo en él cuando lo aprehendo viviendo cosas similares, y constituyo así unidades gestuales — unidades corporales anímicas— cada vez más complejas<sup>21</sup>. Así, por ejemplo, tuve que conocer la expresión de enojo súbito —que por su “ocasionalidad” es casi imposible de ver en el espejo— a través de un rostro ajeno antes de tomar conciencia de que mi propio rostro a veces se enrojece y tensa de un modo semejante. La constitución de un gesto así sólo se pudo haber dado en una articulación compleja en que ese aparecer o esa conducta del rostro estuviera determinado dentro de un amplio contexto de gestos que diera a entender que esa manifestación corporal viene acompañada de una vivencia de enojo repentino, como cuando alguien recibe un insulto. Esta aprehensión del gesto de un hombre que se enoja súbitamente me determina a mí también: cada vez que reciba un insulto y me enoje me aprehenderé con un gesto similar, como una persona que aparece *objetivamente* así. De esta manera, así como en la constitución del otro están apresentadas mis vivencias — modificadas como vivencias ajenas—, en mi propia constitución están apresentadas las manifestaciones *objetivas* del otro —modificadas como propias—: el otro tiene vivencias como las mías, y yo tengo una manifestación *objetiva* como la del otro. En este ir y volver de la parificación, mi conciencia constituye mi corporalidad gestual apoyándose en lo que se presenta del otro, y constituye la intrincada complicación de las vivencias del otro apoyándose en mi vivir.

---

<sup>21</sup> En el §54 de *Meditaciones cartesianas* Husserl escribe: “Los acontecimientos psíquicos superiores, con todo lo varios que son y lo diversamente que se han llegado a conocer, tienen entonces, a su vez, su estilo de conexiones sintéticas y de formas de transcurso, que pueden serme comprensibles gracias a puntos de apoyo asociativos en el estilo de vivir mío propio, que me es, en sus rasgos típicos aproximados, empíricamente familiar. En esto actúa también toda comprensión de los otros lograda con buen éxito como inauguradora de nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión; igual que, a la inversa, puesto que toda asociación parificadora es mutua, revela la propia vida anímica por afinidad y alteridad y, gracias a las nuevas cosas que destaca, la hace fructífera para nuevas asociaciones.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §54, pp. 184-185.)

Hasta aquí he expuesto el modo en que es posible constituir pasivamente a los otros yoes gracias a una síntesis asociativa que les confiere desde un principio una estructura análoga a la del gesto y a la de las expresiones en su sentido más vago y amplio. Esto quiere decir que somos conscientes de los otros porque estamos perpetuamente en una suerte de comunicación pasiva con ellos, porque percibirlos es percibir la expresión pasiva de sus vidas. De esta comunicación y constitución pasiva de los otros, que en principio parece estar lejos de ser patrimonio exclusivo de los seres humanos, distinguiremos rigurosamente más adelante otra comunicación y constitución activa —con dos posibles momentos— que se funda sobre ella y que hace posible el enriquecimiento de las posibilidades vitales de los individuos que la llevan a cabo<sup>22</sup>.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau Ponty intenta mostrar la radicalidad de la correlación entre el cuerpo de cada quien y la manera peculiar en que cada quien constituye el mundo. El énfasis con que se expone ahí esta idea puede servir para ver posteriormente con mayor claridad algunas implicaciones que tiene esta correlación cuando se la lleva al terreno de la comunicación. El cuerpo es para Merleau Ponty ante todo cuerpo habitual, y con ello la facultad de vivir en un determinado mundo o nuestro anclaje en él. Este anclaje en el mundo se da en la forma de una comprensión habitual entendida de una manera muy interesante: la adquisición de un hábito por parte del cuerpo es un “comprender” dador de sentido<sup>23</sup>. Cuando aprendemos a bailar, a tocar un instrumento, a conducir o a hablar, constituimos de esa forma situaciones que abren mundos de posibilidades, es decir, de cosas o eventos que se pueden dar gracias a dichas habitualidades: mediante esta comprensión que es adquirir un hábito nos hacemos de un mundo determinado que por consiguiente cambia conforme cambian nuestras habitualidades corporales<sup>24</sup>. Merleau Ponty se vale de un ejemplo muy interesante para ilustrar esta correlación entre cuerpo habitual y mundo: se trata del caso de las personas que

---

<sup>22</sup> Esto lo abordaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo.

<sup>23</sup> “Decíamos más arriba que es el cuerpo quien ‘comprende’ en la adquisición del hábito. Esta fórmula parecerá absurda, si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de ‘comprender’ y nuestra idea de cuerpo. Comprender es experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo.” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 158.)

<sup>24</sup> “Tener un cuerpo significa poseer un montaje universal, una típica de todos los desarrollos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales más allá del segmento de mundo que percibimos efectivamente.” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 361.)

pierden un miembro y que a pesar de ello siguen teniendo sus sensaciones correspondientes: frío, calor, dolor, etc. Quien pierde un brazo pierde también todas las habitualidades relativas a él, su manera habitual de referirse al mundo y de comprenderlo mediante él, de modo que dejar de contar con dicho brazo es dejar de contar con los aspectos del mundo que éste abría<sup>25</sup>. La patología del miembro fantasma se explica entonces, a decir de Merleau Ponty, por la incapacidad de renunciar al mundo correlativo a dicho miembro tal y como era usado habitualmente. Ahora bien, dado que el cuerpo vivo es cuerpo habitual, y dado que comprender es en primera instancia adquirir un hábito, para Merleau Ponty la comprensión del estilo individual del otro y de la manera peculiar en que constituye el mundo tiene que darse por alguna especie de mimetismo<sup>26</sup>. En otras palabras: para comprender el estilo individual del otro y, correlativamente, el estilo individual del mundo tal y como se le ofrece, tengo que colocarme, sí, en su lugar, pero en su lugar habitual; y no puedo hacer esto sino adquiriendo de alguna forma sus hábitos, haciendo lo que él hace. Dicho de otro modo: ponerme en el lugar del otro no es sino hacer lo que él hace y tener con ello el mundo tal y como él lo tiene. Dificilmente podré acercarme a la comprensión de la vida de un ciego y de su mundo mientras no haga el experimento de forzarme a cerrar los ojos durante un largo rato y mientras no use los instrumentos de los que él se vale para relacionarse con su mundo, como, por ejemplo, su bastón. Esto parece compatible con la teoría husserliana de la empatía, que implica una suerte de asimilación con el otro yo, aunque no es una mera consecuencia. Si la empatía no pasa de ser parificación, entonces esta constitución meramente pasiva de los otros parece quedarse en

---

<sup>25</sup> “Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares. Tener un brazo fantasma significa permanecer abierto a todas las acciones de que únicamente el brazo es capaz, significa salvaguardar el campo práctico que se tenía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es, para el viviente, unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ellos permanentemente. (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 89.)

<sup>26</sup> “La unidad del mundo es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrefutable antes de haber logrado dar con la fórmula de su carácter, porque mantiene el mismo estilo en todos sus dichos y en toda su conducta, aunque cambie de medio o de ideas. Un estilo es cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor **al resumirlo por mi cuenta por una especie de mimetismo**, aun si no puedo definirlo, y cuya definición, por correcta que pueda ser, nunca procura el equivalente exacto y sólo tiene interés para aquellos que han tenido ya su experiencia. Vivo la unidad del mundo como reconozco un estilo.” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 362. Las negritas son mías.)

una subsunción de lo ajeno en lo propio, pues la determinación que el otro ejerce sobre mí no pasa de ser la determinación que el otro, tal y como es para esta persona que soy a partir de mis habitualidades, ejerce sobre mí. Por el contrario, la comprensión del otro a través de esta suerte de mimetismo que aún falta definir –en la que también se jugaría la posibilidad de la comunicación, o al menos de la comunicación de lo relativo al estilo individual<sup>27</sup>– implica la exigencia de ser el otro –de volverse como él o de ponerse en su lugar– de manera mucho más radical, pues para ir a su encuentro ya no basta con determinarnos de manera más precisa, sino que es necesario transformar nuestra propia manera de ser y alterar nuestras posibilidades de determinación. Más adelante veremos que esta comprensión de las vivencias ajenas por asimilación de nuestra manera de ser a la suya sólo puede darse en el ámbito de la vida activa.

Dejaré de lado el problema de si el cuerpo vivo puede ser habitual, o de si podemos reconocer en nuestra experiencia algo así como un cuerpo habitual; daré por bueno, sin embargo, que estamos habituados a nuestro cuerpo –tal y como lo hemos usado y constituido– y que algunas habitualidades se expresan, en efecto, a través del cuerpo, como gestos voluntarios o involuntarios<sup>28</sup>. Aquí hay que recordar que para Husserl lo habitual tiene que ver con la preservación de la identidad del yo. Todos los yoes tienen propiedades permanentes, habitualidades<sup>29</sup> que tienen como correlato una determinada forma de constituir el mundo. De acuerdo con lo que acabamos de ver, para que varias personas constituyan de la misma manera un objeto intramundano tienen que contar con la misma habitualidad<sup>30</sup>, y parecería que la habitualidad que tiene su origen en otro no puede ser

---

<sup>27</sup> Queda, sin embargo, abierta la cuestión de si es posible comprender al otro solamente como individuo, o si cabe comprenderlo también preeminentemente a partir de determinaciones genéricas, como otro yo respecto de cuya individualidad soy más o menos ciego porque lo constituyo sin comprender miméticamente sus habitualidades; y, de ser el caso, de las formas de convivencia que derivarían de estas dos posibles relaciones con el otro. Por otro lado, tal parece que el sentido de lo ajeno en tanto que lo otro que no es familiar tiene que ver con las habitualidades que no se han comprendido y con todo aquello más íntimo del otro que no se puede llevar a la intuición ni de esta ni de ninguna otra forma.

<sup>28</sup> Digo que “algunas” habitualidades se expresan como gestos porque aun en el caso de concibiéramos al lenguaje —conforme a lo que sugeriré en el siguiente capítulo— como un sistema de gestos que se elevan hasta el nivel de la significación y que surgen en primera instancia como gestos sonoros, aun en ese caso cabría pensar que no es posible expresar todas las habitualidades, como por ejemplo las que tienen que ver con ciertos sentimientos muy particulares o las que tienen que ver con la concreción de la vida de quien las tiene.

<sup>29</sup> Que proceden de actividad o pasividad según se refieran a los actos del yo o a sus afecciones.

<sup>30</sup> Aquí hay que decir que esta idea parece compatible con la noción que según Cesar Moreno, Husserl tenía de tradición como habitualidad intersubjetiva. Cf. “El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921). Obra

adquirida por mera asociación empática. La apelación de Merleau Ponty a un cierto mimetismo es bastante vaga, aunque creo que está en la dirección correcta. Como quiera que sea, dado que las habitualidades tienen como correlato maneras particulares de constituir el mundo, el otro yo se manifiesta necesariamente en el contexto de una manera particular de constituir el mundo, a saber: la mía. En este punto conviene ir adelantando algo que veremos con más detalle en el siguiente capítulo: en el §58 de *Meditaciones Cartesianas*, y en varios textos de *Husserliana XV*, Husserl usa el concepto de “mundo doméstico” [*Heimwelt*] para referirse a la manera familiar con que se nos aparece el mundo frente a los “mundos ajenos” [*Fremdwelten*], esto es, frente a la manera con que se nos aparecen con el sentido de ajenos los mundos que comparecen de manera familiar para los otros. Así pues, para que yo pueda hacer lo mismo que hace alguien más y comprender con ello sus habitualidades, es necesario que primero constituya en el contexto de mi mundo doméstico qué es lo que debo de hacer para llegar a comprender eso que en primera instancia me es incomprensible, y además tengo que constituir esta incomprensibilidad que habría de ser superada con el mimetismo. A este respecto Husserl escribe: “[...] la cualidad de ajeno significa accesibilidad en inaccesibilidad genuina, en el modo de la incomprensibilidad<sup>31</sup>.” (Hua XV 631, Beilage XLVIII). Esto significa que para poder imitar al otro buscando tener vivencias semejantes a las suyas es necesario primero constituir su vida como vida diferente de la mía, aunque esta vida ajena se mantenga inaccesible en su contenido concreto. Es decir, la vida habitual de quien constituye a otro yo tiene que ser capaz de connotar la vida de este otro yo como anormal porque apunta a un sistema total de vivencias distinto del suyo<sup>32</sup>. Sólo tras la constitución de esta diferencia puede uno aspirar a imitar real o virtualmente la vida del otro: creer lo que el otro cree, valorar lo que el otro valora o querer lo que el otro quiere. Sin embargo, esta comprensión de las vivencias ajenas es siempre parcial porque la vida de cada quien es absolutamente individual en el sentido de que cada una de las vivencias que se pueden destacar en ella pertenece a una unidad total

---

póstuma”, traducción comentada de Cesar Moreno a los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV* que apareció en el número 4 de la revista *Thémata*.

<sup>31</sup> “In mitterlbaren Horizont sind die fremdartigen Menschheiten und Kulturen; die gehören dazu als fremde und fremdartige; aber Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, in Modus der Unverständlichkeit.“

<sup>32</sup> En su artículo *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, Klaus Held refiere que esta tesis se encuentra en *Husserliana XV*, pp. 142s, 154ss, 211ss, 230s, y 438. (Véase Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, p. 42.)

de vivencias que se motivan unas a otras y que como unidad es única. La vida ajena, en tanto que individual en este sentido de irrepetible y única, es incomunicable: vivirla tal y como la han vivido los otros es una imposibilidad esencial entre otras razones porque sólo nos es accesible en el marco de nuestra propia vida. En cambio, lo que sí podemos comprender e incluso reproducir de la vida de los otros son los *tipos* generales que se sostienen en esta vida habitual<sup>33</sup>.

Finalmente, no hay que perder de vista que toda vivencia, incluida la que se expresa en el gesto, tiene una referencia noemática. Aprender una vivencia del otro quiere decir aprender un vivir que mienta un objeto, y no puedo constituir la vivencia del otro sin constituir el objeto al que se refiere. Este nóema tiene que estar ya constituido desde que se da por primera vez el otro gracias a la parificación –por más que ahí se me ofrezca enteramente determinado por mis habitualidades– es decir, antes de comprender las habitualidades del otro y con ellas el carácter particular con que se le revela a él dicho objeto. En otras palabras, comprender las vivencias del otro en lo que tienen de diferente por cuanto suponen habitualidades diferentes de las mías implica constituir los caracteres correlativos a ellas como un nuevo estrato de sentido en el objeto al que se refieren. Parecería que primero tengo conciencia del otro a partir de mis habitualidades y que luego transito hacia una comprensión de su particularidad apropiándome de las suyas. Esta comprensión de lo ajeno no implica, sin embargo, el abandono de las habitualidades propias, y por ello más que una renuncia de lo propio a favor de lo ajeno implica la fundamentación de lo último sobre lo primero. De acuerdo con esto, y en concordancia con lo dicho más atrás, no es posible incorporar los caracteres ajenos con que el mundo se le revela a los otros más que en el estrato intersubjetivo, es decir, como caracteres de un mundo que no sólo también es mío y que me es relativamente familiar, sino que en última instancia se funda en una serie de habitualidades o propiedades permanentes que me son más íntimas y que tienen como correlato mi mundo circundante primordial. En otras

---

<sup>33</sup> “En la conexión del comprender lingüístico recíproco, la producción originaria y el producto de un sujeto podrán llegar a ser comprendidos activamente por los otros. Como en la rememoración, en ese pleno comprender al revivir lo producido por los otros, necesariamente tiene lugar una coejecución presente y propia de la actividad re-presentada. Empero, simultáneamente tiene lugar también la conciencia evidente de la identidad de la formación espiritual en las producciones del receptor de la comunicación y del comunicador, y esto de modo recíproco.” (Husserl, “El origen de la geometría”, p. 371. La versión que aquí cito ha sido revisada y corregida por Antonio Ziriñ Quijano y Agustín Serrano de Haro.)

palabras, no es posible que la apropiación de los caracteres del mundo tal y como es constituido por el otro hagan desaparecer este mundo primordial a través del cual accedo a él y que me distingue esencialmente de él. La apropiación tiene lugar en una habitualidad fundada y tiene como correlato la constitución de un estrato de sentido de nivel superior<sup>34</sup>.

Si volvemos sobre la idea de que el mundo intersubjetivo es el mundo de las cosas que son las mismas *para cualquiera*, pero tomamos ahora en cuenta lo que hemos investigado sobre las habitualidades y sobre la comprensión de los otros, entonces nos damos cuenta de que *cualquiera* tiene que significar *cualquiera que tome parte en las habitualidades intersubjetivas que mi mundo supone*. En este sentido el mundo tiene para cada quien importantes remanentes de ajenidad, estratos de sentido que permanecen inaccesibles porque se refieren a habitualidades que no son las nuestras. Tal parece que es posible adquirir las habitualidades originalmente ajenas con la comprensión que tiene lugar con la reproducción de vivencias semejantes a las que tienen los otros, comprensión que aún habremos de explorar con mayor detenimiento en el siguiente capítulo<sup>35</sup>. Esto no quiere decir que haya muchos mundos intersubjetivos, sino que los estratos intersubjetivos superiores del mundo común se revelan de diversas maneras según se participe en diversas tradiciones, de la misma forma en que cada persona constituye el mundo común desde un

---

<sup>34</sup> Esto se sigue también de que las habitualidades ajenas que pueden ser apropiadas son necesariamente las que se originan en actos que pueden ser reproducidos por quien se las pretende apropiar, y también se sigue de que estas habitualidades se refieren necesariamente al estrato superior del mundo, el espiritual, que es el que se constituye como correlato de la espontaneidad del yo. Este estrato superior del mundo se funda en un estrato correlativo a las habitualidades del yo que no remiten a ninguna actividad. Este estrato inferior es el mundo que se constituye para cada quien en pasividad primaria. Así pues, todas las habitualidades ajenas que pudieran ser apropiadas estarían fundadas en estas otras habitualidades que son proyectadas en el otro yo cuando se lo constituye en primera instancia empáticamente en pasividad. En conexión con esto, Husserl escribe lo siguiente en el §60 de *Ideas II*: “Así pues, si tomamos ahora al yo *personal* en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos dos niveles que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad ‘pura’), una doble ‘subjetividad’: la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla a sí dependiente de un subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza.” (Husserl, *Ideas II*, p. 324.)

<sup>35</sup> Aquí no hay que perder de vista que este estrato intersubjetivo cultural se funda en una serie de habitualidades que me son más íntimas y a las que no puedo renunciar, y que son aquellas con las que cuento al constituir pasivamente al otro en la empatía. En la ‘comprensión mimética’ está en juego la adquisición de una habitualidad referida a un estrato del mundo superior al estrato fundamental en que se constituye la naturaleza intersubjetiva cuando se es consciente de los otros yoes por mera síntesis analógica.

punto de vista individual<sup>36</sup>. Las tradiciones, por su parte, no son otra cosa que las expresiones de las habitualidades intersubjetivas de las que se hace una persona cuando entra en contacto con otra y llega con ello a comprenderla en lo que tiene de particular o de ajena<sup>37</sup>. Estas habitualidades intersubjetivas son, sin embargo, en cada caso propiedades permanentes de cosas que están siempre en comunicación entre ellos y con otros cosas que tienen otras habitualidades intersubjetivas. La unidad de una tradición y de los caracteres culturales de un mundo no es una unidad cerrada, y las tradiciones y los mundos culturales se encuentran y forman nuevas tradiciones y mundos culturales cada vez que un individuo, que siempre es portador de muchas habitualidades intersubjetivas, se encuentra con otro individuo. Ciertamente que, en la medida en que la comprensión de la vida ajena supone una previa aprehensión parcial de los objetos a los que se refiere y que en la comprensión de esa vida habitual ajena adquieren para mí nuevos estratos de sentido, hay encuentros que son más difíciles porque suponen un proceso mucho más mediato de apropiación de habitualidades y de constitución de estratos de sentido que se superponen. Al ser miembro de una familia cuento con ciertas habitualidades intersubjetivas como, por ejemplo, el gusto por cierta forma de preparar las salsas, a saber, con mucha cebolla y chile habanero. Esto no impide que yo pueda entrar en contacto con otro grupo de personas que prefieran otra forma de preparar las salsas como, por ejemplo, con ajo, y que pueda, ulteriormente, llegar a comprender y compartir su gusto. Sin embargo, a alguien ajeno a la cocina mexicana le resultará muy difícil llegar a comprender el gusto por la salsa y por la comida picante, en primer lugar porque el sentido del objeto “salsa” le es ajeno y más aún el gusto por el picante. Un inglés comerá quizá primero la salsa como una especie de *gravy* que es vivido de manera distinta al *gravy* en la forma habitual de comer de los mexicanos, y sólo se acercará a comprender su sentido hasta que haya aprendido a ingerirla de esta manera,

---

<sup>36</sup> “La constitución de ‘mundos’ de cualquier índole, comenzando por la corriente propia de vivencias con sus multiplicidades francamente sin fin y terminando con el mundo objetivo en sus distintos grados de objetivación, se halla bajo la ley de la constitución ‘orientada’: de una constitución que requiere, en grados diversos pero dentro de un único sentido que hay que entender en su máxima amplitud, de lo constituido primordialmente y de lo constituido secundariamente. Lo primordial entra siempre en el mundo secundariamente constituido con un nuevo estrato de sentido, de manera que se convierte en el miembro central en modos de darse orientados. En tanto que ‘mundo’, está aquél necesariamente dado como horizonte de ser accesible y ordenadamente explorable a partir de este miembro central.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §58, p. 200.)

<sup>37</sup> Este concepto de tradición como expresión de una habitualidad intersubjetiva lo desarrollaré en el capítulo 3, “La comunidad de vida”.

como acompañante de casi todos los demás alimentos, sin importar su variedad; para comprender el gusto por el picante deberá, sin embargo, experimentar la comida de un modo bastante distinto al que hasta entonces le era habitual, de un modo que quizá podamos denominar “gozo hiriente” pero que no se comprende más que en la experiencia de adquirir la habitualidad de comer picante. Al igual que el gusto por cualquier cocina en particular, el gusto por la comida picante es un gusto cultural: la forma en que un inglés gusta de la comida difiere mucho de la forma en que un mexicano gusta de ella, y por ello antes de comprender el gusto por una salsa ajosa tiene que comprender una infinidad de otras habitualidades. Casos análogos valen para objetos de otras índoles, y la comprensión de la manera habitual en que viven los otros es especialmente difícil en lo que se refiere a lo axiológico y a lo moral. Si es difícil comprender la preferencia por cierto tipo de vida por parte de personas cercanas a nosotros, ¿cómo comprender las preferencias de la gente que pertenece a otras culturas? Otro ejemplo radical lo podemos extraer de cualquier visita a un museo de objetos de la cultura precolombina. Cuando en el Museo de Antropología e Historia nos encontramos con una escultura antropomórfica, ¿acaso no encontramos algo así como el núcleo de un hombre al que sin embargo le faltan muchos otros misteriosos estratos de sentido que intencionamos justamente como faltantes e inaccesibles? ¿Acaso no insinúan esos estratos faltantes que para comprender cómo era vista esa figura antropomórfica por quienes la crearon tendríamos que apropiarnos de sus habitualidades relativas a todo lo demás, desde lo más simple hasta lo más complejo? Parece que mucho de esa manera de ver el mundo está perdido para siempre porque muchas habitualidades se interrumpieron con el paso de las generaciones. Si las habitualidades son algo que nos apropiamos con la comprensión que tiene lugar cuando vivimos cosas semejantes a las que viven los otros, en la imitación su manera de usar su cuerpo para emitir sonidos y con ello hablar, en la imitación de su manera de comer, de desear o de adorar a sus dioses, entonces lo que ya no es fácil de encontrar es gente que viva de esa manera y que exprese esa manera de vivir en su existencia corporal.

En este punto se hace indispensable examinar un poco más a fondo el sentido de lo que se intenciona como propio y el de lo que se intenciona como ajeno. En vista de los problemas que he tratado en este capítulo y del propósito de esta tesis de esclarecer el

concepto de espíritu común, parece necesario examinar hasta qué punto se puede hablar de mundos propios y ajenos. En el siguiente capítulo trataré de desarrollar estas inquietudes.

## Capítulo 2

### La experiencia de lo familiar y de lo ajeno

En este capítulo procuraré retomar la pregunta que quedó abierta al final del anterior. ¿En qué medida es posible hablar en la descripción fenomenológica de un mundo propio y de mundos ajenos? Allí expuse a grandes rasgos el modo en que tenemos experiencia — gracias a su corporalidad cósmica— de los otros yoes como de sujetos a los cuales este mismo mundo se les revela necesariamente de una manera distinta que a nosotros. En vista de que aún no he llegado al punto de desarrollar una descripción más o menos precisa de la constitución de las comunidades sociales, el análisis se centrará por lo pronto en la experiencia de lo familiar y de lo ajeno en su sentido más nuclear: en el sentido intencional que hace de cada persona, por más que me sea familiar, una persona hasta cierto punto ajena con un mundo que me es, aunque en mayor o en menor medida, irreductiblemente ajeno. Para esto me apoyaré en las investigaciones que Anthony Steinbock lleva a cabo en *Home and Beyond*, quien desarrolla ahí este y otros temas atendiendo a la correlación necesaria entre lo ajeno y lo familiar, correlación que él concibe como una estructura necesaria. Sin embargo, como se verá a continuación, mi planteamiento del problema difiere sustancialmente del de Steinbock, pues reconozco que no alcanzo a comprender cómo sería posible ni qué sentido preciso tendría una fenomenología trascendental de la intersubjetividad que no pasara por la empatía<sup>38</sup>, además de que no es posible incorporar de manera intacta a las investigaciones que aquí llevo a cabo un estudio filosófico que renuncia explícitamente tener su punto de partida en una conciencia o una experiencia

---

<sup>38</sup> Esta es en mi opinión una de las tesis más problemáticas de Steinbock, quien escribe lo siguiente: “La co-constitución de un mundo doméstico por parte de compañeros de hogar da origen al sentido de un mundo ajeno al desarrollar y apropiar el sentido de un mundo de la vida *NORMAL*. Como resultado, aun donde lo ajeno no está explícitamente presente, aun cuando no lo conocemos explícitamente, la constitución de lo ajeno ya está en camino a través de la co-constitución delimitante [*liminal*]. Esto ocurre **con independencia** de la ‘relación recíproca’ de empatía en la que el cuerpo del otro tiene que presentarse para que el sentido ‘otro’ se pueda apesentarse.” (Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, p. 180. La traducción y las negritas son mías. Cf. *Ibidem* pp. 67-76 y pp. 208-219.)

centrada en un polo yo<sup>39</sup>. Por otro lado, tampoco seguiré a Steinbock en su planteamiento de que lo ajeno es tan originario como lo propio más íntimo. Steinbock sostendría que la manera en que he elegido plantear el problema —apoyándome en la quinta meditación cartesiana— lo condena al fracaso, pues en su opinión un planteamiento semejante es incapaz de aprehender la relación diacrónica entre una comunidad de egos trascendentales. Espero que los motivos de mi rechazo hacia esta tesis se pongan de manifiesto conforme avance el capítulo. Está claro que no es concebible un yo con habitualidades, un yo personal, que no tenga ante sí un mundo como correlato horizontal, ¿pero significa esto el fracaso de la vía cartesiana? En un interesantísimo artículo de Klaus Held titulado *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, el cual expondré parcialmente en éste y en el siguiente capítulo, encontré elementos para retomar algunos resultados del agudo análisis de Steinbock salvando las dificultades que me plantea su punto de partida.

---

<sup>39</sup> Luego de manifestar su convicción de que un análisis fenomenológico trascendental clásico no puede dar cuenta del mundo social, Steinbock escribe lo siguiente en la introducción de *Home and Beyond*: "Una fenomenología no fundacional del mundo social es una fenomenología que describe y participa desarrollando estructuras geológicas e históricas de existencia y coexistencia, así como sus respectivas formas de constitución, **sin reducir, como hace una descripción fundacional, aquellas formas de constitución de estructuras a la conciencia o a una subjetividad egológica.**" (Steinbock, *Ibidem*, p. 4. La traducción y las negritas son mías.)

## *Excursus sobre fenomenología constitutiva estática y fenomenología genética*<sup>40</sup>

A fin de propiciar una lectura más ágil de las descripciones y explicaciones que siguen a continuación, he decidido presentar a modo de introducción una especie de excursus para echar desde ahora luces sobre el carácter de las exposiciones que siguen y poner de manifiesto el modo en que entiendo la relación entre el método fenomenológico estático y el genético. Esto último es de especial importancia para no perder de vista desde el principio el sentido con que retomo e incorporo para el tema de esta tesis los análisis genéticos de Steinbock, Husserl y Held, así como el alcance de su validez.

La fenomenología genética se vale de los resultados de la fenomenología estática constitutiva como de hilos conductores para sus análisis. Si el resultado de las descripciones constitutivas es el esclarecimiento del sentido con que un objeto es consciente, el resultado de las explicaciones genéticas es la exposición de la *historia* del objeto consciente con el sentido descrito por la fenomenología estática. Dicho de manera muy tosca, todo esto tiene que ver con el descubrimiento fenomenológico de la síntesis responsable de la unidad total de la corriente de conciencia, que tiene la estructura de un presente que se extiende hacia el futuro y hacia el pasado. Se puede decir que todas las síntesis de la subjetividad—incluidas las síntesis activas descritas por la fenomenología estática y las síntesis pasivas que sólo se hacen patentes tras la introducción de la fenomenología genética— operan a partir de lo ya sintetizado por la síntesis de la conciencia interna del tiempo: o dicho con mayor precisión, que como operaciones son un sintetizar de otro sintetizar efectuado por la conciencia interna del tiempo. Por ello, todo objeto consciente con un determinado sentido lo es a partir de un vivir presente que implica la conciencia pasiva de lo vivido en el pasado y la anticipación pasiva de lo que habrá de advenir en el futuro. La exposición de la historia quiere decir aquí en términos generales la exposición de una sucesión de vivencias que tiene un carácter necesario en virtud de la esencia del objeto en cuestión. Dado que todo se

---

<sup>40</sup> Para hacer este breve excursus tomé en consideración las siguientes fuentes: Husserl, “On Static and Genetic Phenomenological Method”, en *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, pp. 624-63; Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §36-§39; Marín Ávila, “El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante”.

constituye en una corriente de conciencia donde las vivencias se suceden necesariamente de conformidad con la estructura impresión, retención y protención, lo que la fenomenología genética expone es la determinación material necesaria de la estructura de un curso de vivencias en virtud del sentido del objeto que se constituye en ellas: la esencia de un determinado objeto sólo puede ser constituida en virtud de una serie más o menos determinada de momentos impresionales, protencionales y retencionales. Uno de los ejemplos más simples que cabe poner aquí es el del análisis genético de la constitución de una melodía: el sentido con que escuchamos una nota que forma parte de una melodía está determinado por la conciencia pasiva de las notas que la precedieron y por la conciencia pasiva de las notas anticipadas como siguientes. La nota que escucho ahora con atención no se asocia de la misma manera con todas las notas pasadas: en esto juega un papel importante la distancia que guarda con otras notas en la concatenación, pero también la similitud o el contraste que pueda tener con ellas o con otros momentos más complejos de la melodía, como las estrofas. Así pues, el hilo conductor para hacer el análisis genético de lo vivido es el sentido con que es vivido, y este sentido se pone de manifiesto en las descripciones constitutivas estáticas. (En este caso en las descripciones que ponen de manifiesto el sentido intencional del objeto melodía). Este análisis genético complementa la descripción estática al exponer con mayor concreción el sentido del objeto intencional, pues lo que hace es poner de manifiesto una operación subjetiva de la que la descripción estática había hecho abstracción, pero de ninguna manera la sustituye. Esta concreción es histórica porque, como en el caso específico de la nota, el sentido del objeto que se hace patente ahora remite necesariamente a momentos retencionales, de pasado, y protencionales, de futuro, y con ello pone de manifiesto lo que en virtud de su esencia tuvo que constituirse en el pasado y lo que tiene que ser posible constituir en el futuro de conformidad con ella. Otra de las virtudes de la explicación genética es que permite dar cuenta de lo que se constituye pasivamente, antes de que el yo viva vuelto preeminentemente a ello confiriéndole el sentido que es posible describir estáticamente. Así pues, sobre lo sintetizado por la síntesis de la conciencia del tiempo, que es archi-pasiva, operan otras síntesis que obedecen a leyes esenciales de la asociación y que pueden ser más o menos pasivas según el grado de afectación que ejerzan sobre el yo y la preeminencia con que éste las atiende.

Baste lo dicho para advertir al lector que los análisis que se llevarán a cabo en este capítulo son en parte genéticos y en parte estáticos, y que cuando hable de la constitución de pre-daciones estaré siempre hablando de su constitución pasiva, que sólo puede ponerse de manifiesto a través de análisis de fenomenología genética.

## **I. Descripción de la experiencia de lo familiar y de lo ajeno con base en la lectura crítica de Anthony Steinbock y de Klaus Held de *Husserliana XV***

Siguiendo textos póstumos de Husserl, Steinbock define lo familiar como lo típico con lo que se cuenta o que se da por sentado. Esto quiere decir que lo familiar es lo típico a lo que se le agrega esta otra característica de “con lo que se cuenta”<sup>41</sup> que es por lo pronto algo obscura. Basándose principalmente en textos de los *Análisis concernientes a la síntesis pasiva y a la síntesis activa*<sup>42</sup>, Anthony Steinbock<sup>43</sup> hace una exposición bastante clara de la constitución pasiva de lo típico a partir de lo óptimo. Esta exposición es particularmente interesante porque enfatiza que tanto lo óptimo como lo típico son para Husserl referentes que norman la experiencia. Sin embargo, como desde el punto de vista de la fenomenología genética lo típico es una sedimentación de lo óptimo, o lo óptimo tomado junto con su densidad genética, será necesario empezar por esclarecer qué es lo óptimo. Desde el punto de vista noético, una vivencia óptima es, por ejemplo, la de ver un objeto bajo una determinada iluminación y a una determinada distancia —digamos, a manera de ejemplo, la vivencia de ver una piedra a unos veinte centímetros de mi rostro y bajo la luz solar del medio día—, y desde el punto de vista noemático, es una piedra que es vista a esa distancia y bajo esa luz. Ahora bien, en el manuscrito 13 del grupo D, Husserl sostiene que *el principio de selección de posibilidades prácticas es la tendencia hacia lo óptimo*<sup>44</sup>, y según Steinbock el alcance de este principio se extiende a todo el ámbito de la constitución

---

<sup>41</sup> “En tanto que ambiente típico para cierta acción, grupo, o especie, en tanto que ‘constantemente’ allí a lo largo de varias divergencias y discordancias, un terreno se convierte en el entorno *con el que contamos* especialmente. Es precisamente en este sentido en el que se justifica que uno hable del terreno como ‘familiar’ [*vertraut*] o como aquello a lo cual está acostumbrado [*gewöhnt*].” (Steinbock, *Ibidem*, p. 163. La traducción es mía.)

<sup>42</sup> Es decir, en los volúmenes IX y XXXI de *Husserliana*. Estos dos textos están incluidos en *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*.

<sup>43</sup> Véase Steinbock, *Ibidem*, Section 3.

<sup>44</sup> Cito a partir de las partes del texto husserliano que Steinbock incluye en *Home and Beyond*, p.149.

—en sus esferas dóxica, axiológica y práctica en sentido estricto—en la medida en que incluso los actos teóricos o dóxicos se pueden concebir como ciertos tipos de prácticas. Lo que me importa aquí es subrayar que las vivencias óptimas juegan un papel muy importante en tanto que referentes que norman otras vivencias que posteriormente se sedimentan en tipos que remiten a estos óptimos, de manera que al parecer toda vivencia o tiene que ser óptima, y en ese sentido instauradora de lo normal, o típica, y en ese sentido remitente a lo óptimo. Como quiera que sea, lo óptimo surge desde un principio como tal y se instaura como referente que norma a otras vivencias que ulteriormente se sedimentan como típicas, ya que lo típico es la sedimentación misma de lo óptimo. Con esto quiero decir que lo que se constituye pasivamente como óptimo no es producto de una deliberación que involucre la espontaneidad del yo, sino que se predá en virtud de una discriminación que la antecede y que tiene que ver con la afección y con la “atracción” que ejercen sobre él las distintas predaciones que forman parte de su horizonte para que se vuelva hacia ellas. Lo que se hace afectivamente prominente depende de un contexto práctico, por lo que hay una correlación entre fuerza afectiva y esta discriminación de sentido anterior a la actividad propiamente dicha<sup>45</sup>. Lo óptimo se vuelve prominente y se predá desde el comienzo como óptimo, como un máximo relativo, en virtud de un determinado interés práctico.

Ahora que quedó esbozado, aunque fuera a grandes rasgos, el origen fenomenológico de lo óptimo y su carácter normativo, será posible dar cuenta del carácter normal de lo típico. Desde el punto de vista genético, lo típico surge a partir de la referencia de todas las vivencias a lo previamente constituido como óptimo; o dicho con mayor exactitud, la tipicidad es constituida gracias a un sistema de tendencias afectivas hacia lo óptimo que surgen a través de repetición concordante. De esta manera, Steinbock define a lo típico como lo óptimo en su “densidad genética”, y dice que la idoneidad del primero se desarrolla a partir de la idoneidad del segundo como esta “densidad genética”<sup>46</sup>. Lo típico entendido de esta manera es entonces lo óptimo que tiene además el peso de sedimentación gracias a las leyes de la asociación que rigen la corriente de conciencia, y por ello norma o regula las vivencias de una manera más fuerte que lo meramente óptimo. En otras palabras, lo típico es doblemente normal o normativo: en tanto que es óptima, cierta vivencia tal

---

<sup>45</sup> Véase Steinbock, *Ibidem*, pp. 148-158.

<sup>46</sup> *Ibidem* p. 159.

como la de percibir una piedra desde una distancia de veinte centímetros y bajo la iluminación del sol a medio día determina vivencias futuras de percibir una piedra, pero también las determina en tanto que es típica. Supongamos que dicha piedra se muestra con mucha mayor distinción y mayor detalle bajo la luz negra; si fuera el caso que lo único normativo fuera lo óptimo sin su densidad genética, entonces en adelante todas las percepciones que tuviera de piedras sin luz negra tendrían que constituirse como anormales y como necesitadas de una evidenciación normal que sería la que tiene lugar bajo la luz negra. Es importante traer aquí a colación el tema de lo óptimo porque explica que la conformación de los tipos que rigen la experiencia no es arbitraria ni inamovible, pues estos tipos están en una perpetua tensión con nuevos óptimos que pueden llegar a conformar nuevos tipos que los sustituyan. Por otro lado, salta a la vista que lo típico así entendido no es algo que se constituya a partir de una intuición eidética y se instaure con ello de una vez por todas como algo fijo, sino que se constituye pasivamente por la síntesis que surge de la repetición concordante del vivir óptimamente y de lo vivido como óptimo, y por ello nada evita que esté en constante evolución. Más adelante distinguiré explícitamente entre lo típico y el tipo entendido como idealidad, y expondré su relación. Sin embargo, es necesario advertir desde ahora que la vivencia típica no es aún ninguna suerte de idealidad<sup>47</sup>.

Ahora bien, para aceptar con Steinbock que lo familiar tiene un carácter normativo porque es una sedimentación generativa de lo típico tendremos que esclarecer en primer lugar qué tipo de sedimentación es ésta y cómo acontece, y en segundo lugar el sentido preciso en que lo familiar funciona como referente que norma la experiencia de la persona. Según Steinbock, la sedimentación intersubjetiva de lo típico a través de una tradición tiene el carácter de lo familiar, que es la tipicidad de que dispone una persona *en tanto que miembro de una comunidad*. Sin embargo, lo familiar, en contraste con lo meramente

---

<sup>47</sup> A partir de esto podemos anticipar que con lo típico se constituye pasivamente una suerte de predación de la que habrá de resultar la idealidad que se obtiene por variación eidética: esta predación es el vivir típicamente que remite a un referente normal óptimo y a un horizonte de vivencias similares que se acoplan a dicho referente, y por ello dicho vivir se presenta ya como índice para una intuición ideal. Sólo porque tenemos el *tipo* de vivencia de ver una piedra es posible llevar a cabo la abstracción ideatoria con relación al horizonte de vivencias similares a las que remite y evidenciar con ello también la idea misma de piedra. Es decir, la constitución de vivencias típicas —o más precisamente, de un vivir típicamente que tiene como correlato algo típico vivido— hace posible la aprehensión de sus respectivos tipos, que ya son idealidades. Al igual que con el resto de las idealidades, para pasar del recuerdo de la aprehensión de cierto tipo a ejecutar de nuevo su percepción sólo hace falta cambiar de actitud.

típico, remite ya al dominio de la vida activa del yo. Así, la constitución de lo que se tiene como familiar y de lo que se tiene como ajeno se da a través de la “experiencia delimitante”<sup>48</sup>, que es una suerte de normalización activa<sup>49</sup> que tiene dos modalidades: la apropiación, que es experiencia de lo doméstico frente a lo ajeno, y la transgresión, que es experiencia de lo ajeno frente a lo doméstico. “Delimitante” significa aquí que a esta experiencia le es esencial el ser experiencia en la que se imponen o emergen límites<sup>50</sup>; es decir, significa que lo que en la apropiación se constituye como familiar o doméstico debe su sentido a su delimitación frente a lo que se co-constituye como ajeno, y viceversa. A este respecto, Steinbock dice que “este dueto constitutivo se desdobra como *la co-constitución de lo ajeno a través de la experiencia apropiativa de lo doméstico, y como la co-constitución de lo doméstico a través de la experiencia transgresiva de lo ajeno.*”<sup>51</sup>

La apropiación consiste en una forma de constitución que retoma sentido predado que deriva de un mundo doméstico —que tiene el sentido de referente normal— y de su correlativa tradición peculiar<sup>52</sup>, y la transgresión consiste en otra forma de constitución que retoma también sentido predado, sólo que en este caso la predación se refiere a un mundo ajeno —que también tiene el sentido de referente normal, pero no para quien lo constituye, sino para quienes éste constituye como personas ajenas— y de su correlativa tradición<sup>53</sup>. No es necesario exponer aquí a detalle el concepto fenomenológico de mundo del que parte

---

<sup>48</sup> Steinbock, *Ibidem* p. 179.

<sup>49</sup> Steinbock, *Ibidem* p. 167.

<sup>50</sup> Steinbock, *Ibidem* p. 179.

<sup>51</sup> Steinbock, *Ibidem* p. 179. La traducción es mía.

<sup>52</sup> “La apropiación es una forma de constitución de sentido que retoma sentido predado en tanto que deriva de un mundo doméstico y de su tradición única. En las obras de Husserl esta forma de constitución de sentido es descrita como histórica e intersubjetiva, y surge en la co-constitución *qua* reconstitución del mundo doméstico.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 180. La traducción es mía.)

<sup>53</sup> “Lo ajeno como anómalo es también lo ajeno como *profundamente anormal* en el sentido de que porta una normatividad ajena y una densidad generativa que no es la mía. [...] Es extremadamente importante la distinción que Husserl traza entre el reconocimiento de una tradición que tiene la integridad de una tradición normal, y que sin embargo no es *experimentada por nosotros como normal para nosotros*. Sugiere que el mundo ajeno es normativamente diferente, que es un mundo-*doméstico* ajeno. Llamar al mundo ajeno [*Fremdwelt*] mundo doméstico ajeno [*fremde Heimwelt*] significa que la incomprendibilidad de lo ajeno y la ruptura de la normalidad instigada por lo ajeno no se mantienen en un nivel inicial de incomprendibilidad anómala, sino que llegan más hondo a una incomprendibilidad que tiene la integridad de otra normatividad, una que no puede ser superada a través de la simple apropiación. Ciertamente que el mundo ajeno se reconoce como típico *en algún modo*, esto es, en una tipicidad ajena, como teniendo cierta concordancia, como teniendo la densidad generativa de una tradición, pero de tal forma que no tiene para nosotros sentido como pareciera que lo tiene para los miembros de un mundo ajeno.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 242. La traducción es mía.)

Steinbock para caracterizar a la transgresión y a la apropiación de la manera que acabo de indicar, pero definitivamente es necesario aclarar que siguiendo el manuscrito D17<sup>54</sup> lo entiendo como un horizonte privilegiado, es decir, como un horizonte que funciona como referente normal (aunque le reclama a Husserl un uso ambiguo del concepto, unas veces como horizonte, otras como universo de todo lo existente). Steinbock no especifica cómo se constituyen estas predaciones intersubjetivas— es decir, el mundo familiar y los mundos ajenos— para la persona que lleva a cabo la constitución apropiativa o transgresiva, y me parece que la razón de esta omisión tiene que ver con que según él en la fenomenología generativa la empatía o sale sobrando por entero, o tiene al menos un carácter secundario; de manera que no es posible pensar, según él, en una persona que no esté ya inmersa en la historia y que no tenga con ello ya siempre una experiencia determinada a partir de un horizonte intersubjetivo privilegiado<sup>55</sup>. A mi modo de ver el problema con esta tesis está en que este privilegio no se puede fundamentar desde una fenomenología que renuncie explícitamente, como propone Steinbock, a tener en el sujeto su punto de partida<sup>56</sup>. Si bien es cierto que en su exposición encontramos descripciones sobre cómo tiene lugar la apropiación de predaciones que derivan de un determinado mundo doméstico y de una determinada tradición, como en la repetición de narraciones míticas o en el tomar parte en rituales que marcan el inicio y el fin de etapas vitales, no encontramos descripciones sobre cómo se constituyen pasivamente para el sujeto en primer lugar estas predaciones que hacen posible la constitución apropiativa o transgresiva según se predén como pertenecientes a un mundo doméstico o a un mundo ajeno, es decir, sobre cómo se constituyen las narraciones o los rituales en que se funda la constitución apropiativa o transgresiva de ellos por parte del sujeto que habrá de ser miembro de una comunidad o ajeno a ella en virtud de esta apropiación o transgresión; tenemos entonces que lo que no se

---

<sup>54</sup> Este manuscrito fue traducido por Agustín Serrano de Haro al español con el título de *La tierra no se mueve*. (Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, segunda edición 2006.)

<sup>55</sup> “Es interesante advertir que en el contexto del mundo doméstico la comunicación lingüística [*sprachliche Mitteilung, kommunikation*] tiende a eclipsar a la empatía [*Einfühlung*] en la constitución de un nexo intersubjetivo. [...] Si la empatía fuera primaria en la constitución de una unidad social, esperaríamos encontrar a la base de la unidad comunicativa una unidad social habitual, sensible, pre-lingüística, ya que la empatía funciona a través de un proceso genético de asociación pasiva. Aquí la comunicación se establecería a través de la empatía. En un contexto generativo Husserl no mantiene de manera consistente esta perspectiva, aunque en ocasiones la exponga. De hecho nos encontramos con lo opuesto, a saber, que es *la empatía la que depende constitutivamente de la comunicación lingüística*.” (Steinbock, *Ibidem* p. 209. La traducción es mía.)

<sup>56</sup> Cf. la nota 39.

explica es qué hace que una determinada narración o un determinado ritual se predé como doméstico o como ajeno, ni por tanto qué estructura tenga esta predación. Incluso parece que es imposible dar cuenta de esto dentro del marco conceptual del que se vale este filósofo y en vista de la concepción que tiene de la fenomenología en su método generativo, pues según él la fenomenología generativa entiende el origen del sentido como raíz intersubjetiva o raigambre, como *Stamm*, y concibe la estructura mundo familiar/mundo ajeno como el verdadero absoluto<sup>57</sup>. Esto no implicaría ninguna dificultad si se considerara que este *Stamm* es un origen absoluto exclusivamente en referencia a la fenomenología generativa, la cual a su vez tendría que presuponer el resto de la fenomenología con sus propios absolutos, pero Steinbock mismo hace problemática esta interpretación cuando sostiene, al final de su libro, que la fenomenología genética sobrepasa a la fenomenología estática y la corrige, y que la fenomenología generativa sobrepasa a la fenomenología genética y por lo tanto las corrige a ella y a la estática<sup>58</sup>.

Steinbock sostiene que cuando Husserl da el paso de la fenomenología genética a la fenomenología generativa deja de hablar del origen del sentido en términos de *Ursprung* y comienza hablar de él en términos de *Stamm*. Hay que recordar que en el marco de la fenomenología genética, que es aquella que parte del descubrimiento de que lo absoluto no es la subjetividad sin más, sino la conciencia interna del tiempo, y que describe los

---

<sup>57</sup> Verdadero absoluto en contraposición al presunto absoluto de la subjetividad trascendental, o del presunto “verdadero absoluto” de la conciencia interna del tiempo. Así, en una de las últimas páginas de *Home and Beyond*, Steinbock escribe lo siguiente: “Así, podemos decir que para una fenomenología generativa hay también una especie de ‘absoluto’. Sin embargo, este ‘absoluto’ sería en su forma más concreta la ‘generatividad’ misma, esto es, la estructura *co*-relativa y *co*-generativa mundo-doméstico/ mundo-ajeno. En este sentido y solamente en él la tarea de la fenomenología generativa es realizar el ‘absoluto’: no al alcanzar conocimiento absoluto, sino al sacar a relucir de una manera responsable, esto es, *crítica* y *responsivamente*, la estructura generativa intersubjetiva. Una fenomenología generativa no comienza con la conciencia de sentido individual para alcanzar el Nosotros universal, sino que toma como su punto de partida la estructura generativa mundo-doméstico/mundo-ajeno desde el interior del mundo doméstico.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 269. La traducción es mía.)

<sup>58</sup> Este problema deriva en mi opinión de la manera en que Steinbock piensa la relación entre fenomenología genética y estática, y en analogía con ella, la relación entre fenomenología genética y generativa. Para Steinbock el hecho de que los análisis genéticos muestren sus objetos de una manera más concreta que los estáticos significa que los primeros sobrepasan a los segundos. En esto creo que se equivoca, pues los análisis genéticos son más concretos que los estáticos en la medida en que incluyen los resultados de estos últimos y a partir de ellos descubren nuevos horizontes que antes habían estado velados. Si esto es así, entonces las investigaciones genéticas no sobrepasan a las estáticas, sino que las complementan, y lo mismo podría decirse de la relación entre los análisis generativos y los genéticos. Sin embargo, Steinbock escribe lo siguiente: “[...] en muchos casos, sino es que en la mayoría, las estructuras genéticas *son* sobrepasadas a través de análisis genéticos ‘más profundos’, y la materia y los métodos genéticos, ‘desconcertados’ o ‘arruinados’ por los generativos.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 265. La traducción es mía.)

problemas de la constitución en el marco de su génesis temporal que obedece a las leyes de la asociación, dar cuenta de la constitución de una cosa significa dar cuenta de las síntesis pasivas que constituyen la predación de dicha cosa a partir de un origen<sup>59</sup>. Steinbock dice del origen genético [*Ursprung*], algo imprecisamente, que es unidireccional en el sentido de algo pasado desde lo cual la constitución progresa en una sola dirección, desde el pasado hacia el futuro<sup>60 61</sup>. Del origen entendido generativamente [*Stamm*] dice en cambio que no es un “de lo cual” sino un “de dónde” que entraña también la repetición en la forma de un “hacia dónde”. En contraste con un origen, un *Stamm* dura mientras genera<sup>62</sup>. En este contexto, Steinbock recurre a varios ejemplos en que se usa esta palabra en alemán y que ilustran que no se puede entender como algo de lo cual surgiera lo demás y que tuviera el sentido de “primero”, sino solamente como aquello de donde algo emerge: *Stamm* puede significar “tallo” de una planta, “tronco” de un árbol, “cepa” de bacterias, “raíz” en el sentido latino en que se habla de raíz de una palabra o una sílaba, y “linaje” en el contexto de líneas sanguíneas. También pone como ejemplos las siguientes expresiones compuestas: *Stammbaum* es un árbol familiar; *Stammburg* es un castillo ancestral; en una cafetería o en un restaurante, los *Stammkunden* son los clientes frecuentes; una mesa frecuentada o reservada por clientes frecuentes es una *Stammtisch*; *Stammlokal* es una cafetería familiar o favorita; *Stammvater* y *Stammutter* son, respectivamente, padre y madre biológicos; y *Stammland* es un lugar de origen. Para enfatizar el hecho de que lo relativo al *Stamm* implica una familiaridad normal que se construye repitiendo activamente al apropiarse y

---

<sup>59</sup> O más precisamente, de una “impresión originaria”. Véase Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, “Apéndice I”.

<sup>60</sup> “A diferencia del origen [*Ursprung*], la raigambre no es unidireccional. Una fenomenología de los orígenes o de la constitución primordial [*Ur-konstitution*] traza un movimiento que sale de un origen; es una génesis de auto-temporalización, desde el pasado hacia el futuro, por decirlo de algún modo. Sin embargo, una raigambre no es solamente un pasado ‘desde el cual’, sino un ‘desde el cual’ que lleva *repetición* en la forma de un ‘hacia el cual.’ *Stamm* implica una familiaridad normal que se construye al repetir activamente apropiando y retornando.” (Steinbock, *Ibidem* pp. 194-195. La traducción es mía.)

<sup>61</sup> Digo que la manera en que allí se expresa Steinbock es algo imprecisa porque el origen genético de algo no es propiamente hablando algo pasado, sino el origen de una duración o de un objeto temporal. Por otro lado, tampoco es la constitución genética de algo necesariamente progresiva en el sentido de que la impresión originaria determine solamente a las impresiones futuras, sino que las impresiones que se pueden ubicar temporalmente antes de ella pueden llegar a asociarse en momentos posteriores si es el caso que adquieran relevancia. Como quiera que sea, considero que la distinción que hace Steinbock es pertinente, pues el origen genético sí es unidireccional en tanto que es un punto de partida, aunque no temporal; en contraste con el origen generativo [*Stamm*], que es un “de dónde” y un “a dónde”, el origen genético [*Ursprung*] es solamente un “de lo cual”.

<sup>62</sup> “En tanto que opuesta a un origen, una raigambre dura generando.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 195. La traducción es mía.)

retornar, Steinbock pone como ejemplo los salones comunales frecuentes en las escuelas de Estados Unidos en los que los estudiantes del mismo nivel se reúnen todos los días a la misma hora, y que sirven tanto como punto de partida como lugar de retorno, e incluso juega con la idea de denominarlos, en lugar de “homerooms”, “stamm-rooms”<sup>63</sup>. Así pues, en español podríamos decir que el origen, en el sentido de *Stamm*, de nuestra manera de constituir el mundo, es nuestras raíces o nuestra “raigambre”, y por ello usaré este último término y sus derivados en el sentido técnico de *Stamm* que acabo de indicar. La raigambre es lo típico en su densidad generativa o, como prefiere decirlo Steinbock, en su *momentum* o en su impulso generativo<sup>64</sup>.

El problema con suscribir la tesis de que en una fenomenología generativa el absoluto no es la subjetividad, sino la estructura mundo familiar/ mundo ajeno<sup>65</sup> radica en que en ese caso no se puede dar cuenta de la constitución —y por lo mismo, del sentido— de la raigambre para quien lleva a cabo la normalización y constituye apropiadoramente o transgresivamente lo que tiene su origen en ella. Según ello, la predación de un mundo delimitado como familiar frente a otros mundos ajenos sería inexplicable en tanto que límite de la fenomenología, y por lo tanto también las instancias particulares que funcionan como raigambre, como el lenguaje o las costumbres de la comunidad en la que uno nace y a partir de las cuales constituye su mundo. Además, este supuesto límite parece artificial en la medida en que, como el mismo Steinbock reconoce<sup>66</sup>, cada individuo no nace como miembro pleno de su comunidad, sino que pasa por un proceso de apropiación e incorporación de las habitualidades de la comunidad a la que pertenece. Lo relativo a la raigambre se encuentra ya en un mundo intersubjetivo, de manera que una fenomenología generativa tendría que renunciar a la reducción y suponer la validez del mundo para poder

---

<sup>63</sup> Steinbock, *Ibidem* p. 194.

<sup>64</sup> “Simplemente porque voy de aquí para allá, porque abandono enteramente mi ubicación geográfica, o porque cambio de residencia, no se mitiga el impacto del hogar, ni significa que deje atrás su geología. Éste se mantiene en mis costumbres alimenticias diarias, en los tipos de comida que prefiero, en mi medición de distancias, en mi lenguaje, etc.

Por esta razón sería quizá más prudente no llamar meramente densidad a la densidad generativa de una tradición propia del hogar, sino ‘*momentum* generativo’.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 234. La traducción es mía.)

<sup>65</sup> Véase la nota 57.

<sup>66</sup> “El ejemplo de los niños, que están en la frontera entre el hogar y lo ajeno, entre la normalidad y la anormalidad, muestra una especie de *transgresión dentro del mundo doméstico mismo*, donde nacer dentro de un mundo doméstico puede no necesariamente significar que uno está automáticamente en el hogar.” (Steinbock, *Ibidem* p. 228. La traducción es mía.)

partir de un absoluto que se encuentra ya en él. A diferencia de Steinbock, creo que lo arraigado sólo puede tener sentido para una subjetividad que es más originaria que ello, pues de lo contrario se corre el peligro de caer en un dogmatismo objetivista<sup>67</sup>. Por otro lado, considero que la reflexión fenomenológica sobre la forma en que somos directamente conscientes los unos de los otros es indispensable para abordar el tema de la comunicación y evitar así otro gran peligro que tiene que ver con darla por sentada. Estoy convencido de que no puede ser ociosa una reflexión que arroja luz sobre el mundo y permite comprender un fenómeno que de otro modo permanece oscuro<sup>68</sup>. Como quiera que sea, para Steinbock lo familiar es aquello que tiene su origen en una raigambre que funciona para nosotros como referente normal, y lo ajeno lo que lo tiene en otra raigambre que no funciona para nosotros de esta manera. Correlativamente, mientras que la apropiación es un tipo de constitución mediante la cual se prosigue la constitución de algo en tanto que perteneciente a un mundo familiar predado, la transgresión es un tipo de constitución que hace frente a lo ajeno en una especie de ruptura justamente porque esto ajeno no se puede sintetizar en concordancia con un estilo típico normal. Siguiendo las descripciones de algunos textos de Husserliana XV, Steinbock sostiene que la ruptura inherente a la experiencia en que se constituye directamente lo ajeno ocurre gradualmente, empezando por una inaccesibilidad original que luego da paso a una inaccesibilidad más profunda. De acuerdo con ello, lo ajeno se constituye como anormal o como profundamente anormal<sup>69</sup>.

Steinbock pretende radicalizar algunos planteamientos que se encuentran en Husserliana XV al hablar de lo genuinamente ajeno como de lo absolutamente incomprensible, pero creo que con ello es ciego ante una gradualidad entre lo familiar y lo

---

<sup>67</sup> Además de que esta es la postura que Husserl parece defender en los dos últimos libros publicados donde aborda directamente el problema, es decir, en *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y lógica trascendental*.

<sup>68</sup> Esta obscuridad en la obra *Home and Beyond* de Steinbock parece derivar de su propósito de hacer una fenomenología no fundacionalista que no tenga en la conciencia su punto de partida. Considero que esta fenomenología generativa podría desarrollar sus investigaciones de la forma propuesta por Steinbock sin apelar a la conciencia, pero en ese caso se tendría que asumir como una fenomenología abstracta y no, como pretende este filósofo, como la más concreta de las fenomenologías. Para ser concreta, la fenomenología generativa tendría que partir de la conciencia y nunca abandonarla, y tendría entonces que decir que una vez constituida la diferencia entre lo familiar y lo ajeno, y entre el mundo familiar y el mundo ajeno, su funcionamiento como raigambre representa un absoluto para constituciones ulteriores, aunque esta misma raigambre requiere una constitución que tiene como absoluto la subjetividad trascendental. (Véase Steinbock, *Ibidem*, pp. 3-4, pp. 195-196, y pp. 265.)

<sup>69</sup> Para hacer esta distinción, Steinbock se vale en lengua inglesa de los términos “anormal” y “abnormal”. (Véase Steinbock, *Ibidem*, p. 242.)

ajeno que ya había sido descubierta por Husserl y que es palpable en la experiencia. En los textos de Husserliana XV a los que remite Steinbock<sup>70</sup> para fundamentar este sentido de lo ajeno como lo absolutamente incomprensible, Husserl suele relacionar esta incomprensibilidad con la historia genético generativa de cada individuo que sostiene una aparición personalísima del mundo y con la imposibilidad esencial de acceder a esta aparición personalísima en virtud de que no es posible vivir la vida de los otros ni por tanto tener dichas historias genético generativas. Lo que los demás tienen de ajeno en ese sentido es en efecto absolutamente incomprensible, pero ello no se refiere exclusivamente a lo cultural sino también a lo relativo a la historia personal, de manera que si lo ajeno en tanto que incomprensibilidad no admitiera grados la comunicación sería por principio imposible<sup>71</sup>. Así pues, tiene que haber una gradualidad de lo familiar y lo ajeno que tenga como un límite a lo ajeno absoluto, que tiene que ver con la individualización de la persona a través de su historia genético generativa. Es claro que toda persona tiene respecto de uno mismo el sentido de cierta ajenidad irreductible: yo puedo estar perfectamente consciente de que la persona que me es más íntima, así sea mi hermano mellizo con el que crecí, me es irremediamente ajena en la medida en que tiene una vida y con ello una historia genético-generativa<sup>72</sup> distinta de la mía, pero esta ajenidad no significa que dicha persona —dicha personalidad— me sea inaccesible en un sentido absoluto. Lo mismo aplica, creo yo, en el caso de lo ajeno que se refiere a las personas y los objetos culturales pertenecientes a comunidades remotas: me es inaccesible en mayor grado que mis paisanos y los objetos de mi cultura, pero no me es ajeno de manera absoluta. Puedo irme a vivir a la sierra y convivir con un grupo de rarámuris durante años o decenios, y seguramente comprenderé mucho sobre su manera de ver el mundo y sobre los problemas que enfrentan cotidianamente, incluso en calidad de persona que viene de la ciudad podré quizá

---

<sup>70</sup> Me refiero especialmente a los textos 7 y 27, y a los apéndices XI, XII, XIII y XLVIII, todos ellos muy citados por Steinbock.

<sup>71</sup> En el siguiente apartado veremos, distanciándonos considerablemente de Steinbock, que la ajenidad no es absoluta porque tiene lugar en el estrato intersubjetivo del mundo, que tiene que ver con la comunicación y que es un estrato fundado. Ahí será muy interesante observar cómo esta fundamentación es en realidad una intrincación, es decir, cómo no es unilateral: lo que es un estrato superior para alguien es aprehendido por otro como mera naturaleza.

<sup>72</sup> Digo genético-generativa aun en el caso de hermanos mellizos que crecieran juntos, pues la raigambre no se limita a la historia familiar, sino que se ramifica de manera inconmensurable de acuerdo con la participación que tiene el individuo en diversas comunidades: en la comunidad de sus amigos, de sus colegas, de las asociaciones a las que pertenece, de la familia que pueda llegar a conformar, etc.

comprender lo que ellos no entienden de la manera urbana de ver el mundo, aunque irremediabilmente una parte de su concepción mundana se me escapará en virtud de que yo nunca fui niño en esa cultura, ni tengo padres que pertenezcan a esa cultura y con quienes deba de haber cultivado cierto tipo de relación, etc., en suma, porque no me es posible llevar una vida bajo la misma normalidad que rige las vidas de aquellas personas que nacieron y se desarrollaron en esa comunidad.

Tenemos entonces que mientras la apropiación consiste en sintetizar lo que adviene de acuerdo con el mundo familiar predado, es decir, con el sistema tipológico vigente para quien lleva a cabo la operación constitutiva, la transgresión es la operación mediante la cual se constituye lo que aparece como algo que no se puede sintetizar con el mundo familiar predado y que por tanto tiene, al menos mientras no se transforme o ensanche el sistema de tipicidades normales para quien lo constituye, el sentido de inaccesible. Esta inaccesibilidad es relativa a la incompatibilidad entre lo ajeno y la tipicidad normal de quien se enfrenta a ello, y por eso Steinbock dice con razón de la transgresión que es atravesar el límite del mundo doméstico hacia el ajeno, pero sin abandonar el mundo familiar. En conexión con esto sostiene también que el punto de encuentro con lo ajeno se determina en el encuentro mismo, aunque desgraciadamente no desarrolla esta idea en la obra en cuestión. Si no hubiera grados de lo ajeno, entonces lo único que podría dirimirse en este encuentro sería su profundidad, es decir, la profundidad de la incomprendibilidad que es la profundidad con que lo ajeno difiere de lo familiar. Aunque Steinbock habla de un volverse ajeno de lo doméstico con la apropiación y la transgresión en diversas partes de esta obra, no queda claro cómo podría tener lugar esta transformación a no ser que lo ajeno admitiera grados, cosa que él parece negar, pues en todo caso —como habíamos visto— según él el progreso de la transgresión, que es este cruzar hacia el mundo ajeno sin abandonar el doméstico, da paso a una incomprendibilidad cada vez más profunda, pero nunca a una síntesis con el mundo doméstico que hiciera posible la comprensión<sup>73</sup>. Si bien el progreso en la

---

<sup>73</sup> De nuevo, el problema con la posición de Steinbock deriva de su renuncia a hacer fenomenología en primera persona por considerarla fundacionalista. Cuando tratamos de pensar en nuestra propia experiencia a partir de tesis como las siguientes caemos en perplejidades:

“Mientras que alcanzar el mundo único parece ser la meta de Husserl, yo sostengo que sus descripciones generativas de la intersubjetividad ponen esto en cuestión: tal síntesis de mundo doméstico y mundo ajeno es imposible cuando se la examina generativamente. Y es precisamente sobre los fenómenos *generativos* y no sobre los estáticos o genéticos que tropieza el impulso hacia el mundo único. [...]

constitución transgresiva de lo ajeno como progreso en el esclarecimiento de su profundidad pudiera sugerir grados de lo ajeno, para Steinbock esta gradualidad no oscila entre lo familiar y lo ajeno, es decir, entre lo comprensible y lo incomprensible, y por el contrario se refiere exclusivamente a grados de incomprensibilidad o de incompatibilidad con el sistema de la tipicidad normal familiar: el progreso en el descubrimiento de profundidad de lo ajeno indica que ello es incompatible con más y más estructuras de la normalidad doméstica y en ese sentido es una suerte de explicación cada vez más completa de las razones por las cuales no puede ser apropiado.

Con lo que hemos desarrollado hasta aquí se hace patente que para traducir los hallazgos de Steinbock al programa clásico de la fenomenología husserliana, que parte en cada caso del sujeto que reflexiona y lo remite todo a él, es necesario precisar el estrato noético y noemático al que pertenece el sentido de lo familiar y lo ajeno y sobre qué se funda. Dicho en otras palabras, es necesario precisar qué estructura deben de tener las vivencias y los objetos que se inscriben en la estructura mundo familiar/ mundo ajeno para poder asumir el sentido de familiares o ajenos. Por lo pronto hemos de indicar que todos hemos tenido alguna vez la experiencia de superar cierta ajenidad genuina<sup>74</sup> aunque no radical, cierta incomprensión relativa a personajes que poseen otras costumbres y formas distintas de ver el mundo que con el paso del tiempo nos resultaron relativamente familiares, y que esta superación pone en evidencia que aquello que es mentado como ajeno no se agota en su ser ajeno; es decir, que una cosa puede seguir siendo para nosotros la misma cosa aunque deje de ser ajena y se vuelva relativamente familiar. Si atendemos a la gradualidad que oscila entre lo familiar y lo ajeno, entonces parece posible que aunque la transgresión no nos haga por sí misma comprensible lo ajeno, al alterar los límites del mundo doméstico y del mundo ajeno hace posible una apropiación de elementos que antes pertenecían al mundo ajeno y que ahora se nos revelan como estratos superficiales de un mundo ajeno y que a la vez son comprendidos —superficialmente— como parte de nuestra

---

[...] es posible hacer dos observaciones en relación con el encuentro de nuestro mundo doméstico con un mundo ajeno. En primer lugar no entendemos un mundo ajeno reduciéndolo al nuestro, sino entendiéndolo como en última instancia *incomprensible en su generatividad*. Tal incomprensibilidad es más profunda que la incomprensibilidad ‘inicial’ mencionada con anterioridad. En segundo lugar llegamos a entender nuestro propio mundo doméstico comprendiendo un mundo ajeno en su incomprensibilidad o generatividad.” (Steinbock, *Ibidem*, pp. 241 y 245. La traducción es mía.)

<sup>74</sup>No está de más recordar que aquí estoy entendiendo lo auténticamente ajeno como lo profundamente anormal y lo ajeno inauténtico como lo meramente anormal.

tipicidad doméstica. Aunque esta idea no aparece como tal en *Home and Beyond*, me parece que es una consecuencia directa de su planteamiento en torno a la apropiación y a la transgresión como operaciones constitutivas delimitantes en que se juega la fijación de los límites entre lo doméstico y lo ajeno, aunque por la concepción de Steinbock de la fenomenología trascendental en general y del papel preeminente que según él tiene la fenomenología generativa dentro de su programa, no se encuentra en esta obra ninguna afirmación en el sentido de que lo genuinamente ajeno, entendido como lo que tiene una raigambre distinta de la familiar, pueda en algún momento y en alguna medida dejar de ser exclusivamente ajeno y hacer con ello posible su apropiación dentro de un mundo familiar modificado<sup>75</sup>. Lo apropiado de esa manera —parecería responder Steinbock en algunas partes de *Home and Beyond* ante esta posibilidad<sup>76</sup>— no es y nunca fue lo genuinamente ajeno, es decir, lo ajeno relativo a la raigambre, sino lo meramente anormal dentro del mundo doméstico. Sin embargo, como veremos en seguida, la expansión del límite de lo ajeno hacia lo familiar, o a la inversa, de lo familiar hacia lo ajeno, no implica necesariamente la retirada del límite de lo familiar o de lo ajeno que traspassa: lo familiar se adentra en lo ajeno, que con ello no deja de ser ajeno y de estar referido a otra normalidad, y viceversa, lo ajeno se adentra en lo familiar, que con ello no deja de ser familiar y de estar referido a una normalidad propia. Esto se aclarará un poco más adelante, cuando nos detengamos en un ejemplo.

Según Steinbock la relación ética directa con lo ajeno —transgresiva— debe de tener la forma de la responsividad; es decir, de una respuesta que parte del mundo doméstico y que se enfrenta a lo ajeno como lo que es irreductible al mundo doméstico porque no se puede sintetizar a partir de él. ¿Pero cómo puede aclararse lo que algo es, aunque sólo sea como diferente, si no hay una suerte de síntesis con lo que se tiene por válido? No puede haber responsividad ante lo ajeno si no hay un terreno común que lo haga relativamente inteligible y en el cual pueda darse la misma respuesta, y ese terreno común parecerían ser las cosas o los estratos del mundo que se constituyen o bien a la vez

---

<sup>75</sup> En seguida veremos que esta tesis sí es suscrita por Husserl y Klaus Held.

<sup>76</sup> Cf. el Capítulo 11, “Introduction to the Problematic of Homeworld /Alienworld”, y el capítulo 14, “Liminal Experience as Transgression.”

como domésticos y como ajenos, o bien como fundamento para dicha distinción<sup>77</sup>. En esto creo que Klaus Held lleva razón cuando en *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt* reconstruye y defiende la posición de Husserl en *Meditaciones Cartesianas* y en *Husserliana XV* de la constitución de lo ajeno como fundado primero en el mundo primordial y después en el mundo familiar. Según la lectura de Held, lo ajeno surge en primera instancia como estrato superior del mundo primordial con la constitución del otro yo, y luego el mundo espiritual intersubjetivo ajeno se funda sobre el mundo espiritual intersubjetivo familiar. Esto último ocurre en primera instancia cuando se lo toma como mera naturaleza dispuesta para el cultivo espiritual familiar —es decir, como fundamento para las objetividades de nivel superior correlativas al vivir habitual o tradicional de la persona que lo constituye como ajeno— y esta aprehensión de nivel superior se enfrenta a una resistencia que obliga a referirla a otro sistema de tipicidad que, aunque no es concordante con el sistema propio<sup>78</sup>, tiene que poder ser connotado a través de él<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Husserl afirma esto mismo en un texto de *Husserliana XV* citado por Steinbock en múltiples ocasiones: “Antes bien lo ajeno es en primer lugar [zunächst] lo ajeno incomprensible. Desde luego, todo, por muy ajeno, por muy incomprensible, tiene un núcleo de cualidad de conocido [Bekanntheit], sin el cual no podría haber llegado a ser experimentado, ni siquiera como ajeno. Son, por el contrario, cosas —incomprendidas según sus tipos concretos, comprendidas sólo como cosas espaciales en general y también según los tipos de la experiencia regionales y por lo demás de mayor generalidad: como objeto inanimado, como ser orgánico, como animal (que vive psíquicamente) o planta (sin alma), como cielo y tierra, como montañas y valles, como ríos, lagos, etc.” (*Husserliana XV*, texto n. 27, p.432 *La traducción es mía.*)

<sup>78</sup> “Lo ‘ajeno’ es, tanto en el trascender primigenio de la primordialidad como en el primer encuentro con una cultura hasta ese momento ajena, un amplio plexo de referencias de contenidos aperceptivos, es decir, un ‘mundo’ en tanto que horizonte. Lo ampliamente ajeno llega a ser concretamente experienciable en un ‘mundo ajeno’, pero siempre sólo en sucesos aislados dentro de este mundo; cada suceso de esos es igualmente soporte mundano [welthaltig] y funciona como indicio de la ajenidad del mundo ajeno. Entonces la ajenidad de una cultura hasta ese momento desconocida sale a relucir en todos los ámbitos en sucesos que se dejan observar dentro de esta cultura: en primer lugar en los hombres ajenos, los ‘extraños’ [Fremden], con sus maneras de obrar, sus costumbres y sus instituciones, luego en las objetividades extrañas [fremdartig] que ellos producen, pero también en todo aquello que si bien no han producido han sin embargo encontrado de una manera que nos es ajena, como una naturaleza que nos es ajena.

Lo que hace de un mundo hasta entonces desconocido para ‘nosotros’ en ‘nuestro’ mundo doméstico un mundo ajeno es el nexo de apercepciones ajeno mediante el cual los extranjeros se aprehenden a sí mismos y aprehenden su forma de comportarse, sus productos, su naturaleza, y lo que además se guste dar como ‘partes integrantes’ de su mundo, de manera distinta de como lo hacemos ‘nosotros’. La forma en que se les aparecen los sucesos en su mundo —y con ello atemáticamente la totalidad de su mundo mismo— no concuerda con la nuestra. En este sentido su experiencia del mundo no discurre, como habría dicho Husserl, concordantemente con la nuestra. Esta falta de concordancia permite que su experiencia del mundo se nos aparezca como “anómala” [anomal].” (Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt.” *La traducción es mía.*)

<sup>79</sup> “Ahora conocemos también al interior de nuestro mundo doméstico posibilidades de comportamiento y acontecimientos que caen fuera de la concordancia de la ‘tipología familiar’ [vertrauten] (221) del sistema de apercepción. En ello es norma el aprehender regular de los adultos maduros (178, 231), entre la infancia y la adolescencia, por un lado, y la vejez, por el otro. Lo que esta norma cumple [genügt] vale para ‘cualquiera’ (142, 165); es lo normal. Es decisivo que el ‘sistema’ doméstico [heimisch] de normalidad sea tan amplio

Pongamos por ejemplo, distanciándonos un poco de Steinbock<sup>80</sup> y concediendo la gradualidad entre lo familiar y lo ajeno, que sin saber alemán sintonizo un día por casualidad el canal de la *Deutsche Welle* y me encuentro con un reportaje que parece relacionarse con el mundial de futbol de Sudáfrica 2010. Conforme sigo el resumen de un partido entre la selección de Alemania y la de España llego a darme cuenta de que la palabra *Manschaft* — que el locutor repite en numerosas ocasiones y que aparece escrita junto a los nombres de ambos países— designa a los equipos de futbol, y con ello me la apropio, incorporándola en mi mundo cotidiano de tal manera que cada vez que me encuentre con esta palabra sabré que se puede relacionar con los equipos de futbol. En ese tipo de casos se observa que la palabra conserva un importante remanente de ajenidad, y que por más que la incorpore a mi mundo cotidiano, e incluso si por fanfarronería decido emplearla como sinónimo de “equipo” en mis conversaciones en español, la palabra seguirá remitiendo a un mundo que no conozco: al mundo de quienes hablan alemán y se valen de esa palabra para significar a los equipos de futbol, pero quién sabe cómo, en qué forma, y quién sabe qué otras cosas más. Cada vez que me encuentre con dicha palabra en contextos similares o diferentes me daré cuenta de que se me escapa gran parte de lo que dicha palabra mienta, y si por azares del destino me encuentro en una situación en la que puedo emplearla con un alemán o un austriaco y me animo a hacerlo, entonces al pronunciarla me sentiré temeroso de estar diciendo algo más o algo distinto de lo que quiero decir<sup>81</sup>. Así pues, la apropiación parece estar siempre acompañada de transgresión, y viceversa; conforme me apropio parcialmente de la palabra que me es ajena, ésta se me muestra como incomprensible en otros aspectos, como inaccesible por su referencia a más y más aspectos del mundo al que pertenece y que nunca acabaré por apropiarme del todo porque —por

---

que connote la anomalía (142s., 154ss., 211ss., 230s., 438.) Lo anormal puede ser inesperado en casos particulares, pero tras su tipo son previstas en cierto modo las desviaciones de la normalidad en el horizonte de expectativa del mundo doméstico. La normalidad se afirma frente a la anomalía al darle a ésta última de antemano su tipología.” (Held, *Ibidem*, p. 42. Los números aparecen en el original y se refieren a las páginas de Hua XV donde Husserl expone estas ideas. La traducción es mía.)

<sup>80</sup> Steinbock objeta que esta descripción constitutiva de lo ajeno no toma en cuenta que lo doméstico sólo puede tener tal sentido frente a lo ajeno, en su contraste, y que por tanto no hay manera de que lo anteceda, pero creo que sobreestima el alcance de su crítica en este punto: a mi modo de ver ella no obliga más que a precisar que sin la constitución de lo ajeno que se funda sobre él, el mundo doméstico no puede tener esta determinación de ser doméstico; como horizonte de objetividades conocidas que gana esta determinación de doméstico cuando adquiere el contraste con lo ajeno, haríamos mejor en denominarlo proto-doméstico o proto-primordial.

<sup>81</sup> Aunque hay que decir que esto ocurre ya con las expresiones relativas a la lengua materna, con lo cual se hecha de ver que lo ajeno se entremezcla y disputa su frontera incluso con lo más familiar.

distintas razones que iré esbozando poco a poco más adelante— es imposible abandonar por completo ciertos horizontes familiares para transitar hacia un mundo ajeno<sup>82</sup>; y a la inversa, conforme constituyo transgresivamente esta palabra poniendo al descubierto gradualmente la profundidad de su ajenidad, el límite de lo familiar se adentra más y más en el territorio de lo ajeno al que dicha palabra pertenece originalmente y revela así más aspectos de este mundo cuya profundidad —es decir, cuya diferenciación respecto de la normalidad de mi mundo— nunca llegaré a descubrir por entero. Todavía hay que decir que se puede constituir en lo general aspectos del mundo como lo hacen los demás sin por ello asumir esta tipicidad como referente normal. En esto pasa algo semejante que en el caso de que me drogara con alguna sustancia que durante el tiempo que duraran sus efectos me hiciera concebir los colores de una manera más intensa. Cuando la sustancia dejara de hacer efecto y retornara a la percepción normal —o incluso durante la alucinación, si fuera el caso que estuviera consciente de ella— constituiría como anormal la experiencia anterior de percibir los colores con mayor intensidad. Con ello la experiencia anormal seguirá siendo para mí una experiencia posible y por ello comprensible en su posibilidad, aunque estará siempre relacionada con otra experiencia privilegiada por encima de ella como la norma a partir de la cual se caracteriza: es una experiencia de ver los colores de una manera *más intensa que la normal*. Algo similar ocurre en el caso de la anormalidad de lo ajeno: así, por ejemplo, puedo estar consciente de que cierto grupo de colegas que conozco —pongamos que alemanes para hilar con el ejemplo anterior— valoran mucho el trabajo en equipo, y puedo incluso estar consciente de que ésta es una valoración legítima y que habría de extenderse a toda la humanidad, pero eso no garantiza que dicha valoración vaya a normar mi experiencia como ocurre en su caso. Según lo que hemos visto, una valoración no tiene que estar justificada para convertirse en norma de la experiencia, ni adquiere carácter de normalidad a través de su justificación<sup>83</sup>: lo óptimo es operante en la constitución pasiva, lo que funciona como norma para nosotros se impone pasivamente en

---

<sup>82</sup> Me refiero aquí a que sólo de manera abstracta podemos decir que abandonamos un mundo familiar para transitar hacia un mundo ajeno, pues todo lo familiar está entremezclado en un sistema tipológico total familiar que tiene que ver con mi historia personal y con la historia de mis antepasados, es decir, con la dimensión genética-generativa de mi vida. Decir que no puedo abandonar por completo mi mundo doméstico equivale a decir que no puedo abandonar mi historia genético-generativa para hacerme de la historia genético-generativa de otra persona que no sólo pertenece a otra cultura, sino que se apropia esa cultura de una manera que es concordante con su historia personal.

<sup>83</sup> Pues la normalidad corresponde a lo típico en tanto que óptimo en su densidad genética y no todo lo óptimo consigue sedimentarse en un tipo.

nuestras vidas. En última instancia nuestro mundo doméstico tiene una validez que está motivada afectivamente y que le confiere de antemano su validez como horizonte o sistema total de tipicidad que hace que resulte imposible abandonarlo por completo: es el mundo que se sostiene en una historia y una tradición que es nuestra porque es la de nuestros padres, abuelos y tatarabuelos generativos; es decir, de la gente que nos crió y de la gente que los crió a ellos<sup>84</sup>.

## II. La comunicación activa como comercio de tipos a través de tipos

Ahora es posible retomar, con ayuda de los conceptos de lo familiar y lo ajeno que he tratado de aclarar aquí, la hipótesis de la constitución activa del otro a través de la imitación que sugerí en el capítulo anterior. Ahí había dicho que la empatía —que es la constitución pasiva de los otros como sujetos psicofísicos por asociación de sus vivencias y del lado cósmico de su corporalidad con mis propias vivencias y con mi propia corporalidad cósmica— no es capaz de constituir a las demás personas con su carácter de ajeno porque sólo hace accesibles las vivencias típicas de los demás que podemos identificar con nuestras propias vivencias típicas, pero no hace accesible lo que no conocemos de antemano. Había dicho también que en la vida cotidiana tenemos, en efecto, conciencia de comunicarnos con personas que constituyen el mundo de maneras muy diferentes a como nosotros lo hacemos y que ello no parece ser posible solamente sobre la base de la empatía<sup>85</sup>. Entonces dejé

---

<sup>84</sup> “Pero ahora es la historia de las generaciones, a las que debemos la normalidad de nuestro mundo doméstico (168s.), ‘nuestra tradición’. No fueron hombres cualesquiera quienes han re-producido [*weiterentwickelt*] y han seguido usando [*weidergetragen*] la normalidad por encima del morir de las viejas generaciones (168s.), sino que fueron ‘nuestros’ padres, sus abuelos, etc. Husserl no subrayó propiamente estos aspectos de la generatividad en los escritos de investigación del tomo XV, aunque ello es precisamente lo que confiere al sistema de normalidad aprehensiva del mundo doméstico propiamente su seguridad [*Zuverlässigkeit*] y su ser digno de confianza [*Vertrauenswürdigkeit*]. El quid de la cuestión es el origen de este sistema en una generatividad que precisamente pertenece con exclusividad a “nuestro” mundo doméstico; “nuestros” antepasados no son intercambiables por los de un mundo ajeno. Con esta constatación se ha aclarado al mismo tiempo en dónde tiene su última raíz la ajenidad incomprensible de la normalidad de aprehensión del mundo ajeno. Lo ajeno es lo no-propio; lo propio no intercambiable de cada mundo doméstico son los antepasados, a cuyo trabajo de aprehensión se debe el sistema válido de normalidad. Esto propio sólo se deja ‘heredar’ generativamente, pero no ‘apropiar’ por fuera.” (Held, *Ibidem*, p. 44. La traducción es mía.)

<sup>85</sup> En el capítulo anterior vimos cómo con la parificación entre el cuerpo del otro y mi propio cuerpo vivo llegábamos a ser conscientes de los otros en tanto que otros yoes que están siempre por necesidad esencial en una orientación distinta que la nuestra, pero ello no daba cuenta aún de las habitualidades o de las potencialidades que el otro no comparte conmigo.

abierta la pregunta sobre cómo sea posible acceder a las habitualidades de los demás y a los tipos de objetos correlativos, y adelantaba una hipótesis inspirada en Merleau Ponty de que quizá para ello sea necesario llevar a cabo una suerte de constitución activa de los demás que pasara por hacernos de sus habitualidades reproduciendo por nuestra cuenta en cierta medida lo que ellos hacen, es decir, imitándolos. Dicha hipótesis tenía como premisa el supuesto de que las habitualidades, es decir, las vivencias permanentes en que se sostienen los tipos noemáticos, se expresan a través de comportamientos corporales. Pensemos en el caso de visitar un lugar remoto y observar a otra persona que no habla nuestra lengua y que tiene comportamientos muy diferentes de los nuestros, una manera diferente de sonreír, una manera diferente de comer, una manera diferente de establecer o no establecer contacto visual, una manera diferente de llamar mi atención extendiendo sus manos en torno a un objeto, una manera diferente de manifestar su entusiasmo, quizá con mucha mayor explosión, etc. Ahora es posible reformular el problema de una manera un poco más precisa con ayuda de los conceptos de lo familiar y de lo ajeno que acabamos de explorar. De conformidad con ello se puede decir que lo ajeno se constituye ahí donde se intenciona a otra persona como una persona con una habitualidad ajena, es decir, diferente de la nuestra, de la que podemos decir también que es una normalidad ajena. La intención de la normalidad ajena se experimenta como una ruptura con mi mundo típico porque no me es posible aprehender el comportamiento gestual del otro como un comportamiento típico para mí, y sin embargo lo constituyo como un tipo de comportamiento que corresponde a otra vida habitual que no es la mía. Veo el cuerpo del otro como una unidad de presentación y representación que no se corresponde con mis gestos —esto es, con la unidad de mis vivencias con sus signos corporales— pero que al hacer lo que sea que hace—sonreír, comer, hacer contacto visual, entusiasmarse, llamar mi atención con las manos o incluso emitir sonidos de una manera extrañísima—, lo aprehendo con el sentido de corresponderse con cierta vida habitual que me es tan desconocida como sus signos externos. Uso aquí la expresión de vida habitual como sinónimo de vida típica, es decir, como sinónimo de vida que sostiene una tipología noemática, y esta vida típica es, según lo que vimos en el apartado anterior, una vida normal, una vida que constituye el mundo a partir de referentes normales. Pero al pensar la vida habitual como vida normal estamos precisando el sentido en que se dice que la vida habitual es sostén de un mundo típico, pues ha quedado claro

que comprender un tipo no equivale a tenerlo como un referente normal. Como quiera que sea, los signos externos de la vida habitual distinta de la mía son gestos constituidos transgresivamente, esto es, gestos constituidos como inaccesibles en la medida en que difieren de mis propios gestos, y por lo tanto no son gestos meramente desconocidos o indeterminados, sino gestos que se determinan como distintos de los míos y que remiten a una vida distinta de la mía, es decir, a una vida que no constituye el mundo de la misma forma y conforme a los mismos tipos con que lo constituyo yo. La pregunta que hay que hacer a continuación es: ¿cómo es posible constituir esta determinación de la vida ajena como esencialmente distinta de la mía a partir de la unidad de cuerpo animado en que se constituyen los otros mediante la empatía y con ellos el sentido intersubjetivo del mundo? Ya desde que se lo constituye pasivamente mediante empatía, el otro yo se distingue de mí mismo porque impera en todo momento desde un aquí distinto del mío, pero esta no es aún la distinción entre tipicidades distintas, entre formas distintas de constituir el mundo a partir de referentes normales distintos. ¿Cómo es posible la constitución transgresiva de los otros yoes en lo que tienen de distinto de mí mismo y cómo es posible ulteriormente, y en qué medida lo es, la constitución apropiativa de los referentes normales que ya han sido constituidos transgresivamente como distintos de los míos y que en tanto que incompatibles con los míos permanecen inaccesibles? Esta última pregunta también puede reformularse de la siguiente manera: ¿cómo es posible, y en qué medida lo es, la apropiación de lo ajeno? Más adelante expondré con algo de detalle la forma en que estas posibilidades se llevan a cabo con la comunicación activa a través del lenguaje. Por lo pronto quisiera señalar que dicha comunicación activa lingüística se funda en la tipificación del aparecer gestual de mí mismo y de los demás, es decir en la tipificación del aparecer de la corporalidad viviente y cósmica, del aparecer de la *Leibkörperlichkeit*. Aun a pesar de su extrañeza los gestos del otro caen bajo tipos generales comunes a todos: el tipo general de gesto de sonreír, de comer, de entusiasmarse, de llorar, de llamar la atención del otro mediante las manos, etc.

En el capítulo anterior habíamos visto que la unidad de presentación y representación con que nos constituimos mediante la empatía yo y los demás sujetos como cuerpos vivientes y cósmicos, o lo que es lo mismo, como entes animales, tiene una estructura análoga a la de unidad del soporte “corporal” de la expresión y lo expresado por ella, del

soporte “corporal” de la palabra y de lo mentado por ella. Husserl observó esta analogía y la desarrolló, aunque muy poco, en las líneas de *Ideas II* que entonces cité <sup>86</sup>. Así como los entes animales aparecen como la unidad de un cuerpo animado que es un todo del que la vida y el soporte corporal asociado a ella son partes abstractas, así como los sujetos aparecen en el mundo en este sentido como unidades expresivas, unidades de gestos, así también las palabras aparecen como un todo que es la unidad de un soporte físico concretísimo, por ejemplo un determinado sonido, y lo que la palabra mienta. No es de ningún modo mi intención reducir el lenguaje a la constitución del sujeto en el mundo que tiene lugar con la empatía, pero considero que es indispensable tomar en cuenta la fundación del lenguaje en este aparecer gestual primigenio para poder esclarecer su propia constitución y con ello su propia naturaleza. Lo que trataré de exponer en las siguientes líneas no es ya —pues evidentemente ello supondría una investigación aparte— la constitución de una lengua tal como la mía, el español, ni muchos menos la constitución de todo lo que, sobrepasando mi lengua materna, conforma y sostiene mis posibilidades de comunicación activa. (Los diversos lenguajes pertenecientes a las diversas tradiciones a las que pertenecemos). Más bien quiero subrayar el hecho de que en términos generales la comunicación puede entenderse como el recíproco ser consciente de las vidas de los otros, ser consciente que tiene distintos niveles de complejidad y fundamentación, y llamar la atención sobre una posibilidad bastante básica de comunicación activa que se abre ya con la constitución de mí mismo y de los otros como cuerpos animados mediante empatía. Así pues, en el capítulo anterior decíamos que la empatía opera en un nivel pasivo, y por ello nada impide pensar —como de hecho asumimos cotidianamente— que algunos animales se constituyen empáticamente entre sí y viven con ello en un mundo intersubjetivo básico, o lo que es lo mismo, en un mundo que experimentan como relativamente independiente de sí mismos y en el que se encuentran con otros sujetos. Husserl plantea esta posibilidad en repetidas ocasiones, particularmente en escritos inéditos recopilados en *Husserliana XIV* y *XV*, y en *Krisis*, donde deja en claro que para la constitución de la intersubjetividad humana, histórica, no es suficiente la constitución empática de los otros. En el siguiente capítulo habré de ahondar en el sentido de esta historicidad, pero por lo pronto hay que decir que supone una constitución activa de los otros y de sus vidas, es decir, que supone la

---

<sup>86</sup> Véanse las notas 19 y 20, correspondientes al Capítulo 1.

constitución activa de vivencias originalmente ajenas. Este es el punto en que es posible aplicar las descripciones que acabamos de hacer de la constitución de las tipicidades como referentes normales, y de la apropiación y la transgresión como modalidades de la constitución activa, al problema —abierto en el capítulo anterior— de la insuficiencia de la empatía para dar cuenta de la constitución de los otros y de la genuina comunicación entre las personas en tanto que individuos que tienen necesariamente diferentes habitualidades y por consiguiente vidas que constituyen el mundo conforme a diferentes tipologías. Como cualesquiera otras vivencias, aquellas en las que se es pasivamente consciente de apariciones gestuales típicas tienen que surgir en el sujeto percipiente como óptimos que se sedimentan poco a poco como tipos que funcionan como referentes normales. Para pasar de ahí a la reproducción activa, voluntaria, de los actos gestuales no hace falta más que la conciencia de los tipos de gestos, y con ella se abre la posibilidad de una interacción interpersonal activa. Así, por ejemplo, si soy consciente de que extender la mano hacia un objeto es un tipo de gesto que expresa una vivencia en que uno está vuelto de manera preeminente hacia dicho objeto, entonces puedo aparecer a propósito ante los demás así y de esta manera comunicarme activamente con ellos: puedo mostrarles espontáneamente las vivencias que les quiero mostrar. Sin embargo, aquí hay que tomar en cuenta que cada persona tiene un sistema de tipicidades propio, por lo que los mismos cuerpos animados se constituyen para cada quien de una manera particular, según tipos que no son exactamente los mismos tipos con que los constituyen los demás. Por eso luego de la constitución pasiva de cierto tipo de aparecer gestual puedo dirigirme activamente a él apropiativamente, viviendo en una verificación de él que es concordante con el sistema de tipicidades normales, pero también puedo verme motivado a remitirla a otro sistema de tipicidades normales, al que deriva de las habitualidades de las personas con quienes me comunico. Tenemos entonces que un gesto constituido conforme a ciertos tipos por quienes lo observan es a su vez constituido conforme a otro tipo por quien gesticula y se expresa en él. Sin embargo, para que tenga lugar la transgresión, la conciencia de esta diferencia tipológica, tiene que haber algo que motive una ruptura entre ese gesto típico y mi sistema de tipicidades normales, algo que motive que constituya ese gesto como un gesto que expresa un determinado tipo de vivencia que yo nunca he tenido y que por tanto me es inaccesible. En nuestra vida cotidiana es relativamente fácil encontrar ejemplos en que los

demás se resisten a ser constituidos exclusivamente a partir de una tipología propia, es decir, apropiativamente. Somos conscientes de esta resistencia porque ellos mismos protestan y nos lo dicen, porque advertimos su molestia, porque esta tipificación nos conduce a un conflicto, o porque definitivamente su comportamiento es incompatible con el tipo de vivencias que tienen para nosotros sentido o cuyas motivaciones nos son comprensibles<sup>87</sup>. En principio lo ajeno de las vivencias de los demás se hace patente como un horizonte de indeterminación alrededor de algo que sólo es determinado en su núcleo, como un gesto que sólo es determinado en tanto que cuerpo animado, pero que permanece indeterminado en cuanto a su significado particular. Como un caso más específico de esto podríamos pensar la experiencia bastante común de percibir una sonrisa que se distingue de todas las demás sonrisas que hemos constituido antes, y que no sabemos bien a bien cómo interpretar. En principio lo ajeno de las vivencias de los demás se hace patente cuando conforme transcurre su verificación llega a tacharse su presunto tipo —el cual sólo me era conocido en la medida en que es presuntamente paralelo a un tipo de vivencia mía— pues con ello soy consciente de que dicha vivencia debe de ser de un tipo, es decir, que debe de estar determinada de cierta manera para quien la vive, sólo que dicho tipo es manifiestamente diferente de todos los que conozco. El comportamiento del otro ajeno es inicialmente incomprensible en algún respecto, y esta incomprensibilidad da paso a otra incomprensibilidad más profunda que tiene que ver con que este otro se nos presenta como profundamente anormal, es decir, como sujeto que estructura su vida y su mundo a través de una tipicidad normal profundamente distinta de la nuestra. El tipo de sonrisa que es esa sonrisa tan enigmática no se agota en las precisiones que pudiera hacer de él, y de esta manera soy consciente de ella en cierta manera con algo de inquietud, pues la intenciono como una sonrisa de alguien más, una sonrisa en que se expresa una vivencia ajena que conforme trato de apropiármela se me escapa cada vez más. Así, aunque el tipo de gesto en cuestión pertenece a mi sistema de tipicidad normal, pues es en mi conciencia donde se constituye, al mismo tiempo también se refiere a la vida habitual de alguien más y a su

---

<sup>87</sup> Tal parece que no debieran buscarse estas motivaciones preeminentemente en la esfera dóxica, sino en la práctica. Los tipos más generales sirven como terreno común para expresar la resistencia —práctica— de alguien a ser aprehendido de cierta forma: se resiste a ser aprehendido como un semejante, o más precisamente, se resiste a ser tratado como tal. Así pues, el otro yo se resiste a ser tratado conforme a los tipos con que se nos aparece en primera instancia: sonríe, pero nos hace notar que no está contento ni satisfecho porque se comporta de una manera que es incompatible con esta presunción: ¡quiere asestarnos un golpe!

manera particular de constituir el mundo a través de una tipología propia<sup>88</sup>. Entonces tenemos que la conciencia que uno tiene de sí mismo y de los demás como sujetos en el mundo, la conciencia que tiene del modo de aparecer suyo y de los demás, se determina por un horizonte propio conforme al cual somos conscientes de que nosotros y los demás aparecemos en el mundo como unidades gestuales de ciertos tipos que nos son familiares, pero también se co-determina por un horizonte ajeno que remite a otros tipos que nos son inaccesibles. Dicho de otra manera, el gesto se percibe como remitiendo al horizonte de las tipicidades normales propio y por lo menos a un horizonte ajeno<sup>89</sup>. En tanto que intersubjetivo y con ello referido a otros horizontes de tipicidad normal, el gesto típico se resiste ser exclusivamente apropiado, es decir, se resiste a ser aprehendido exclusivamente conforme a un solo sistema de tipicidad normal, ya sea el de quien gesticula o el de los otros que constituyen dicha gesticulación relativa a una vida ajena.

Lo que varias personas pueden constituir en mancomunidad, a través de la comunicación de sus experiencias, es el estrato espiritual de la realidad. Como explicaré más adelante, este estrato espiritual es ideal<sup>90</sup> en la medida en que es una unidad que es posible evidenciar repetitivamente sin modificación en una sola conciencia o en varias, una unidad a la que no le es esencial una individuación tempo-espacial. Esto quiere decir que la comunicación tiene lugar en el ámbito del entendimiento, que somos conscientes en el modo de la intelección de la forma en que los demás viven sus vidas referidas al mundo. Vivimos en la evidencia de la unidad intersubjetiva del mundo en el modo de la intelección, y esta unidad no es algo que se perciba sensiblemente, sino que se entiende. Esto no quiere decir que todos los objetos constituidos intersubjetivamente sean objetos ideales como los geométricos o las palabras, sino que o bien son idealidades puras o bien realidades que tienen un estrato intersubjetivo que es ideal en la medida en que son unidades de una multiplicidad de apariciones reales. Este estrato intersubjetivo ideal es lo que le confiere al

---

<sup>88</sup> En mi tesis de licenciatura definiendo la idea de que el correr de la conciencia tiene como correlato una constante individuación del sentido con que constituimos el mundo de objetos en el que vivimos, y que por eso cada persona configura una tipología particular que evoluciona conforme transcurre su vida. Véase Esteban Ignacio Marín Ávila, “El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante. Un trabajo de fenomenología genética.”

<sup>89</sup> Remite al horizonte de la vida de quien se expresa en dicho gesto y también a los horizontes —que pueden ser múltiples— de otras personas o grupos de personas que pudieran constituirlo perceptivamente.

<sup>90</sup> Es importante dejar en claro que por ideal estoy entendiendo aquí a las objetividades del entendimiento, es decir, a las objetividades que se dan en la evidencia intelectual y que se distinguen frente a las objetividades individuales de la percepción.

mundo real su trascendencia. A diferencia del mundo tal y como es vivido concretísimamente por cada quien, que no puede ser nunca llevado a presentación por nadie más, somos conscientes de que este polo de identidad de lo real puede ser llevado a la intuición por otros sujeto aparte de uno mismo<sup>91</sup>. O dicho en otras palabras: lo que es intersubjetivo de la forma en que se nos aparece el mundo es aquello de lo que somos conscientes que otras personas pueden ser conscientes, y esto es o su identidad formal<sup>92</sup> en tanto que mero polo al que todos nos referimos de diversas maneras en nuestro vivir, o su identidad típica en tanto que polo al que nos referimos de cierta manera. De acuerdo con ello vivimos en un mundo que se nos aparece como universalmente intersubjetivo en la medida en que lo vivimos como siendo el mismo para todos los sujetos posibles, independientemente de que se lo constituya en cada caso de una manera distinta, pero que también se nos aparece como intersubjetivo en un sentido más restringido que tiene que ver con que es un mundo que se nos aparece de la misma manera típica a los miembros de una comunidad de personas. Aunque el mundo intersubjetivo puede ser consciente como un mero polo de identidad, ya en el ámbito de lo constituido en pasividad pura —de lo que Husserl denomina pasividad primaria en *Ideas II*— hay una cierta tipología o predación típica de objetos que conforman el ámbito de la mera naturaleza (lo que Husserl denomina el subsuelo obscuro de la vida espiritual). Éstas son, por decirlo de algún modo, las predaciones típicas universales que al fungir como terreno común hacen posible en última instancia la comprensión de tipos que nos son originalmente ajenos en virtud de una síntesis con la tipología propia.

---

<sup>91</sup> Aquí se podría objetar que cada cosa real es una unidad de apariciones y que esta unidad es la “idealidad” propia de la intencionalidad, pues todo lo constituido es constituido en síntesis. Sin embargo, lo intersubjetivo es ideal en el sentido de *ideel* y no de meramente *irreell* en el sentido de no ingrediente de la vivencia. El punto que defiende aquí es que para ser conscientes de la forma en que las cosas del mundo aparecen intersubjetivamente, es decir, de la forma común que el mundo tiene para *nosotros*, es necesario haber intencionado una idealidad, haber vivido vueltos hacia un objeto ideal, en su evidencia. Este objeto ideal sería el sustrato o la forma común del objeto que el otro y yo vemos desde diferentes perspectivas. Por otro lado hay que tomar en cuenta que la trascendencia misma del mundo, en tanto que mundo que está más allá de mis vivencias porque no se agota en la forma en que comparece en ellas, implica referencia a una intersubjetividad que lo constituye. Con esto quiero decir que de no ser porque somos conscientes de otros yoes no podríamos experimentar este mundo más que como un mundo que es inseparable de nuestras vivencias y de nuestras potencialidades. La forma común de este mundo trascendente que se manifiesta de diferente manera en la vida concreta de cada quien no se puede llevar a la evidencia perceptiva, pero sí intelectual. (Véase Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §47- §49 y §55, pp. 165-171 y pp. 185-194.)

<sup>92</sup> Es decir, su identidad en tanto que mundo sin ninguna otra determinación aparte de la de ser el mismo.

Para Husserl las idealidades adquieren su sentido a partir de la experiencia en que se ofrecen a quien las capta; o dicho en otras palabras, se constituyen a partir de su evidenciación<sup>93</sup>. Así pues, en *Lógica formal y lógica trascendental* lleva a cabo una descripción del proceso de evidenciación en que se ofrecen los objetos ideales, es decir, de las vivencias evidentes en que se rinden, y observa que a diferencia de lo que sucede en la evidenciación de los demás objetos, los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad que les sea original<sup>94</sup>. Esta falta de individualización temporal se revela en que, en contraste con la rememoración de los objetos reales, la rememoración de todo objeto ideal se puede transformar en percepción por un mero cambio de actitud<sup>95</sup>. Así, por ejemplo, al recordar la última vez que entendí el concepto aristotélico de substancia tengo la posibilidad de volver a tener presente dicho objeto ideal aquí y ahora con tan sólo cambiar de actitud; puedo volver a percibirlo en persona y demorarme en su contemplación cuantas veces quiera. Es claro que esto no ocurre con los demás objetos, pues al recordar una tarde que pasé con amigos puedo ciertamente volver a presentármela en el modo del recuerdo, pero esta presentación es necesariamente una modificación de su presentación original; no hay manera de que la rememoración se convierta en percepción y traiga de vuelta esa tarde para que vuelva a vivirla y a explorarla como hago con el concepto de Aristóteles. Esta diferencia entre el modo en que se evidencia un objeto ideal y un objeto real en su referencia a la temporalidad es la razón por la cual Husserl denominó a los objetos ideales primero, en *Investigaciones Lógicas*, atemporales, y después, en escritos de *Krisis*, en *Experiencia y Juicio* y en *Lógica formal y lógica trascendental*, omnitemporales<sup>96</sup>. Ya en *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl dice que los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad *que les sea original*.

---

<sup>93</sup> Véase Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 223.

<sup>94</sup> “De la misma manera decimos que es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de captación y posesión del objeto “mismo”. Esta operación es efectivamente semejante a una ‘experiencia’; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original*.” (Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p.214.)

<sup>95</sup> “[...] notemos que la variación del darse las cosas mismas en la percepción y la rememoración, desempeña un papel muy distinto según se trate de objetividades *reales* o de objetividades *ideales*. Esta diferencia está ligada a la circunstancia de que las *últimas no tienen un sitio temporal ligado a ellas, que las individualice*. Gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente de los objetos individualizados en el tiempo.” (Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 217.)

<sup>96</sup> Véase Husserl, *Investigaciones Lógicas*, “Primera investigación”, y “El origen de la geometría”, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón.

Por los ejemplos anteriores debe de haber quedado claro en qué sentido los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad, pero ¿qué significa eso de que dicha temporalidad que no los individualiza *no les sea original*? La respuesta ya se anticipa en la nota de Husserl al pie de página que sigue a la primera formulación de esta observación en el §58: ahí dice que los objetos ideales pueden aceptar una referencia extraesencial al tiempo y al espacio, así como una realización extraesencial<sup>97</sup>. Parece claro que con esta referencia extraesencial y esta realización extraesencial de las objetividades ideales Husserl está dando cuenta de su posible corporalización. Sin embargo, a mi modo de ver la relación de los objetos ideales con los objetos a los que sí les es original la temporalidad, los individuales, tiene dos modalidades: la relación de los objetos ideales a los objetos individuales —siempre típicos— que soportan la abstracción ideatoria en que los primeros se constituyen, y la relación de los objetos ideales a soportes corporales que funcionan como los sonidos o los signos gráficos concretísimos respecto de las idealidades significadas por las palabras. En cualquiera de estas dos modalidades, la relación de la idealidad con los objetos tempo-espaciales es la relación de la idealidad con su acceso: esta relación determina la posibilidad de su producción o fundación originaria [*Urstiftung*] a partir de objetos individuales y de su constitución intersubjetiva en tanto que objetividades ideales permanentes<sup>98</sup>.

El §65 de *Experiencia y juicio* es también revelador respecto del tema que aquí nos ocupa, pues ahí se afirma que el sentido de un objeto es aquello a través de lo cual nos dirigimos a él<sup>99</sup>, y que como todos los objetos, los objetos ideales son polos idénticos de una multiplicidad de intenciones que se refieren a ellos, aunque a diferencia de los objetos reales, los ideales no se intencionan en una multiplicidad de aprehensiones que se relacionen con dichos objetos en un “cómo múltiple”, sino que son intencionados como

---

<sup>97</sup> “Las objetividades irreales puede muy bien aceptar una referencia extraesencial al tiempo, así como una referencia al espacio y una realización no menos extraesenciales.” (Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 214.)

<sup>98</sup> Como veremos más adelante, en el segundo caso la idealidad se produce como resultado de una abstracción ideatoria de algo previamente corporalizado por asociación.

<sup>99</sup> “Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto*. El sentido como determinación objetiva pertenece al objeto mismo en cuanto tema, mientras que esto no es válido en la misma forma para el sentido objetivo. Más bien nos dirigimos al objeto *a través de él*.” (Husserl, *Experiencia y Juicio*, §65, p. 296.)

contenidos intencionados, o lo que es lo mismo, como “sentido-de”<sup>100</sup>. Así pues, la diferencia entre las objetividades reales y las objetividades ideales es la diferencia entre objetividades que no son sentidos intencionados y objetividades que sí son sentidos intencionados, es decir, objetividades del sentido que resultan del ser consciente de una intención<sup>101</sup>. De acuerdo con ello podríamos decir que lo que me es accesible de una vivencia del otro es su sentido, y que este sentido es una idealidad; mis vivencias se refieren a un mundo común porque mientan el sentido con que los otros constituyen estos mismos objetos que tengo frente a mí: captar este sentido es inteligir una idealidad y captar lo que mi mundo tiene de intersubjetivo es llevar a la evidencia algo ideal. De esta manera, estar dirigido a un objeto ideal es estar dirigido a un sentido que con ello es objetivado, pero que en tanto que sentido remite necesariamente a otro objeto como aquello a través de lo cual nos dirigimos a ese otro objeto. Así pues, al pensar en el tipo “silla” vivo en la conciencia evidente de un objeto ideal, pero al mismo tiempo soy necesariamente consciente de que este objeto ideal remite a una serie inconmensurable de sillas individuales efectivamente evidenciadas o meramente posibles, y de que esos objetos individuales se constituyen como los útiles que son a través de ese tipo, porque son conscientes *como* ese tipo de objeto que sirve para sentarse.

En este punto se hace necesario hacer una distinción entre los tipos entendidos como objetividades ideales que se constituyen mediante la abstracción ideatoria, y los “tipos” entendidos como óptimos en su densidad genética, es decir, entendidos como horizontes de vivencias semejantes que remiten a un referente normal. Los “tipos” de los que hemos venido hablando hasta ahora como de referentes normales no son aún los tipos entendidos como unidades ideales que pueden ser reproducidas sin modificación y siempre en evidencia originaria: más bien parecieran ser sus predaciones, unas predaciones de las que no se puede hablar más que retrospectivamente, una vez que se han constituido en

---

<sup>100</sup> “Las objetividades irreales son, como todos los objetos, polos idénticos de una multiplicidad de significados referidas a ellas. Pero no están significadas simplemente en una multiplicidad de aprehensiones referidas a ellas, en un múltiple cómo, sino que están significadas precisamente como significaciones, como sentido-de.” (Husserl, *Experiencia y Juicio*, §65, p. 296.)

<sup>101</sup> “Por ello también podemos entender la *diferencia entre objetividades reales e irreales* como la que existe entre *objetividades que no son significaciones* (a cuyo sentido objetivo no pertenece el ser significación) y las *objetividades que son ellas mismas significaciones, objetividades de sentido* o que surgieron de significaciones; un caso particular de ellas son las objetividades del entendimiento.” (Husserl, *Experiencia y Juicio*, §65, p. 297.)

evidencia originaria los tipos propiamente dichos. En esto se hace patente una imbricación de dos distintos niveles de descripción fenomenológica: el estático y el genético. No es posible profundizar aquí en el tema de la relación entre ambos niveles, pero sí es necesario decir que lo que describe el concepto genético de “tipo” entendido como horizonte de vivencias que remiten a un referente normal es una predación que es necesaria para que pueda llevarse a cabo el acto de abstracción ideatoria mediante el cual el yo llega a ser consciente de un tipo. Para que yo pueda llevar a la evidencia, mediante abstracción ideatoria, la idea de silla, primero tengo que tener predado un objeto silla que remite a un horizonte de objetos semejantes y justo esta predación hace posible que intuya la unidad de todas las sillas: su tipo.

En *El origen de la geometría*, Husserl enfatiza que la característica estructural de la objetividad ideal de poder ser reproducida originalmente<sup>102</sup> es especialmente relevante respecto del tema de la comunicación y de la constitución intersubjetiva del mundo. De acuerdo con esta obra, la idealidad se constituye gracias a que la conciencia que recuerda una producción originalmente evidente viene necesariamente acompañada por una actividad concurrente de producción actual en la cual emerge, en coincidencia original, la evidencia de una identidad. Esta evidencia de una identidad tiene la siguiente forma: lo que ahora se actualiza *es lo mismo* que antes fue evidente. Ahora bien, esta idealidad que se constituye como conciencia de una identidad reiterable tiene un carácter intersubjetivo —o de relativa independencia de los sujetos singulares que la producen— en virtud de que el producto de un sujeto puede ser entendido activamente por otros, y de manera análoga a lo que sucede con el recuerdo de las producciones, en la comunicación de las producciones también tiene lugar necesariamente un co-cumplimiento de la actividad que es evidenciada junto con la evidencia de la identidad de la estructura mental en las producciones de quienes se comunican. Así pues, de manera semejante a lo que ocurre en el caso de la reproducción rememorativa de una producción, en la reproducción comunicativa lo que se lleva a la evidencia se revela como siendo lo mismo que lo producido en la mente del otro<sup>103</sup>. Pero Husserl señala que con esto no está aún constituida la objetividad de la

---

<sup>102</sup> Con esta característica de “poder ser reproducida originalmente” me refiero a que puede ser llevada a la evidencia original con un mero cambio de actitud a partir de su re-presentación en el recuerdo o, como veremos a continuación, en la empatía.

<sup>103</sup> Véase la nota 33.

estructura ideal: aún le falta existencia permanente, y ésta se constituye gracias a la función de la expresión escrita, que documenta, y que al hacer posibles comunicaciones virtuales — es decir, impersonales en el sentido de que no tienen que estar dirigidas mediata o inmediatamente a una determinada persona— lleva la comunalización del hombre a un nuevo nivel<sup>104</sup>. Lo que ocurre con los signos escritos es que sus respectivos soportes corporales, que son cosas que cualquiera puede experimentar sensiblemente, despiertan significaciones familiares<sup>105</sup>; es decir, significaciones que de acuerdo con lo anterior tendríamos que decir que son familiares en el sentido de que pertenecen a una tipicidad intersubjetiva que nos es accesible.

Volveremos a este importante texto en el siguiente capítulo, cuando abordemos el problema de la tradición y de la sedimentación de sentido. Por ahora quisiera insistir en que una de las formas de comunicación activa más simples —y quizá la fundamental respecto de otras formas más sofisticadas, que estarían fundadas en ella<sup>106</sup>—, la que consiste en hacer un gesto a propósito, implica ser consciente *de un tipo* de gesto y buscar en el destinatario de nuestra expresión espontánea la intelección *de este tipo* de gesto. Es decir, implica haber tenido experiencia intuitiva del tipo de gesto en cuestión, de que al cuerpo le corresponde un tipo de articulación cuando el sujeto que lo anima vive cierto tipo de vivencia referida a cierto tipo de objeto, y la pretensión de comunicar —o hacer pública— la intuición de este tipo<sup>107</sup>. Dicho con otras palabras: no es posible hacer un gesto a

---

<sup>104</sup> “Es función importante de la expresión lingüística escrita, documental, que posibilite comunicaciones sin alocución personal, inmediata o mediata; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunación de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel.” (Husserl, “El origen de la geometría”, p. 371. La versión que aquí cito ha sido revisada y corregida por Antonio Ziri6n Quijano y Agust6n Serrano de Haro.)

<sup>105</sup> Inmediatamente despu6s de lo citado en la nota anterior, el texto prosigue de la siguiente manera: “Los signos escritos, considerados en su pura corporeidad, son simplemente experimentables en cuanto sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables en comunidad. Sin embargo, como signos lingü6sticos, ellos evocan, al igual que los sonidos lingü6sticos, sus significados familiares.” (Husserl, “El origen de la geometría”, p. 371. La versi6n que aqu6 cito ha sido revisada y corregida por Antonio Ziri6n Quijano y Agust6n Serrano de Haro.)

<sup>106</sup> Aventuro esta hip6tesis en vista de que el lenguaje documental, escrito, parece fundarse en el lenguaje oral, que a su vez como lenguaje sint6ctico parecer6a fundarse en expresiones orales simples: ciertos tipos de gestos que implican la emisi6n de sonidos.

<sup>107</sup> Sin la pretensi6n de comunicar la intuici6n de esta idealidad lo que tendr6amos es a un sujeto buscando producir un efecto en otro sujeto, pero sin que en ello hubiera una pretensi6n de comunicar algo, de hacer saber al otro algo que en principio no sabe. Una expresi6n en este sentido unilateral no se distinguir6a de aquellas de las que frecuentemente nos valemos para producir efectos ante los animales, como cuando silbamos o aplaudimos ante un animal para que 6ste haga alguna gracia. Al hacer esto no tenemos la pretensi6n de que el animal capte el sentido de nuestras vivencias, sino tan s6lo que reaccione de cierta

propósito y no ser capaz de destacar —aunque sea obscuramente— la forma que tienen en común varias apariciones corporales o varias gesticulaciones concretas<sup>108</sup>. Sin embargo, aquí es quizá más preciso hablar de tipos de situaciones que involucran gestos que funcionan en primera instancia como expresiones ocasionales<sup>109</sup>— es decir, gestos que tienen un sentido en función del contexto en el que se inscriben— cuyo sentido se va fijando poco a poco conforme se los usa en repetidas ocasiones. Así, por ejemplo, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca narra en varios pasajes de sus *Naufragios* cómo a falta de traductores tenían que darse a entender mediante señas con los nativos de la Florida. Cuando acababan de desembarcar en la península se encontraron con algunos nativos a quienes les mostraron maíz para ver si lo conocían, y en respuesta los nativos les “dijeron” que los llevarían a donde lo había y los condujeron a su pueblo, donde crecían algunas milpas<sup>110</sup>. Aquí el gesto de mostrar el maíz, o más precisamente, el gesto de mostrar el maíz y manifestar su deseo de hacerse del mismo, es una situación que implica la articulación del cuerpo con un objeto externo y que está enmarcada por un determinado contexto: podemos imaginar que los indígenas veían a los navegantes hambreados y fatigados, y que entendían que no estaban ofreciendo el maíz que les mostraban, sino que lo pedían. Se trata entonces de que los navegantes fueran conscientes del tipo de gesto que había que manifestar, es decir, del tipo de vivencia que querían comunicar —la de encontrarse necesitados de alimento— y del tipo de articulación corporal que podría expresarla dado el contexto en que se encontraban con los nativos. Sin embargo, para comprender a cabalidad la situación de este ejemplo es indispensable tomar en cuenta el factor de que los europeos que pretendían hacerse entender con los indígenas pertenecían a un mundo cultural distinto que el de ellos y tenían por lo tanto una tipología distinta que la de ellos, incluyendo una tipología particular de los gestos corporales. Esto equivale a decir de manera un poco más tosca que la conciencia del contexto del encuentro entre los navegantes y los indígenas era distinta para unos y otros. Por las experiencias que todos hemos tenido alguna vez de querer comunicarnos mediante

---

manera. Así pues, la pretensión de comunicarse tiene que implicar a un receptor que sea capaz de inteligir una idealidad en el contexto del acto comunicativo mismo.

<sup>108</sup> Por ejemplo, las gesticulaciones en las que sonreímos, en las que lloramos, en las que nos enojamos, en las que nos disponemos a atacar, etc. Algunos animales son capaces de hacer a propósito algunas de estas gesticulaciones, como el gato que finge que está muerto o que finge frente a un espejo una posición de ataque que lo haría aparecer de forma “intimidante”, o el perro que se hace el distraído antes de arrojarse sobre la comida que uno trae entre las manos, etc.

<sup>109</sup> Cf. Husserl, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, §80.

<sup>110</sup> Véase Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios. Comentarios*, p. 39.

gestos con alguien que no habla nuestra lengua podemos imaginarnos que la comprensión tuvo lugar luego de mucho insistir y gracias a un proceso de prueba y error, manifestando rechazo a las respuestas que indican incompreensión. Visto de un modo más teórico y más preciso, podemos entender este proceso a partir del análisis de Klaus Held en *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt* que ya expuse brevemente: el sistema de tipicidad de los indígenas tenía que ser capaz de connotar los gestos típicos ajenos de los navegantes; o dicho de otra manera, los gestos típicos ajenos tenían que poder ser comprendidos al menos como expresiones ocasionales a partir del horizonte del mundo doméstico indígena. Este mundo doméstico indígena tenía en común con el europeo con toda seguridad el tipo de objeto “alimento”, o más bien el núcleo de un concepto de alimento refinado de distinta manera en ambas culturas. Así pues, lo que en este ejemplo estaba en juego era la comunicación a través de tipos de gestos que eran originalmente ajenos a los receptores, y en ello cada parte era consciente de un tipo de gesto que le era familiar y buscaba en los extraños la comprensión de este tipo. Tenemos entonces que aun en los casos más extremos la comunicación activa parece fundarse en la conciencia de idealidades. Que en este caso la comprensión fuera solamente de los rasgos fundamentales, comunes a ambas culturas, del tipo, no quiere decir que los tipos de gestos ajenos con los tipos de vivencias y objetos a los que se refieren fueran completamente apropiados de tal manera que pasaran a ser gestos domésticos: por el contrario, como se expuso en el ejemplo anterior de la apropiación parcial de la palabra extranjera, los gestos típicos ajenos se comprenden como remitiendo a un sistema tipológico normal distinto, y sólo paulatinamente y sólo en cierta medida es posible llegar a comprender lo que tienen de diferente respecto de los nuestros, y esta comprensión más profunda tiene lugar conforme avanzamos en su verificación y nuestras presunciones —concordantes con lo que nos es familiar— son continuamente rechazadas por las personas que se refieren al mundo mediante esos tipos.

Por lo que hemos visto en este capítulo, podemos concluir que lo familiar es lo típico subjetivo e intersubjetivo frente a lo típico relativo a los otros. En tanto que tipicidad, lo familiar y lo ajeno son normalidades que regulan u “orientan” la experiencia, y por ello el conocimiento de lo ajeno tiene una estructura distinta que la de lo familiar e implica una

ruptura o una resistencia a la apropiación. También vimos que el ser familiar y el ser ajeno no son excluyentes, y que sus respectivos territorios se superponen. Aquí termina provisionalmente la exposición sobre el sentido con que somos conscientes de lo que nos es familiar y lo que nos es ajeno, y sobre su fundamentación en lo irreductiblemente ajeno de la vida de los otros. Lo que aquí he descrito será de utilidad para abordar en el siguiente capítulo el tema del espíritu común con elementos teóricos suficientes para dar cuenta de la pluralidad que necesariamente lo compone y de la complejísima intrincación de sus límites (que son los de lo familiar frente lo ajeno). Ello permitirá a su vez profundizar en el tema del comercio entre tipos familiares y tipos ajenos mediante el cual diversas tradiciones y sus correlativos mundos culturales se entretajan.

## Capítulo 3

### La comunidad de vida

#### *Esclarecimiento de un concepto fenomenológico de comunidad como comunidad de vida o espíritu común*

En este capítulo procuraré esclarecer un concepto fenomenológico de comunidad apoyándome principalmente en las reflexiones que Husserl lleva cabo en *Ideas II* y en los textos 9 y 10 de Hua XIV. La forma en que retomaré las reflexiones que se encuentran en estos y en otros pasajes de la obra de Husserl que iré señalando en su momento estará complementada por lo que hemos investigado en los dos capítulos anteriores. Por esa razón considero que puede ser de utilidad comenzar aquí exponiendo de manera resumida y esquemática el planteamiento del fenómeno de la comunicación que hicimos en los capítulos anteriores.

A partir de la síntesis pasiva de parificación con que se constituyen los otros yoes es posible llevar a cabo una constitución activa de lo que los otros tienen de diferentes respecto de nosotros mismos. Esta síntesis activa, a la que hace referencia el §58 de *Meditaciones Cartesianas* y que es descrita en diversos textos de Hua XIV y XV, es intelectual: lo que rinde es un *entendimiento* de las vivencias de los otros yoes, un entendimiento que tiene la forma de la connotación de sus *tipos* a partir de una síntesis de los tipos que nos son familiares *a nosotros*. Pero esta comprensión connotativa de los tipos inherentes a las vivencias ajenas hace posible una constitución todavía más profunda de estas vivencias a partir de su reproducción activa. Esta última comprensión es necesaria en virtud de que el tipo de una vivencia sólo es plenamente inteligible como unidad de una multiplicidad de vivencias por referencia a las cuales tiene sentido. La constitución de los tipos originalmente ajenos a partir de la síntesis de los familiares exige aún que éstos sean llevados a la evidencia, y esta evidencia no es otra que la que destaca la unidad de las

vivencias a las que les son inherentes. Retomando el ejemplo puesto al final del primer capítulo podemos decir que el tipo de vivencia que consiste en comer picante, o correlativamente, el tipo de objeto comida picante, no se comprende cabalmente mediante síntesis de cualesquiera otros tipos de vivencias, y sólo se llega a él por la abstracción ideatoria que compara vivencias semejantes y destaca su unidad. La connotación hace posible, sin embargo, esta imitación activa de las vivencias originalmente ajenas, pues indica la forma en que uno ha de dirigirse al objeto de dicha forma de vivir que le es ajena: así, por ejemplo, que ha de buscar el placer en el hervor del picante, y que ha de ingerir la salsa como acompañante de casi todos los alimentos, sin importar su variedad. Es interesante advertir que esta comprensión de las vivencias ajenas por imitación activa parecería ser por su misma naturaleza instauradora de tradiciones entendidas como habitualidades intersubjetivas. De acuerdo con ello, comprender a profundidad a los otros en lo que tienen de ajenos es lo mismo que pasar a tomar parte en una tradición común.

Quiero insistir en que la comunicación activa es, por su misma naturaleza, espontánea, así que esta síntesis constituyente de la vida ajena parte de un yo que vive en ella y que puede igualmente abstenerse de ejecutarla. Esto quiere decir que la comunicación y constitución de los otros yoes está siempre ante la posibilidad de mantenerse pasiva e ignorar la resistencia de ellos a ser aprehendidos conforme a un sistema tipológico que no consigue acceder a su sentido, ya sea porque se mantiene en una generalidad que lo empobrece o porque aventura una tipología propia que es incompatible<sup>111</sup>. Así pues, la comunicación activa implica un intercambio tipológico que sólo se hace necesario con el descubrimiento de una diferencia. El otro yo es una fuente de inaccesibilidad que puede ser relativamente superada: esta superación y el enriquecimiento vital que deriva de ella exige que renunciemos a darlo por sentado y que estemos atentos a la incomprensibilidad y a la diferencia que media entre él y cada uno de nosotros. También la comprensión por imitación activa de la vida de los otros pertenece a un yo que puede ejecutarla o abstenerse de hacerlo, aunque parece que en este caso las consecuencias son de una índole completamente distinta y que tiene que ver con pasar a tomar parte y participar en diversas tradiciones.

---

<sup>111</sup> En el capítulo anterior sostuvimos que lo ajeno en tanto que diferente de lo familiar sólo puede connotarse cuando el otro yo se resiste a ser aprehendido conforme a la tipología de quien pretende aprehenderlo.

## I. Tradición y habitualidad intersubjetiva

En el primer capítulo habíamos dicho que una comprensión de las habitualidades ajenas que tuviera lugar conforme se las reproduce activamente sería al mismo tiempo instauradora de una tradición si a esta última se la entendía como habitualidad intersubjetiva. Antes de examinar y matizar este concepto de tradición entendida como habitualidad intersubjetiva conviene, sin embargo, detenerse a recordar algunos aspectos importantes del concepto de habitualidad.

“Habitualidad” es el término técnico que Husserl usa, en textos inéditos y obras más bien tardías, para referirse a las propiedades permanentes del yo. Todas las síntesis constitutivas tienen un polo objetivo, el mundo y los objetos mundanos, y un polo subjetivo, el yo y sus habitualidades. Esto querría decir que así como en todo vivir hay una referencia intencional a algo que es vivido, hay también una referencia a una personalidad del yo que lo vive. La correlación entre la constitución del polo subjetivo y del polo objetivo lleva a Husserl a sostener, en *Ideas II*, que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos, pues la persona es el yo que vive en su mundo circundante, mundo circundante que se le aparece y que la motiva como sólo puede aparecersele y motivar a una persona con su carácter<sup>112</sup>. Por ejemplo, para que el encuentro con un policía durante la noche motive en mí desconfianza y temor, yo tengo que ser esta persona que soy y que en virtud de la vida que ha llevado persiste en la convicción de que los policías suelen tener tendencias criminales. Además de determinar mi mundo circundante, esta convicción me pertenece y determina mi identidad, de manera que si llegara a modificarla diría que yo mismo he cambiado. Así pues, en tanto que persona tengo un pasado y una serie de habitualidades, de juicios, convicciones, valoraciones y voliciones permanentes, y en conexión con ellas también una serie de posibilidades y de capacidades —por ejemplo, capacidades de recordar o de volver a hacer lo que ya he hecho antes— con las que me identifico. Por ello, en el §32 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl dice que el yo no es un

---

<sup>112</sup> “Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común.” (Husserl, *Ideas II*, p. 231.)

polo de identidad vacío, sino que gana una nueva propiedad duradera con cada acto<sup>113</sup>, y luego agrega que estas propiedades permanecen vigentes mientras la persona no las anule o modifique y con ello se *altere* ella misma<sup>114</sup>. Para conectar con lo que expuse en el capítulo anterior, podríamos decir que las habitualidades son los correlatos en el yo de lo que ahí denominé, siguiendo a Steinbock, referentes normales de la experiencia. De acuerdo con ello podríamos decir que una vivencia es normal cuando transcurre conforme a las habitualidades de quien la vive, y anormal cuando no es así. Si tengo la convicción de que los policías tienen tendencias criminales entonces consideraré como anormal una vivencia de ser socorrido por un policía. En *The Person and the Common Life*, James Hart observa que esta concepción fenomenológica de la habitualidad es muy afin con el concepto aristotélico de *hexis* que podemos encontrar en la *Ética Nicomáquea*<sup>115</sup>. Desarrollar con algo de detalle esta afinidad implicaría alejarnos demasiado del tema que aquí nos ocupa, pero no quisiera dejar de señalar que el concepto fenomenológico de habitualidad remite inmediatamente al ámbito ético: el yo es responsable de sus habitualidades y con ello de su personalidad en el sentido de que debe de responder por sus actos y por sus tomas de posición, las cuales persisten más allá de sus efectos inmediatos. También es importante subrayar la relevancia de las habitualidades en el terreno práctico: en cualquier momento puedo volver a actualizar las propiedades permanentes que determinan mi identidad personal: en cualquier momento puedo actualizar una vieja convicción, un valorar o una disposición práctica, una volición. Así, porque soy esta persona que cree en la filosofía *puedo* volver a ejecutar el acto de creer en ella; porque parte de mi personalidad consiste en valorar cierto tipo de vida *puedo* volver a ejecutar el acto de valorarla; porque sé tocar el piano, y porque esta habitualidad me determina, *puedo* tocarlo en cualquier momento en que me plazca (si se dan las condiciones para ello). Habré cambiado si dejo de creer en lo que creía, de valorar lo que valoraba y de saber hacer lo que sabía hacer<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> “Ahora bien, hay que observar que *este yo centripeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental’, gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 120.)

<sup>114</sup> *Yo mismo*, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* [ändere mich] cuando ‘borro’, anulo, resoluciones o acciones. (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.121.)

<sup>115</sup> Véase Hart, *The Person and the Common Life*, p. 52.

<sup>116</sup> “El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc. Se ‘consigue’ habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere

En los apéndices que acompañan a los textos 9 y 10 de Hua XIV Husserl da a entender que las habitualidades intersubjetivas se expresan históricamente como tradiciones<sup>117</sup>. No estoy seguro de que Husserl mantenga esta distinción en otras obras, ni de que la haya precisado mucho más que lo que se encuentra en los textos en cuestión. Sin embargo, por lo que se verá a continuación me parece que mantener esta distinción entre habitualidades intersubjetivas y su expresión en tradiciones es importante para dar cuenta del origen como raigambre de las primeras. Conforme a este matiz podemos decir, entonces, que todas las tradiciones implican habitualidades intersubjetivas, aunque faltará aún precisar este concepto de tradición no sólo como expresión de estas habitualidades, sino como aquello en lo que se arraigan y originan desde el punto de vista generativo. De acuerdo con esto, una habitualidad intersubjetiva es una propiedad permanente compartida por varios yoes, propiedad que se pone de manifiesto desde la dimensión trascendental; así, por ejemplo, la preferencia de los miembros de una familia por las salsas ajosas, o mejor dicho, el persistir cada uno de los miembros de dicha familia en la valoración de ese tipo de salsa por encima de otras. Distinguimos de ella una tradición entendida en sentido estricto, que a la vez que su expresión es la forma en que dicha habitualidad se origina al interior de la familia. De acuerdo con ello podríamos decir que los Pérez tienen una habitualidad intersubjetiva, que es el gusto por cierto tipo de salsas, y que esta habitualidad intersubjetiva se expresa en la tradición de comer este tipo de salsas en casa.

La pregunta que hay que hacer a continuación es: ¿Cómo se constituye con el carácter de intersubjetiva una habitualidad semejante? ¿Cómo se comparte de tal manera que pertenece a todos los miembros de la familia en cuestión? Ya en el primer capítulo habíamos hecho notar que la comprensión de los otros por imitación reproductiva parece implicar la instauración de una habitualidad compartida entre quien comprende y los otros, pues el acto reproducido pasa a ser, como todos los actos, una habitualidad determinante de la persona que lo lleva a cabo. Por lo demás, me parece que esto se puede complementar

---

capacidades prácticas. No solamente hace, sino que también las acciones se vuelven metas, e igualmente los sistemas de acciones (por ejemplo, quiero poder tocar sin dificultad una pieza de piano) y las capacidades correspondientes.” (Husserl, *Ideas II*, p. 301.)

<sup>117</sup> A este respecto véase en particular el apéndice XXVII.

con el concepto de raigambre como origen generativo que retomé de Anthony Steinbock y que expuse en el segundo capítulo. Ahí habíamos dicho que el origen del sentido generativo o intersubjetivo, es decir, de lo que tiene sentido para una intersubjetividad con una historia, es la raigambre [*Stamm*]. Lo que tiene sentido para una intersubjetividad es el correlato noemático de una habitualidad intersubjetiva, pero este sentido se origina como raigambre, que en palabras del propio Steinbock es donde nos repetimos a nosotros mismos<sup>118</sup>, e implica una familiaridad normal que se construye al repetir activamente<sup>119</sup>. De acuerdo con ello las habitualidades intersubjetivas y el mundo familiar correlativo se originan-arraigan intersubjetivamente en instancias donde se fijan o instituyen reproducciones: en rituales, en relatos, consejos, exigencias o enseñanzas que se repiten generación tras generación y que constituyen tradiciones familiares, o, como en el caso de la preferencia por la salsa ajosa, costumbres gastronómicas que se repiten al comer en casa, etc. Dicho en otras palabras, la reproducción activa de vivencias originalmente ajenas es constitución de raigambre, es constitución originaria de sentido generativo. Sin embargo, como veremos más adelante, una habitualidad intersubjetiva es más que una homogeneidad vital y que una mera semejanza en la forma de vivir y de mentar algo.

---

<sup>118</sup> “En términos generativos, una raigambre es donde nos repetimos generacionalmente, donde llegamos a ser y dejamos de ser, donde retomamos y reanudamos lo que dejaron otras generaciones, y donde las generaciones futuras reanudan nuestras contribuciones.” (Steinbock, p. 196. La traducción es mía.)

<sup>119</sup> “*Stamm* supone una familiaridad normal que se pone en pie al repetir activamente apropiando y retornando.” (Steinbock, p.195. La traducción es mía.)

## II. La comunidad y la comunicación. Tipos de conglomerados personales.

Ha llegado el momento de abordar uno de los temas centrales de este trabajo: el del modo en que las personas conforman conglomerados personales, y por consiguiente, del sentido con que tenemos experiencia de comunidades vitales que podemos describir fenomenológicamente. Me parece que si nos apoyamos en lo que hemos expuesto hasta ahora y además nos dejamos guiar por algunos descubrimientos de Husserl en *Meditaciones cartesianas*, *Ideas II* y en los textos 9 y 10 de Hua XIV, podemos distinguir tres formas de conglomerados personales y dos formas de comunidad propiamente dicha.

En el §58 de *Meditaciones cartesianas* nos encontramos con la afirmación de que las comunidades propiamente tales son las comunidades sociales que se constituyen gracias a actos específicamente “yoico-personales”, que poseen el carácter de “yo-tú actos”, o lo que es lo mismo, de “actos sociales”. A decir de Husserl, estos actos específicamente yoico-personales serían posibles gracias al *médium* de la experiencia presentadora del otro<sup>120</sup>. El que Husserl denomine a las comunidades sociales las comunidades *propiamente* tales obedece a que más atrás, especialmente en los párrafos 55 y 56, había usado el concepto de comunidad para referirse al nexo de motivación que surge con la constitución pasiva de los otros por parificación y a la comunidad intencional entre sujetos que constituyen una misma naturaleza para todos<sup>121</sup>. Antes de profundizar en la descripción de los actos específicamente sociales y de los tipos de comunidades sociales que se fundan en ellos será necesario empezar por esclarecer el tipo de comunidad que se constituye en el nivel más básico con el mero ser pasivamente conscientes unos de otros gracias a la parificación, o sea, a la empatía, pues —en la medida en que hay una relación de fundamentación— esta comunidad más básica no es sólo una forma de comunidad que

---

<sup>120</sup> “Con lo que hemos dicho hasta aquí no está aún cerrada la constitución de la humanidad (o de la comunidad que pertenece a la esencia plena de ella.) Pero se deja entender muy bien, partiendo de la comunidad en el sentido últimamente obtenido, la posibilidad de actos del yo que, gracias al *medium* de la experiencia presentadora del otro, alcancen el otro yo; e incluso la posibilidad de actos específicamente yoico-personales, que poseen el carácter de ‘yo-tú-actos’, de actos sociales, gracias a los cuales se produce toda comunicación personal humana. Es una importante tarea estudiar cuidadosamente estos actos en sus diversas configuraciones y hacer trascendentalmente inteligible, a partir de ahí, la esencia de toda socialidad. Con la formación de la comunidad propiamente tal —de la comunidad social—, se constituyen en el interior del mundo objetivo, como objetividades espirituales peculiares, los distintos tipos de comunidades sociales en su jerarquía posible, y, entre ellos, los tipos señalados que tienen el carácter de ‘personalidades de orden superior’.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 198-199.)

<sup>121</sup> Véase Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 185-197.

preceda a las comunidades sociales, sino que es también una parte integrante de estas últimas.

En los párrafos 55 y 56 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl sostiene que ya por ser pasivamente conscientes unos de otros los egos se encuentran en una comunidad intencional. Esto se sigue de que, como vimos en el primer capítulo, sólo es posible constituir a otro yo si se asume que éste tiene ante sí un mundo que es el mismo que el mío y el cual se manifiesta, por consiguiente, en su vivir y en el mío. Constituir pasivamente otro yo implica entonces, y esto por necesidad esencial, constituir un mundo común que no es sólo *para mí* sino *para mí y para el otro*, y eventualmente *para cualquiera*, un mundo común que por consiguiente no se verifica solamente en el modo en que se me aparece a mí, sino también en el modo en que se le aparece a los otros yoes. En este contexto Husserl habla de la necesidad de profundizar en las investigaciones sobre el tema de la normalidad y la anormalidad en el ámbito de la verificación intersubjetiva<sup>122</sup>, así como del auténtico sentido del concepto de comunidad como comunidad intencional<sup>123</sup>. Así pues, al vivir en un mundo espaciotemporalmente *objetivo*, que tiene el sentido de ser relativamente independiente de su vivir, la vida intencional del yo se refiere a la vida intencional de otros yoes y está en comunidad intencional con ellos. Dicho en otras palabras, mentar el mundo objetivo implica mentar la vida de otros yoes y estar cen comunidad intencional con ellos<sup>124</sup>. En varios pasajes de *Meditaciones cartesianas* y en los textos 9 y 10 de Hua XIV, Husserl extiende este tipo de comunidad a la vida animal. Esto no parece problemático si se toma en cuenta que en la vida cotidiana solemos asumir que la mayor parte de los animales

---

<sup>122</sup> “Tiene existencia [el mundo objetivo] en virtud de la verificación unánime de la constitución aperceptiva lograda una vez; verificación que se realiza mediante el progreso de la vida experimentadora en unanimidad consecuente —que, eventualmente, se restablece una y otra vez ‘al través de correcciones’—. La unanimidad se conserva también gracias a una transformación de las apercepciones, al distinguir entre normalidad y anomalías (en tanto que modificaciones intencionales de aquélla), o bien al constituir nuevas unidades en el cambio de estas anomalías.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 191.)

<sup>123</sup> “Un ser está con otro ser en comunidad intencional. Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad; precisamente, de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y de cosas).” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.195.)

<sup>124</sup> “Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una ‘armonía’ de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares. La idea no es la de una substrucción metafísica de la armonía de las mónadas, en la medida misma en que las propias mónadas no son invenciones ni hipótesis metafísicas. Antes bien, es cosa que pertenece a la exposición misma del acervo intencional que se halla en el hecho del mundo empírico existente para nosotros.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 170.)

son conscientes de otros miembros de sus especies e inclusive de miembros de otras especies, como por ejemplo de nosotros mismos. Como quiera que sea, si tomamos en cuenta la tesis de que los otros yoes aparecen en primera instancia como unidades de presentación y apresetación que comparten la estructura del gesto, tesis que defendimos en el primer capítulo, entonces este ámbito de la comunidad intencional pasiva no tendría como correlato un mundo intersubjetivo meramente formal, es decir, un mundo con una estructura espacial y temporal intersubjetiva, sino un mundo constituido como intersubjetivo con determinaciones volitivas, valorativas y perceptivas motivadas por la conciencia pasiva de lo que el cuerpo animado de los otros expresa sobre lo que hacen, perciben y valoran; es decir, constituido como un mundo en el que otros sujetos quieren, hacen o perciben esto o aquello, mundo que tiene como correlato un yo que tiene ante sí estas vivencias de los otros y que vive y constituye este mundo motivado por ellas. Al principio del texto 9 de Hua XIV, Husserl describe algunas relaciones personales empáticas posibles meramente instintivas —es decir, que no requieren de actos sociales— y habla de un dejarse influenciar en la forma de la imitación, de un instintivo querer ayudar a los otros, de una preocupación instintiva (maternal o paterna) por los otros que en su ejecución es una congratulación por su propio bien, de un instintivo compadecerse con su dolor, etc<sup>125</sup>.

La comunidad social se funda sobre esta comunidad básica gracias a los actos sociales o comunicativos. Según se desprende de la lectura del texto 9 de Hua XIV, del §58 de *Meditaciones cartesianas* y del §51 de *Ideas II*, Husserl pensaba que estos actos sociales fundadores de las comunidades propiamente dichas son aquellos en que los yoes se dirigen directamente unos a otros, sobre la base de la conciencia empática, con el propósito de hacer patente ante sus contrapartes sus intenciones y de determinarlos con ello actuar de cierta manera, a saber, en primera instancia aprehendiendo estas intenciones<sup>126</sup> y

---

<sup>125</sup> “Yo puedo dejarme influenciar por los otros en la forma de la *imitación*. Puedo, *instintivamente*, querer ayudarles. Hay un instintivo ‘amor materno’, un ‘amor paterna’, una preocupación instintiva por el otro que en su ejecución es, al mismo tiempo, una congratulación por su propio bien; y también se da naturalmente, de forma inmediata, un instintivo compadecerse con su dolor.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, traducción y comentarios de César Moreno Márquez, en *Thémata: Revista de filosofía*, número 4, 1987, p. 134. He modificado la versión original en que no escribo con mayúsculas reverenciales las expresiones “otro”, “yo” y “tú” que traducen respectivamente “Anderer”, “Ich” y “Du”).

<sup>126</sup> “[...] Hago algo esperando que el otro, al observar que tengo tal intención, haga tal cosa. ¿Significo esto que ya me dirijo a él? Sí, si ante todo tengo la intención de una *comunicación*. Hago saber algo al otro. Si mi mujer pone una manzana sobre mi sombrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención. Valga también el ejemplo de los gitanos que colocan ramas en una encrucijada para

ulteriormente también ejecutando otras acciones fundadas en esta aprehensión<sup>127</sup>. Es decir, se trata de actos en los que yo aspiro a que el otro capte mi intención y ulteriormente a que la captación de esta intención lo determine a hacer algo. Como se ve, de estos actos resultan comunidades intencionales de naturaleza distinta a la de las que se constituyen con la mera conciencia pasiva empática de los otros: al mundo en tanto que constituido en actividad, y más precisamente en actividad intersubjetiva, lo denomina Husserl mundo “espiritual”<sup>128</sup>.

Un aspecto importante de los actos comunicativos es que en ellos hay entre quienes se comunican una voluntad comunitaria: ya sea por voluntad propia o por coerción, quien aprehende la intención originalmente ajena hace suya la voluntad de la persona que se dirige a ella, voluntad que con tal apropiación pasa a ser comunitaria. Esto lo vio Husserl en los primeros párrafos del texto 9 de Hua XIV, aunque creo que no le dio suficiente importancia en virtud de que volvió su atención hacia los actos comunicativos —fundados en otros actos comunicativas— que al apoyarse en la aprehensión de las intenciones aspiran a determinar la voluntad, esto es, porque volvió su atención hacia los actos de determinación volitiva que se fundan en actos meramente comunicativos y que tienen como correlato a las personas de nivel superior (de las que nos ocuparemos al final de este

---

que sus compañeros conozcan el camino que han seguido. Todo ello ha de ser considerado como comunicaciones.

Comunicaciones inmediatas, o mejor aún, *contacto* que produce una *conexión originaria entre yo y tú*, la empatía originariamente experiencial: ambos, yo y tú, tenemos la originaria vivencia del estar-uno-frente-a-otro: ‘digo’ algo al otro, ‘me expreso’, ejecuto un movimiento expresivo o una declaración sonora, realizo un obrar exteriormente observable o visible; todo ello es adecuado para despertar en el otro la conciencia de que tengo la intención de notificarle algo.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 136.)

<sup>127</sup> “Hasta ahora tuvimos que habérsela con la desnuda comunicación de hechos; aquí se presenta una cierta comunidad de voluntades y un cierto acuerdo. Pero todavía hay otro *acuerdo práctico en sentido estricto, una comunidad práctica de voluntades*, de tal modo que, en el estado del contacto, el tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción (una acción exterior, p.ej) en el circunmundo físico o espiritual.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 137.)

<sup>128</sup> “Se constituye a la vez la idea del mundo como mundo del espíritu en la forma de la suma total de los sujetos sociales de nivel inferior o superior (e incluimos aquí a la persona singular como caso límite cero de la subjetividad social) que están unos con otros en comunicación actual, o en parte actual y en parte potencial, a una con la inherente suma total de las *objetividades* sociales. Para cada sujeto que de esta manera es miembro de un conglomerado social total, se constituye uno y el mismo mundo de espíritus, aunque aprehendido y puesto desde el ‘punto de vista’ de este sujeto con un sentido aprehensivo correspondiente (es decir, cambiante de sujeto a sujeto): una multitud enlazada de sujetos, de espíritus singulares y comunidades espirituales, referidos a un mundo de *cosas*, un mundo de ‘*objetos*’, esto es, una realidad que no es espíritu, sino realidad para el espíritu, y que, por otro lado, sin embargo, en cuanto realidad para el espíritu, está siempre también espiritualizada, es espiritualmente significativa, portadora en sí de sentido espiritual y siempre dispuesta a recibir nuevos sentidos espirituales.” (Husserl, *Ideas II*, p. 242.)

capítulo). Antes de avanzar en el esclarecimiento de las implicaciones de este descubrimiento, conviene, sin embargo, decir algunas palabras sobre la teoría de la voluntad del fundador de la fenomenología trascendental. Para Husserl, el rendimiento de los actos de la voluntad consiste en hacer real algo posible. De esta manera, los actos de la voluntad apuntan siempre hacia el futuro, a lo que puede llegar a ser real, pero no se refieren a cosas que habrán de realizarse en el futuro, sino que ellos mismos se viven como la realización en el presente de cosas que terminarán de hacerse realidad en el futuro<sup>129</sup>. Por ello puede decirse que en el acto de voluntad las fases presentes se estiran hacia las futuras de tal manera que en la toma de posición voluntaria presente están anticipadas todas las futuras y que la actualización de estas tomas de posición futuras es el cumplimiento del sentido pleno de su *fiat*<sup>130</sup>. Lo que me importa aquí subrayar es que esta forma de entender la voluntad difiere de manera muy importante de la forma en que se entiende el querer y el aspirar en la vida cotidiana, y es indispensable tomar en cuenta esta diferencia para entender correctamente la exposición que habremos de hacer a continuación. A este respecto quizá sirva la distinción a la que apela Hart entre acciones que tienden a un fin y acciones que tienden a una meta. Estas últimas no son efectuadas necesariamente en virtud de algo que esté más allá de ellas mismas: “Podemos luego distinguir acciones en términos de intencionar un fin (*Zweck*) y de intencionar una meta (*Ziel*). La última es la expresión general de Husserl para lo que es objeto de volición en cualquier *fiat*. Husserl especifica que los fines están siempre correlacionados con medios y que los medios son por mor de fines. Sin embargo, la expresión ‘donde hay un querer hay una manera’ (*‘where there’s a will there’s a way’*) no tiene que referirse a medios. La ‘manera’ es el correlato general de una meta. Pero las maneras no tienen que ser medios en el sentido estricto de ser simplemente por mor de algo que esté más allá de ellos mismos.”<sup>131</sup> Así pues, cuando hable

---

<sup>129</sup> Véase Hart, *Ibidem*, pp. 85-102.

<sup>130</sup> James Hart escribe lo siguiente parafraseando lo que dice Husserl en las páginas 108 y 109 de Hua XXVIII: “Lo que acontece no es un acto de volición de futuros actos de volición. Más bien el sentido del acto de volición presente es que se estira desde el presente hacia las fases futuras de tal modo que en el poner presente están anticipadas todas las posiciones futuras y su actualización es el cumplir el sentido total del *fiat*.” (Hart, *Ibidem*, p. 99. La traducción es mía.)

<sup>131</sup> Hart, *Ibidem*, p. 101. La traducción es mía. A continuación el texto original: “We can further distinguish actions in terms of intending of an end (*Zweck*) and the intending of a goal (*Ziel*). The latter is Husserl’s general expression for what is willed in every *fiat*. Husserl specifies that ends are always correlated with means and means for the sake of ends. “Where there’s a will there’s a way” need not however refer to means. The “way” is the general correlate of a goal. But ways need not be means in the narrow sense of being simply for the sake of something beyond themselves. Husserl notes that ways are “means” inasmuch as e.g. a

de actos volitivos, o de aspirar o querer en sentido técnico, estaré refiriéndome a actos en los que se tiende a una realización que ya está cumpliéndose en estos mismos actos, es decir, a un aspirar que ya está poniendo manos a la obra y realizando aquello a lo que aspira. Según esta manera de entender las cosas la meta de la voluntad es el cumplimiento total del acto que realiza parcialmente algo en el presente y que se estira hacia el futuro, o la actualidad de los horizontes de realización futura en actos futuros abiertos por el acto presente.

Atribuir la fundación de la comunidad propiamente dicha a los actos sociales —los cuales por desgracia Husserl apenas menciona de manera muy escueta en las *Meditaciones cartesianas*, y hasta donde sé sólo los desarrolla en escritos inéditos— parece perfectamente compatible con lo que habíamos expuesto en el capítulo anterior sobre la necesidad de atender a la constitución activa de los otros y a sus rendimientos intencionales para dar cuenta de lo profundamente ajeno y del posible enriquecimiento vital de una comunicación activa. Pero la reflexión fenomenológica sobre estos actos en el texto 9 de Hua XIV no se limita a corroborar lo que ya hemos expuesto sobre ellos, sino que destaca en el centro de este fenómeno un elemento volitivo que arroja mucha luz sobre el carácter de las comunidades sociales que se fundan en estos actos y sobre la personalidad objetiva de sus miembros. Las descripciones que encontramos ahí no sólo ilustran en qué sentido el mundo común es correlato de un obrar o de un realizar comunitario implicado ya en la intención comunicativa, sino que Husserl va más lejos al afirmar que la persona se objetiva a través de estos actos sociales, y que lo hace a partir de determinaciones prácticas: se objetiva como quien hace esto o aquello. De acuerdo con ello tendríamos que decir que la objetivación del yo que tiene lugar con la constitución pasiva empática de los otros no es aún la de un *yo con identidad personal*, sino apenas la de un yo que es polo de posible acción y afectación<sup>132</sup>. Lo que dice Husserl respecto de esta objetivación práctica del yo en

---

composite action has a totality of voluntary material which is the mediating stuff for the unity of the coming-to-be of the composite action. Each goal's achievement serves as a mediation for the next and for the entire action. But Husserl is not prepared to say, e.g., that in my completing a paragraph or in visiting a friend, I will the paragraph or the visit with the friend *for the sake* of a larger whole —though they clearly are mediating ingredients to larger wholes.” (Hart, *Ibidem*, p.101.)

<sup>132</sup> “El polo de las afecciones y acciones necesariamente presente en el sujeto solipsísticamente fingido, el sujeto de motivación que atraviesa la corriente de vivencias y es, como tal, el sujeto permanente de un aspirar en múltiples modalidades, se convierte en un *yo*, y con ello en un *sujeto personal*, gana una ‘*autoconciencia*’

las relaciones sociales en el brevísimo párrafo 4 del texto en cuestión es muy interesante, pero también muy escueto. Allí encontramos la afirmación de que en el acto social cada quien es consciente objetivamente de sí mismo como aspirante, pero no meramente en la forma de una predación, sino en la forma de una dación propiamente dicha, sólo que no teórica, sino práctica<sup>133</sup>. Como lo entiendo, esto querría decir que en el actuar social —esto es, en el vivir volcado hacia los otros con la intención práctica de determinarlos a que aprehendan mis intenciones— soy temáticamente consciente de mí mismo como de un ser con ciertas determinaciones objetivas, y soy consciente de estas determinaciones objetivas en el modo del hacer: según ello, al vivir en la tendencia o aspiración a determinar al otro para que comprenda mi intención soy necesariamente consciente de mí mismo como de alguien que aspira a determinar al otro para que aprehenda mi intención y/o ulteriormente haga alguna otra cosa en virtud de esta aprehensión: si le digo a un desconocido que encuentro por la calle que estoy perdido, y con ello tengo la intención de determinarlo a que capte mi problema y a que ulteriormente haga algo al respecto, como indicarme la forma de llegar a donde quiero ir, entonces mientras le digo esto soy prácticamente consciente de mí mismo como de alguien que está perdido y que aspira a ser comprendido de esta manera y ulteriormente a ubicarse.

El concepto de identidad personal que se vislumbra aquí apunta ya a la concepción de la persona como funcionario que Husserl desarrolla en los escritos compilados bajo el título de *Renovación del hombre y de la cultura*<sup>134</sup>. Más adelante destacaremos algunos aspectos de la vida en sociedad que este concepto permite alumbrar en el ámbito de la ética. Por lo pronto quisiera destacar que es perfectamente compatible con el concepto de persona como yo habitual, con tal que se tome en cuenta que la constitución de la identidad personal objetiva es una constitución de orden superior,

---

*personal*, en la relación yo-tú, en la comunidad de aspiraciones y voluntades que la comunicación hace posible”. (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.138.)

<sup>133</sup> “En esta comunidad no sólo aspira cada uno, sino que cada uno es también objetivamente para sí mismo como aspirante, no sólo es como lo predado a sí mismo, sino como lo objetivamente dado a sí. Naturalmente, no objetivamente como tema teórico, como tema de una aprehensión cognoscitiva y de una intención dirigida hacia próximas aprehensiones teóricas o hacia el conocimiento teórico (reflexión atenta, observación o percepción que busca y adquiere conocimiento), sino objetivamente *de forma práctica*, justamente en relación a un tema práctico.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.139)

<sup>134</sup> Véase Husserl; *Renovación del hombre y de la cultura*.

fundada sobre una vida habitual no objetivada<sup>135</sup>. Es posible que muchas de la habitualidades, y con ellas gran parte de la identidad personal, no sean nunca comunicadas, e incluso que no sean enteramente comunicables en su última especificidad. Con esto se hecha de ver que la imposibilidad fáctica o esencial de comunicar un acto es la imposibilidad de constituir *objetivamente* nuestra personalidad. Volveremos sobre esto más adelante, pero por lo pronto es necesario indicar que esto tiene implicaciones muy interesantes cuando se trata de dar cuenta de quiénes somos en tanto que personas que están inmersas en la tradición y que tienen habitualidades intersubjetivas, pues se anticipa que el papel de las narraciones y los mitos es muy importante. Como quiera que sea, hay una brecha entre la personalidad y su objetivación. Las habitualidades son lo que permanece de los actos del yo<sup>136</sup>, y la persona en tanto que yo habitual es el yo que persiste con sus habitualidades: si la persona es quien es por la persistencia habitual de los que fueron sus actos, entonces se hace pública — es decir, se constituye como una persona *objetiva*— al hacer públicos sus actos (mediante los actos sociales o comunicativos que acabamos de describir). Así como con cada constitución objetiva se constituye paralelamente por el lado del sujeto una habitualidad que es una determinación del yo constituyente, así también esta habitualidad se constituye como determinación objetiva o pública del yo a quien pertenece cuando el acto en el que se origina es aparente para los demás<sup>137</sup>. Este concepto de identidad personal objetiva a partir de lo que uno hace o realiza públicamente es para mí particularmente atractivo no sólo porque hace posible plantear teorías éticas muy interesantes cuando se toma en cuenta la determinación de la personalidad de un yo por su pertenencia a una comunidad, sino porque es altamente compatible con un concepto vago de identidad personal que solemos presuponer en la vida cotidiana cuando damos cuenta de quiénes somos diciendo a qué nos dedicamos, y también porque es esclarecedor respecto de la inclinación que solemos sentir a identificarnos con personajes narrativos cuyas personalidades en películas, relatos orales, cuentos o novelas se ponen de manifiesto

---

<sup>135</sup> Vida habitual que antes de ser *objetivable*, esto es, comunicable, quizá no sea aún constituida como determinante de la identidad yo, pero que sin duda está ya actuando en la manera en que éste se dirige a su mundo circundante.

<sup>136</sup> Aquí hay que recordar que en el Capítulo 1 vimos que esta permanencia tiene lugar en la intermitencia de la actividad y la pasividad.

<sup>137</sup> Aunque, como veremos más adelante, este acto puede ser aparente como un acto de una persona de nivel superior, con lo cual el yo que lo lleva a cabo se objetiva como miembro de dicha personalidad o de dicho equipo.

conforme transcurre ante el espectador una trama de acciones<sup>138</sup>. Como quiera que sea, al menos en principio parece que esta inclinación y también la que se refiere a ordenar todas las acciones y padecimientos de nuestras vidas en una trama coherente podrían ser pensadas gracias a este concepto como tendencias a realizar un óptimo que funge como referente normal: en este caso se trataría del óptimo relativo a la objetivación de la identidad personal, y como óptimo sería una vida objetiva conformada por acciones particulares perfectamente concordantes.

Por otro lado quisiera también subrayar que la forma en que Husserl esclarece la estructura de los actos comunicativos o sociales pone de manifiesto que es imposible profundizar en lo ajeno si no hay en los otros una aspiración a entrar en contacto con nosotros al determinarnos a aprehender sus intenciones. Conforme a ello podemos decir que la aprehensión de lo ajeno no depende enteramente de la persona que pretende profundizar en ello, pues esta profundización —que describimos en el capítulo anterior— supone una intención comunicativa en el otro, esto es, una intención en el otro de determinarnos a aprehender sus intenciones. Por ello me parece que la descripción del acto comunicativo en estos términos es también la descripción positiva de la resistencia del otro a ser aprehendido conforme a nuestra tipología familiar: el otro ajeno se resiste a ser aprehendido conforme a nuestra tipología familiar porque al dirigirse a nosotros en actos comunicativos o sociales aspira a determinarnos a aprehender sus intenciones, que no nos son enteramente familiares (es decir, que no son completamente concordantes con nuestro sistema tipológico familiar).

Volviendo al tema de la relación entre las comunidades y los actos sociales, podemos decir que la comunidad intencional que se funda en los actos sociales —la comunidad social—se distingue del conglomerado personal de mera motivación pasiva en que implica el cumplimiento de la voluntad práctica de determinar la actividad de aquel o aquellos con quienes se quiere entrar en contacto, y que esta comunidad social es por tanto una comunidad intencional con un hacer comunitario. Este hacer comunitario no quiere

---

<sup>138</sup> Que esta inclinación puede ser abordada filosóficamente lo demuestra el examen del caso de la tragedia por parte de Aristóteles en su *Poética* y la conexión que guarda con la *Ética Nicomáquea*, que puede ser entendida como una respuesta ante la posibilidad de que nuestra vida devenga una tragedia y de que de nuestros actos se sigan las consecuencias menos esperadas. (Véase Zagal, Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*.)

decir, claro está, que el otro y yo hagamos lo mismo, sino que al comunicarnos cada quien hace la parte que le corresponde para cumplir con esa meta de la voluntad que es el acto comunicativo mismo. Esta voluntad común y este hacer comunitario al que tiende el acto comunicativo puede limitarse a la aprehensión de una intención, o puede referirse también a un hacer ulterior que se realiza gracias a la aprehensión intersubjetiva de la intención. Yo puedo aspirar a que alguien aprehenda la intención que le comunico, pero puedo también aspirar a que la aprehensión de esta intención lo motive para que haga algo, como ayudarme. Lo que me importa aquí destacar es que de estas dos aspiraciones se siguen para Husserl dos formas distintas de comunidades intencionales y por lo tanto de nexos comunitarios de personas con distintos niveles de cohesión: una comunidad comunicativa fundada gracias a una voluntad comunitaria de comunicarse por parte de sus miembros, y una comunidad social que tiene una voluntad ulterior fundada en el cumplimiento de actos comunicativos. Estas dos formas de comunidad social se encuentran en una relación de fundamentación, así que las comunidades sociales de nivel superior pueden fundarse en comunidades sociales de comunicación directa o indirecta, o en varias comunidades de uno u otro tipo, y su carácter dependerá en gran medida de la comunidad o las comunidades que subyacen en ellas.

Podemos decir, de manera resumida, que toda comunidad en sentido fenomenológico es una comunidad intencional. Esto significa que la vida de quien está en comunidad con los demás implica la referencia a estas vidas de los otros. Ya la comunidad que resulta de la mera empatía es una comunidad intencional, pero en esta comunidad pasiva cada quien mienta la vida del otro de una manera pasiva y en una síntesis analogizante con la suya. En contraste con ella, la comunidad social se constituye porque las personas mientan la vida de los otros en mayor o menor medida tal y como estos otros las determinan a mentarlas, pero esto sólo es posible sobre la base de una previa constitución pasiva de los otros y con ella de una comunidad intencional que aún no es la social.

### **III. La comunidad social directa o indirectamente comunicativa como espíritu multicéfalo**

A diferencia del nexo de motivación personal que surge con el mero ser conscientes unos de otros, con los actos sociales las personas entran en una comunidad en la que son conscientes de que constituyen tipos de objetos en común. Esta comunidad es la que Husserl denomina comunicativa y tiene en cada caso como acto común la aprehensión o las aprehensiones de intenciones expresadas por las personas que llevan a cabo estos actos sociales; su correlato es el mundo comunicativo, que es el mundo tal y como es aprehendido por las personas en comunicación<sup>139</sup>. Ahora bien, este tipo de comunidad puede también constituirse a través de actos sociales indirectos en los que una persona determina a otra o a un grupo indeterminado de personas sin que quien comprende la comunicación tenga que conocer a quien se dirige a él y sin que quien lleva a cabo el acto social tenga que conocer a la persona a la que se dirige. Tendremos ocasión de profundizar en ello más adelante, pero por lo pronto hay que decir que las comunidades históricas son posibles gracias a este tipo de comunicaciones indirectas en que los miembros presentes son determinados a aprehender las intenciones de sus antepasados y aspiran a determinar las aprehensiones de los miembros futuros.

Es importante señalar que la comunidad comunicativa no es una comunidad lingüística, por más que la segunda sea una especie de consecuencia de la primera. Puede haber comunidades comunicativas que no compartan una misma lengua, como es patente que ocurre en la comunidad filosófica o en general en las comunidades científicas. Los filósofos que no hablan la misma lengua se comunican entre ellos gracias a traducciones. Las comunidades sociales o comunicativas son tales porque en ellas los miembros obran comunitariamente de acuerdo con una voluntad común muy básica: la meta de esta voluntad común es la comunicación —o, quizá podríamos decir también, la publicación— de las intenciones que las personas de las que parten los actos sociales quieren hacer públicas. No está de más subrayar que el hacer comunitario correlativo a las comunidades sociales es la aprehensión común o, decimos mejor, la intelección común, de vivencias

---

<sup>139</sup> “Al mundo circundante que se constituye en el experimentar a otros, en el recíproco entendimiento y en la intracomprensión, lo designamos como comunicativo.” (Husserl, *Ideas II*, p. 239.)

típicas, pues con ello se echa de ver que con este hacer comunitario se constituye necesariamente para quienes están en comunicación una tipología familiar común y un mundo doméstico correlativo<sup>140</sup>. Está claro que la comunicación entre dos miembros de una comunidad puede mantenerse, como ocurre con frecuencia, en el terreno de la mera información que no implica un comercio de *tipos* de vivencias y de objetos, pero quien aspira a determinar a otro para que entienda el tipo de vivencia que él tiene y que al otro le resulta en primera instancia ajena, aspira a que este tipo le sea familiar también al otro.

La comunidad comunicativa se constituye como un nosotros intersubjetivo respecto del cual sus miembros se reconocen como formando parte de él, aunque se trata de una subjetividad fundada en las subjetividades individuales de sus miembros<sup>141</sup>. Este nosotros intersubjetivo no es aún el de la persona de nivel superior, que Husserl considera una subjetividad análoga en sentido más estricto a la de la persona individual. Se trata, por el contrario, de una multiplicidad de personas que comparten vivencias y que en ese sentido tienen una personalidad parcialmente compartida, pero que no siguen realizando nada en común una vez que han cumplido los actos comunicativos: se trata de una subjetividad multicéfala<sup>142</sup>. Como quiera que sea, una de las condiciones necesarias para que los miembros de una comunidad sean capaces de aprehenderse como perteneciendo a un nosotros, es decir, a una personalidad intersubjetiva, es que lo hagan ante el contraste que implica el ser conscientes de una comunidad ajena, de un nosotros ajeno<sup>143</sup>. Que esta personalidad intersubjetiva, aún bastante escurridiza, sólo se muestre en el contraste con otras comunidades tiene que ver, en mi opinión, con que la voluntad comunitaria que la

---

<sup>140</sup> Por otra parte, al ser públicas estas intenciones son, según lo que hemos visto, tipos de vivencias que se refieren a tipos de objetos, y tienen por lo tanto un carácter necesariamente ideal y general. Esto no quiere decir que al intencionar la vivencia del otro yo ésta tenga para mí el sentido de una vivencia general e ideal, sino que la miento con una individualidad que cae bajo un tipo general de vivencia. (Cf. el capítulo anterior.)

<sup>141</sup> “Naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental. Ni que decir tiene que está constituida, como existente para mí, puramente en mí, en el *ego* que medita; puramente a partir de fuentes de mi intencionalidad. Pero lo está como tal, que en toda intencionalidad constituida (en la modificación “de otros”) está constituida como la misma, sólo que en otro modo fenomenológico subjetivo —y en tanto que llevando en sí necesariamente el mismo mundo objetivo—.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.197.)

<sup>142</sup> “La subjetividad de la comunidad es una subjetividad multicéfala, forma del *ego-alteri*. Cada *ego* mancomunado no tiene sólo su conciencia, sino la suya en tanto que mirando sumergida en los otros [*hineinschauendes*] y en tanto que se vincula con los otros en un nexo de conciencia universal con subjetividad multicéfala, pero por cierto que perdiéndose en lo indeterminado.” (Hua XIV, apéndice XXVII, p. 218.)

<sup>143</sup> Cf. Steinbock, *Ibidem*, del capítulo 11 al 14, pp.173-256.

constituye y la unifica sólo se hace patente en el contraste con otras voluntades comunes igual de básicas<sup>144</sup>. Además, para que estén en comunidad quienes se comunican es necesario que se acabe de cumplir la voluntad común inherente a los actos comunicativos, de manera que el hacer comunitario termina una vez que los sujetos singulares han entrado en comunidad y sólo persiste como habitualidad. Cuando hablamos de “nosotros” en este sentido amplísimo nos referimos a quienes constituimos en común el mundo de esta determinada manera y conforme a estos tipos, y esta forma de constituir el mundo que es lo que determina nuestra identidad colectiva sólo se hace patente frente a otros modos posibles de constituirlo que son correlativos a otras personas que ven el mundo conforme a otros tipos. Dicho de otra manera, formamos una unidad subjetiva de múltiples cabezas sólo en la medida en que nos constituimos frente a otras unidades intersubjetivas que constituyen habitualmente el mundo de maneras diferentes. Lo decisivo para la constitución de una intersubjetividad unitaria no es, sin embargo, el que pueda aparecer en el contraste con otras intersubjetividades unitarias, sino el hecho esencial de que las personas que la conforman se encuentren en comunidad de vida gracias a que persisten habitualmente en una voluntad común: persisten en la voluntad inherente al acto de hacer pública una o varias intenciones, persisten en la comprensión de los tipos de vivencias que se hacen públicas en los actos comunicativos, y eventualmente en la comprensión de un sistema tipológico que se modifica y crece en la medida en que tienen lugar más actos comunicativos<sup>145</sup>.

Así pues, en tanto que miembros de comunidades comunicativas nos reconocemos como aquellos que comparten intenciones o sentidos, que comparten la conciencia de que es posible constituir los objetos del mundo con ciertos sentidos que llegan a sernos familiares en los actos comunicativos. Con ello se echa de ver que las comunidades comunicativas tienden a constituir un mundo doméstico común para todas las personas en comunicación, es decir, un mundo que se configura a partir de tipos que les son familiares a todos en virtud de la comunicación. Esta familiaridad tipológica no implica, sin

---

<sup>144</sup> Este tipo de voluntad común es el más básico porque todos los demás tipos se fundan necesariamente en él. Cualquier otro hacer comunitario supone la comprensión activa de la vida ajena y de la voluntad ajena mediante actos comunicativos.

<sup>145</sup> A este respecto se puede decir que una comunidad comunicativa tiene como correlato un mundo doméstico en el sentido en el que Steinbock entiende este concepto en *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*.

embargo, que las personas en comunicación constituyan de la misma forma las cosas y los estados de cosas que pueden caer bajo esos tipos, es decir, no implica que compartan juicios, valoraciones y voliciones sobre las cosas que encuentran en este mundo conforme a tipos comunes. Yo puedo compartir con otras personas de mi mundo doméstico la conciencia de un tipo y comprender, por ejemplo, lo que una persona quiere decir cuando dice de otra que es un “naco”, pero puedo diferir en el juicio de si esta persona es o no “naco”, o incluso puedo juzgar que dicho tipo, que me es familiar, no es pertinente para constituir o describir a ninguna persona porque implica valoraciones, juicios y voliciones que no comparto: no comparto la valoración y el juicio correspondiente de que una persona valga menos que quien la constituye por su modo de vestir o de hablar, ni la voluntad de excluirla por ello de la comunidad. Un importante problema que habría que considerar con mayor detenimiento en otros lugares es el de hasta qué punto somos ciegos para todo lo que no nos sea familiar, es decir, para todo lo que no se constituye conforme a la tipología de las comunidades comunicativas a las que pertenecemos, y hasta qué punto es necesaria la conciencia de tipos ajenos para ser críticos con los familiares. Si concedemos que cada quien pertenece a muchas comunidades comunicativas con muchos mundos domésticos correlativos, y que hay una gradualidad entre lo familiar y lo ajeno, de tal manera que no hay nada ajeno que no nos sea al mismo tiempo familiar en algún respecto, entonces podemos decir que lo que tenemos como individuos es una multiplicidad de tipologías más o menos familiares y en ese sentido funcionando en mayor o en menor medida como normas en constante pugna. Así como el tipo, según lo que vimos en el capítulo anterior, se constituye genéticamente a partir de la sedimentación de un óptimo, me parece que lo familiar se constituiría a partir de óptimos<sup>146</sup> hechos públicos en actos comunicativos. De acuerdo con ello, la comprensión de un tipo no es por sí misma su instauración como referente normal, aunque ciertamente los tipos que nos son más comprensibles son también los más óptimos en términos de que configuran la experiencia con mayor concordancia y riqueza, y por tanto los que tienen más fuerza para imponerse como referentes normales. Si juzgo que el tipo “persona naca” es inapropiado, ello tiene que deberse a que la experiencia en que constituyo a otra persona con este tipo no es concordante con otras experiencias ni

---

<sup>146</sup> Aquí habría que decir que estos óptimos son tales para el individuo que los hace públicos, pero que para quien los comprende no son sino presuntos óptimos.

proporciona una determinación más rica de dicha persona que la que proporcionan otros tipos que también me son familiares y que funcionan como referentes normales. Así, por ejemplo, no es compatible con el tipo “ser humano”, que es un tipo de persona que tiene una dignidad independiente de su estrato social, y no concuerda con las experiencias que a su vez suponen este tipo, como la convicción en que hay derechos humanos y que una sociedad ideal debe de reconocerlos<sup>147</sup>.

De lo anterior se desprende que los límites de estas comunidades comunicativas están en lo que les resulta familiar o ajeno a las personas que forman parte de ellas en virtud de la comunicación que sostienen con otras personas, pues se constituyen como comunidades gracias a la instauración de esta familiaridad para quienes pasan a ser sus miembros. También se sigue de ello que cada mónada constituye en sí una comunidad total comunicativa con todas las demás mónadas con las que mantiene una comunicación directa e indirecta, y que esta comunidad total comunicativa está orientada a partir de los tipos de vivencias que le son más familiares<sup>148</sup>. Describir la estructura general de esta comunidad total que tiene su principio de unidad en cada persona es el primer paso para describir la estructura general de las comunidades que tienen su principio de unidad en una voluntad común fundada y atribuible ella misma a la comunidad. (Es decir, a sus miembros, pero en tanto que ya integrantes de una comunidad.) Dejaremos el problema de las comunidades de nivel superior para más adelante, pero por ahora es necesario insistir en que también respecto de las comunidades meramente comunicativas es posible, o eso me parece, captarlas en virtud de la voluntad común que las conforma. Esta voluntad es la de aprehender públicamente ciertas intenciones o tipos de vivencias y de objetos, y sólo se destaca como principio de unidad frente a otras voluntades de aprehender públicamente intenciones. Hay que tomar en cuenta lo que ya mencionamos más atrás respecto de que la meta de esta voluntad ya ha sido cumplida, pero que persiste como habitualidad. Lo

---

<sup>147</sup> Formulo aquí este problema a partir de los análisis que Anthony Steinbock lleva a cabo en *Home and Beyond*, y en particular sigo sus tesis de que la posibilidad de la crítica se funda en la experiencia de lo ajeno, y que la posibilidad de responder a lo ajeno se funda en la experiencia de lo familiar o doméstico. Sin embargo, las diferencias que tengo con él respecto de su manera de concebir la constitución de lo familiar y lo ajeno, que expuse en el capítulo anterior, me obligan a pensar que es necesario volver a pensar estos problemas tomando en cuenta la gradualidad y la superposición de lo familiar y lo ajeno. (Véase Steinbock, *Ibidem*.)

<sup>148</sup> Cabe aquí mencionar que esto es concordante con lo que Husserl afirma en el §58 de *Meditaciones cartesianas* a propósito de que los mundos espirituales o culturales están necesariamente orientados desde lo familiar hacia lo ajeno. (Véase Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §58.)

específico de cada comunidad comunicativa no es el hecho esencial de que se constituya en virtud de una voluntad común de aprehender públicamente intenciones, sino las intenciones mismas que se constituyen públicamente para sus miembros y que persisten como habitualidades: las habitualidades de estar familiarizados con tipos de vivencias y con tipos de objetos correlativos, de estar familiarizados eventualmente con sistemas tipológicos. Así, por ejemplo, aun cuando me reconozco como parte de una comunidad comunicativa amplísima, global, en un sentido más estrecho me reconozco como integrante de una comunidad comunicativa que tiene su asiento —coexistiendo junto con muchas otras— en el centro de México y que al hablar se vale de cierta tipología que se hace patente frente a la tipología de otras comunidades comunicativas, como la madrileña; también me reconozco como integrante de una comunidad comunicativa, más amplia que la anterior, que al comer se vale de otra tipología y que se hace patente frente a las tipologías gastronómicas de otros países o regiones; como integrante de una comunidad comunicativa latina que suele concebir la realización personal y profesional de una manera distinta que en otras comunidades donde tuvo más arraigo el protestantismo y con él cierta forma de ideología capitalista más radical que la nuestra. Los límites de todas estas comunidades a las que pertenecemos y que captamos de manera mucho más clara cuando nos vemos forzados a vivir fuera de ellas son vagos e imprecisos. Lo que los impone es lo que es familiar y normal en algún respecto: los tipos que en actos comunicativos han sido elevados al dominio de lo público y que pueden funcionar como referentes normales en la medida en que tienden a imponerse como óptimos para los miembros de la comunidad comunicativa que los siguen comunicando. “Nosotros” somos quienes hablamos así, o quienes comemos así, o quienes concebimos la realización personal y profesional así, etc.<sup>149</sup> A diferencia de lo que veremos respecto de las comunidades sociales de nivel superior, donde la comunidad misma tiene una voluntad a partir de la cual las personas que forman parte de ella se constituyen con una identidad personal como funcionarios, aquí las comunidades meramente comunicativas no parecen otorgar a sus miembros una identidad personal aparte de la de ser miembros de dicha comunidad<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Cf. Steinbock, *Ibidem*, p. 232-235.

<sup>150</sup> Se podría querer ver a los miembros de estas comunidades como funcionarios de una determinada concepción del mundo, pero esto es problemático. La identidad como funcionareidad que confieren las comunidades de nivel superior se refiere al miembro en su particularidad, en la forma particular como

Por último hay que tomar en cuenta que las comunidades comunicativas son tales porque cuentan con habitualidades intersubjetivas, y que estas habitualidades no se limitan a una familiaridad con un sistema tipológico común, sino que abarcan también las creencias, valoraciones y voliciones accesibles a sus miembros en virtud de los actos comunicativos. En este sentido las vivencias de cada miembro de la comunidad se encuentran en un nexo de motivación con las vivencias hechas públicas de otros miembros de su comunidad, y cada miembro puede compartir creencias, valoraciones y voliciones, y tener con ello otras habitualidades intersubjetivas aparte de la mera familiaridad con un sistema tipológico. En *Ideas II*, Husserl presta atención a la estructura de esta subjetividad o personalidad multicéfala en tanto que nexo de motivación<sup>151</sup>. Yo he destacado las habitualidades relativas a la familiaridad con un sistema tipológico porque son fundamento de las otras y confieren su unidad a una comunidad comunicativa en tanto que comunicativa, por más que a partir de esta unidad puedan luego destacarse otras unidades relativas a otras habitualidades intersubjetivas que tienen que ver con creencias, valoraciones o voliciones compartidas.

---

contribuye a la realización de la voluntad de la comunidad. Por otro lado hay que insistir en que las comunidades comunicativas no tienen ellas mismas voluntad, por más que se funden en actos de voluntad común, o dicho de manera más precisa, en actos en los que sus miembros cumplieron actos de voluntad común. Una comunidad comunicativa se cohesionan y se destaca frente a otras por los actos de voluntad común de sus miembros, no por una voluntad atribuible a ella misma en el sentido que aún hemos de precisar más adelante.

<sup>151</sup> Véase Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, *Ibidem*, §58 y Marín Ávila, “El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante”, Capítulo 4 “Empatía e intersubjetividad. El lenguaje, la comunicación interpersonal y el mundo espiritual”.

#### IV. La comunidad social comunicativa y la tradición.

Las comunidades comunicativas pueden constituirse a partir de actos de comunicación directa o también a partir de actos de comunicación indirecta, estos últimos necesariamente unilaterales<sup>152</sup>. Con comunicación indirecta me refiero aquí a los actos en los que la persona que aspira a determinar a otra para que aprehenda su intención está ausente e indeterminada para quien aprehende esta intención, o viceversa, en los que la persona que se determina para que aprehenda esta intención permanece indeterminada en la conciencia de quien lleva a cabo el acto comunicativo. Husserl vio que estos actos comunicativos indirectos suponen la unidad de una tradición<sup>153</sup>. En los apéndices que acompañan a los textos del *Espíritu común*, Husserl da a entender que las tradiciones son expresiones históricas de habitualidades intersubjetivas<sup>154</sup>. Supongo que con este concepto amplísimo de tradición Husserl está refiriéndose a costumbres tales como modos de comer, de hablar, de vestir, etc., y a festividades, rituales, relatos, narraciones históricas, textos escritos, escuelas ideológicas o de pensamiento, concepciones religiosas heredadas en oraciones o credos, etc.; en fin, a todas las expresiones objetivas que cabe constituir de habitualidades intersubjetivas, de propiedades permanentes de una comunidad. Como quiera que sea, creo que tomando en cuenta lo expuesto en el capítulo anterior tendríamos que decir que además de ser expresiones de habitualidades intersubjetivas, o quizás justamente por ello, las tradiciones son las instancias donde los miembros de una comunidad comunicativa —y

---

<sup>152</sup> Me refiero aquí a los actos de los que habla Husserl al final del §2 del texto 9 de Hua XIV: “El yo y el tú no se ‘tocan’. Se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: el yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el tú lejano es el receptor futuro. Pero a este estado de cosas corresponde también que el Yo, en tanto así lo quiere, funde con ello una disposición volitiva o una voluntad habitual y permanente y ‘persista’, al menos en general, en ella. Y así es él comprendido. El receptor comprende al emisor como no presente, por ejemplo, pero a la vez como un hombre viviente en el presente que quería proporcionarle entonces tal información y que *aún quiere* que la reciba; así ocurre si no hablan motivos en contra para la modificación de la disposición o de la voluntad. A la vez, notamos aquí que un difunto conocido y un vivo se extienden espiritualmente la mano y que puede llegar desde aquél a éste una comunicación que se comprende como dirigida por quien vivió algún día al que vive ahora y como recibida por éste.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 137.) Creo que es necesario distinguir estos actos comunicativos, que se caracterizan porque una de las partes está ausente, de los actos comunicativos unilaterales. Los actos comunicativos indirectos son necesariamente unilaterales, pero los actos comunicativos unilaterales no son necesariamente indirectos. Tómese en cuenta que un acto comunicativo puede ser directo y unilateral cuando una persona determina a otra para que aprehenda su intención, pero al mismo tiempo se mantiene cerrado a lo que pueda decir la otra persona. En todo caso me parece que habría que decir que el acto comunicativo que aquí denomino indirecto es un tipo especialmente importante de acto comunicativo unilateral.

<sup>153</sup> Véase el §9 del texto 9 de Hua XIV.

<sup>154</sup> Véanse los apéndices XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX de Hua XIV.

eventualmente también los de una comunidad de nivel superior— se apropian generación tras generación de la tipología que es inherente a dicha comunidad: es decir, que las tradiciones son raigambres. Yo seguiré aquí a Steinbock en su descubrimiento de que desde el punto de vista generativo —es decir, de una fenomenología que pregunta por la constitución histórica de lo que es— el origen del sentido es la *raigambre* entendida en su acepción técnica de *Stamm* que expuse en el capítulo anterior<sup>155</sup>. La raigambre es, según lo que dijimos entonces, una instancia donde tiene lugar la apropiación de sentido por parte de los miembros de una comunidad generación tras generación.

El lenguaje es evidentemente un tipo de habitualidad intersubjetiva que hace posible comunicaciones indirectas. Así, por ejemplo, dado que aún no registro a los sinodales de mi examen profesional de maestría, al escribir en este momento me dirijo a un grupo indeterminado de personas que habrán de leer mi tesis en un futuro relativamente próximo. Así también leo lo que escribieron personas que murieron hace mucho tiempo, como Husserl mismo, y capto sus aspiraciones a determinarme a la aprehensión de las intenciones expresadas en sus escritos, y en consecuencia me esfuerzo enormemente por dejarme determinar a esta aprehensión<sup>156</sup>. En *El origen de la geometría*, Husserl sostiene que el lenguaje escrito eleva la comunicación a un nivel superior porque hace posible las comunicaciones a distancia, virtuales<sup>157</sup>. Yo no circunscribiría esta afirmación al lenguaje escrito, sino al documental, pues no veo una diferencia cualitativa a este respecto entre textos escritos y textos conservados por repetición oral, como los cantos de la antigüedad o los conocimientos de muchas de las sociedades americanas prehispánicas.

Tenemos entonces que las habitualidades intersubjetivas se expresan como tradiciones, pero que estas tradiciones funcionan como raigambres que sostienen dichas habitualidades intersubjetivas con el paso de las generaciones, es decir, que funcionan como instancias objetivas donde una forma de constituir el mundo se repite generación tras

---

<sup>155</sup> No es necesario repetir aquí las objeciones que hice a algunas de las tesis de Steinbock en el capítulo anterior, pero sí es indispensable recordar al lector mi convicción de que este origen generativo tiene que ser necesariamente un origen fundado.

<sup>156</sup> En este mismo sentido, Husserl escribe: “Me proyecto empáticamente en Aristóteles, en el Aristóteles pasado. Yo no puedo actuar sobre él, pero sus anteriores pensamientos actúan sobre mí, el pensamiento creado anteriormente por él es el mismo que yo ahora recreo y que actúa motivándome.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.152.)

<sup>157</sup> Véanse las notas 104 y 105.

generación, y en el caso de las expresiones documentales orales y escritas de las lenguas, estas raigambres hacen posible la comunicación indirecta. Según dijimos con anterioridad, las habitualidades fundamentales de una comunidad comunicativa consisten en que sus miembros están familiarizados con un sistema tipológico intersubjetivo propio de esta comunidad: cada acto comunicativo instaura una habitualidad intersubjetiva para quienes toman parte en él, y la comunicación constante instaura sistemas de habitualidades. Las tradiciones de la comunidad son las expresiones de esta familiaridad: relatos, narraciones de su historia, dichos populares, textos escritos, etc.; todas las expresiones de la familiaridad con un sistema tipológico. Sin embargo, parece que la distinción entre tradición y habitualidad intersubjetiva se oscurece en el caso de las lenguas. ¿Cómo se podría separar la habitualidad de dominar una lengua de la tradición que consiste justamente en la expresión o en la objetivación de dicha lengua? Husserl se comunica conmigo gracias a que compartimos una habitualidad intersubjetiva, la familiaridad con el lenguaje escrito, pero esta habitualidad intersubjetiva es indisociable de la objetivación de la lengua misma. La unidad de las habitualidades intersubjetivas y sus expresiones admite además intrincaciones complejas: yo en realidad no domino a la perfección la lengua de Husserl, y menos la taquigrafía que usaba para escribir, pero la comunicación es posible gracias a que la lengua y la taquigrafía están en unidad con la tradición de mi lengua materna a través de las ediciones, de las traducciones y eventualmente de los diccionarios.

En todo caso las habitualidades intersubjetivas que se expresan como tradiciones conforman la personalidad de las comunidades comunicativas. Esta personalidad y el mundo que es correlativo a ella tienen una historia que se esclarece cuando se esclarece la constitución de sus habitualidades dentro del horizonte de la temporalidad objetiva: allí se ve cómo la forma en que los individuos en comunidad intencional constituyen el mundo está motivada por la forma en que lo constituyeron sus antecesores generativos, y cómo esta forma de constituir el mundo tiene además una estructura teleológica que determina, aunque de manera abierta, la forma en que dicha

constitución ha de transcurrir en la vida de estas personas y de quienes hereden a su vez estas habitualidades<sup>158</sup>.

## **V. Las comunidades comunicativas y lo familiar y lo ajeno dentro de ellas.**

De acuerdo con lo que hemos visto, las comunidades comunicativas se constituyen cuando una persona logra determinar a otra para que aprehenda una intención, y en esta comunidad intencional hay habitualidad intersubjetiva, que es más que una mera habitualidad semejante en cada uno de sus miembros: es más que esto porque implica un entrelazamiento intencional con las vivencias de los otros. Si la habitualidad es el persistir el yo en sus vivencias, entonces la habitualidad intersubjetiva es el persistir el yo en vivencias que implican intencionalmente a otros yoes, es decir, el persistir en vivencias que están esencialmente referidas a otros egos. Las vivencias comunicativas se cumplen necesariamente entre dos personas que se enlazan en ellas y que tienen en este sentido una vivencia comunitaria: la vivencia que consiste en hacer pública una intención, o dicho de manera más precisa, en constituir una vivencia noético-noemática de manera pública como significado, como sentido objetivado. Esta constitución pública de una vivencia noético-noemática se funda necesariamente en una síntesis entre actos de dos o más personas: por un lado el acto de la persona que aspira a determinar a la otra para que aprehenda su intención, y por otro el acto de la persona que es determinada a ejecutar esta aprehensión. El objeto intencional mentado en la vivencia comunicada es constituido como el mismo para las personas que cumplen estos actos comunicativos. Así, por ejemplo, al comunicarle a alguien que llueve afuera de la habitación donde me encuentro constituyo públicamente un tipo de vivencia que consiste en articular una situación o un estado de cosas; soy consciente de esta situación como de un estado de cosas que está siendo también constituido por aquél a quien mi dirijo, y que está siendo constituido por él justo como un estado de cosas que es público en la medida en que es mentado por los dos, aunque su

---

<sup>158</sup> Ello es tema para otra investigación, probablemente mucho más extensa que la actual, pero vale la pena destacar que el “destino” histórico implicado por el horizonte protencional de las habitualidades intersubjetivas no es el “destino” de las comunidades de nivel superior que veremos un poco más adelante, pues en este último caso hay la asunción explícita de una voluntad y de una tarea por realizar.

articulación sea en este caso atribuible a mí<sup>159</sup>. Si mi interlocutor no comprende lo que pretendo comunicarle porque habla otro idioma, entonces mi acto comunicativo no se cumple y la situación objetiva no se constituye como pública ni para mi acompañante ni para mí: no fui capaz de hacer público el tipo de vivencia que consiste en mentar la lluvia que tiene lugar afuera del salón donde nos encontramos. Este entrelazamiento intencional de dos conciencias que tiene lugar con los actos comunicativos es una vivencia comunitaria que se sedimenta como habitualidad intersubjetiva<sup>160</sup>.

El que los actos comunicativos sean por sí mismos constituyentes de comunidades hace patente que hay siempre entre quienes se comunican directa o indirectamente algún grado de comunidad. Esto no implica que no pueda distinguirse fenomenológicamente entre diversas comunidades meramente comunicativas con diversos grados de cohesión y con fronteras más o menos determinables. Los actos comunicativos constituyen comunidad, pero la comunidad entre dos personas que no pertenecían previamente a la misma comunidad comunicativa y que se comunican por primera vez difiere en profundidad de la comunidad de un grupo de personas que han estado en comunicación durante varias generaciones. Los actos comunicativos hacen públicos tipos de vivencias y con ello la comunicación constante conforma un sistema tipológico común. Yo adquiero familiaridad con este sistema tipológico a base de constituir públicamente tipos de vivencias mías y de otras personas con las que estoy en constante comunicación. Por eso mismo los límites de mi comunidad son los límites de lo que nos es familiar a quienes nos reconocemos como miembros de ella justamente en virtud de esta familiaridad, o dicho de manera más precisa, en virtud de esta habitualidad común relativa a una familiaridad con un sistema tipológico. Ahora bien, esta familiaridad varía en muchísimos aspectos y por lo tanto en lugar de comunidades cerradas hay que hablar de una maraña de comunidades que se superponen unas a otras y que sólo es posible destacar

---

<sup>159</sup> Para mayores detalles respecto del concepto fenomenológico de lenguaje del que me valgo aquí y para una explicación más precisa de cómo las cosas y los estados de cosas se constituyen como públicos en los actos comunicativos, véase Robert Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*.

<sup>160</sup> La vivencia hecha pública puede ser asumida como verdadera o falsa según sea verificada o tachada en la evidencia de la situación objetiva a la que se refiere, en la corroboración de que efectivamente llueve afuera, pero la suerte que corra a este respecto no cambia el hecho esencial de que dicha vivencia se constituyó como una vivencia pública y que instauró una habitualidad pública, que es el persistir en el mentar públicamente un estado de cosas, más allá de que esta mención demuestre ser verdadera o falsa.

abstractivamente. Pertenezco a una comunidad en virtud de que comparto con otras personas cierta forma de constituir la comida, o cierta forma de entender el trabajo, o cierta forma de mostrar respeto ante los demás, etc. Pero dado que lo familiar es, como vio Steinbock<sup>161</sup>, necesariamente correlativo a lo ajeno, y sólo se muestra en este contraste, para ser conscientes de las diversas comunidades comunicativas a las que pertenecemos, y ulteriormente para describirlas fenomenológicamente, es necesario captarlas frente a otras comunidades comunicativas a las que no pertenecemos. De acuerdo con esto sólo yo y mis compañeros de comunidad podemos esclarecer positivamente<sup>162</sup> los límites de las comunidades a las que pertenecemos, pues solamente nosotros podemos ser conscientes de lo que nos es familiar, pero al mismo tiempo la delimitación de esto familiar implica la referencia a lo ajeno que en este trabajo hemos entendido como lo que es incompatible con lo familiar<sup>163</sup>. Por lo demás, es posible compartir con otras personas cierta familiaridad en algún respecto y que al mismo tiempo nos sea profundamente ajena la forma en que esas mismas personas constituyen el mundo en algún otro respecto. En esto se hecha de ver de nuevo que la comunidad de vida no implica necesariamente la homogeneidad de sus miembros ni la igualdad de sus maneras de ser. Así, por ejemplo, puedo constituirme frente a los anglosajones como miembro de una comunidad que constituye la comida de cierta manera y que habla de cierta manera, y puedo asumir que las personas que veo en la calle limpiando parabrisas son parte de esa comunidad, pues veo que comen tacos y hablo con ellos en español, y quizá de estar en el exterior extrañaríamos ellos y yo el comer tacos y el hablar en español, pero es innegable que al mismo tiempo estas personas me son profundamente ajenas, más ajenas que muchos de los anglosajones, porque yo nunca he vivido en la calle y no pertenezco como ellos a otra comunidad que vive allí y que constituye la vida en la calle con una familiaridad que no es la mía y que contrasta y que es hasta cierto punto incompatible con la mía. Así pues, en estos aspectos que parecieran ser

---

<sup>161</sup> “[...] al desarrollar el mundo doméstico a través de varias formas de apropiación (como el repetir, el ritual, la comunicación, la narrativa, la renovación, etc.) simultáneamente se co-constituye y se delimita un mundo ajeno como tal.” (Steinbock, *Ibidem*, p. 180. La traducción es mía.)

<sup>162</sup> Con este adjetivo quiero distinguir este tipo de esclarecimiento de uno negativo que es posible hacer respecto de los límites de lo que no nos es familiar a nosotros: sólo yo puedo esclarecer positivamente los límites de lo que me es familiar, pero yo mismo puedo esclarecer negativamente los límites de lo que le es familiar a alguien más en tanto que esto familiar me es ajeno a mí. En el segundo caso lo que le sea familiar al otro permanece en gran medida para mí indeterminado, pero está determinado en tanto que incompatible con lo que me es familiar a mí.

<sup>163</sup> Véase el capítulo anterior.

más relevantes que la lengua o la forma de comer, no hay comunidad comunicativa entre quien vive en la calle y yo, y ello a pesar de que vivamos a unos cuantos metros de distancia<sup>164</sup>. Al interior de una comunidad de personas bastantes cohesionadas en algún respecto, con una tipología familiar cuya constitución se remonta a constantes actos comunicativos llevados a cabo durante varias generaciones, puede haber personas profundamente ajenas en otros aspectos. Las fronteras entre las comunidades comunicativas se superponen y las unidades de personas que constituyen el mundo comunitariamente gracias a la comunicación son siempre unidades en virtud de una familiaridad que sólo cabe destacar de manera abstracta frente a lo ajeno. La forma en que los otros constituyen el mundo está implícita en la vida de cada individuo, pero esta forma pública sólo tiene concreción en la vida del individuo. Lo que podemos reconocer fenomenológicamente con evidencia es la fundición de nuestras respectivas vidas con las vidas de otras personas con las que estamos en comunicación, y más específicamente esta fundición en determinados aspectos. Este enlace de nuestra vidas con las vidas de los demás es un enlace motivacional que implica además una voluntad o una realización comunitaria. La unidad de una conciencia es una unidad de motivación de todas las vivencias que la componen. Sin embargo, podemos decir que la unidad de mi conciencia es una unidad de motivación de vivencias mías y de vivencias que yo asumo en los demás.

Por último, hay que tomar en cuenta lo que vimos en el capítulo anterior respecto de que los tipos familiares óptimos tienden a imponerse como referentes normales. Los tipos familiares óptimos se imponen como referentes normales, y luego pasa lo mismo con los sistemas tipológicos óptimos. Las comunidades comunicativas tienden a conformarse así como comunidades cuyos miembros tienen referentes normales comunes. Es claro que en muchas ocasiones la validez de estos óptimos deriva de la autoridad de los antepasados que nos los transmiten, y más adelante tendremos ocasión de reflexionar un poco más sobre esta transmisión, pero esta validez puede —y debe— fundarse en otras fuentes aparte de dicha autoridad, y en ello radica la posibilidad de ser críticos hacia nuestra

---

<sup>164</sup> Esto tiene obviamente implicaciones éticas y políticas importantes, pues se trata de una falta de comunidad respecto de los aspectos más fundamentales entre personas que se ven y se tratan diariamente. Es claro que la mayor parte de las veces no hay espacios ni condiciones para la comunicación activa entre estas personas marginadas con el resto de la supuesta comunidad. (Digo supuesta comunidad porque no está realmente conformada como tal en actos comunicativos.) Por ello es posible y necesario distinguir entre el carácter heterogéneo y plural de una comunidad comunicativa, y la falta misma de comunidad.

propia cultura y de renovarla<sup>165</sup>. Como quiera que sea, dado que cada quien constituye diversos tipos comunitarios en conflicto, entonces un grado menor de comunidad comunicativa es el de la familiaridad con un tipo o con un sistema tipológico, y de esta comunidad hay que distinguir luego las comunidades cuyos miembros tienen ese sistema tipológico familiar como óptimo frente a otras personas que también están familiarizadas con ese sistema tipológico, pero que no lo tienen como óptimo. Esta distinción es posible gracias a que es posible el conflicto entre diversos tipos familiares y a que las personas pertenecen a diversas comunidades con diversos sistemas tipológicos de los cuales sólo se imponen como óptimos para el individuo aquellos que tienen mayor concordancia con su sistema tipológico total<sup>166</sup>.

## **VI. La comunidad social con voluntad común como persona de nivel superior**

De la comunidad social meramente comunicativa hay que distinguir aún otra forma de comunidad que se funda sobre ella y que a decir de Husserl tiene una personalidad análoga a la personalidad individual. Las personalidades de nivel superior son comunidades en las que las personas que están en comunicación se determinan a la realización de una voluntad común fundada sobre la voluntad misma de comunicarse. Todas las comunidades que son posibles gracias a los actos comunicativos, pero que tienen por finalidad la realización de una meta distinta de la comunicación misma son comunidades de nivel superior que tienen ellas mismas una personalidad<sup>167</sup>. Esta personalidad está conformada por la habitualidad intersubjetiva que consiste en el persistir de sus miembros en la tendencia a realizar el fin que constituye a esta comunidad como persona de nivel superior. Por lo demás, la índole de esta personalidad comunitaria se pondrá de manifiesto con mayor claridad cuando nos

---

<sup>165</sup> Me refiero aquí al tipo de crítica y de renovación de los que habla Husserl en los artículos de *Kaizo*, que son crítica y renovación del sentido heredado pasivamente. Por lo demás tendremos ocasión de volver a tocar este tema en las próximas líneas.

<sup>166</sup> Creo que sería interesante revisar a la luz de este problema particular las investigaciones de Klaus Held y de Anthony Steinbock que hemos citado a lo largo de este trabajo. (Cf. Held, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", y Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl.*)

<sup>167</sup> En adelante usaré la expresión "comunidades de nivel superior" para referirme a estas comunidades que Husserl denomina "*Personalitäten höherer Ordnung*" en *Meditaciones cartesianas* y en *Ideas II*. Creo que el uso de esta expresión se justifica en el contexto de esta exposición de estas comunidades en tanto que fundadas en las meramente comunicativas.

adentremos en la problemática de la identidad personal que otorga a sus miembros en tanto que funcionarios una voluntad común.

Si los límites de la comunidad meramente comunicativa eran bastante vagos y sólo se ponían de manifiesto de manera abstracta y siempre en algún respecto, en la personalidad de nivel superior los límites son mucho más claros, pues se refieren a una voluntad común o a una realización común que es más fácilmente evidenciable<sup>168</sup>: los miembros de esta comunidad son las personas que se adhieren a esta voluntad o que son determinadas a hacer suya esta voluntad: es decir, quienes aspiran, por convicción o por coerción, a realizar el fin con el cual se constituye la personalidad de nivel superior misma. Ejemplos de este tipo de comunidad son una familia, una asociación civil, una empresa, un equipo de fútbol, una escuela, un Estado, etc<sup>169</sup>. Las acciones comunitarias fundadas en actos comunicativos son a su vez acciones fundadas en las acciones particulares de las personas que toman parte en ellas: estas acciones de las personas singulares cobran sentido por referencia a la acción total de la cual son parte. Quizá podríamos decir que sobre los actos comunicativos se fundan acciones comunitarias gracias a que las comunicaciones motivan acciones personales que o sólo tienen sentido o en el mejor de los casos sólo tienen sentido pleno por referencia a una acción total —un todo de acción— del cual son partes<sup>170</sup>. Así, por ejemplo, la acción que un empleado de cocina emprende de contar las botellas de refresco que hay en una bodega sólo tiene sentido en tanto que parte de una acción total atribuible al restaurante donde trabaja, o sea, como una acción que tiene como meta la voluntad de producir y vender comida, voluntad que le es común a él y al resto del personal

---

<sup>168</sup> En cierto sentido los límites de las comunidades comunicativas también se refieren a una voluntad común, que es la voluntad de hacer públicos los tipos vivenciales que se comunican en los actos comunicativos, y luego esta voluntad persiste como habitualidades, pero las comunidades comunicativas suelen constituirse a partir de una infinidad de actos comunicativos de los cuales cada uno implica una voluntad y con ello una unidad y una frontera.

<sup>169</sup> Según Edith Stein sería posible distinguir aquí todavía entre comunidades de nivel superior, en la que la voluntad común es indisociable de la personalidad individual de sus miembros, y sociedades que no son propiamente comunidades de nivel superior y en la que los miembros son intercambiables sin menoscabo del fin de la asociación. Las empresas pertenecerían a esta última clase de asociación humana. Yo no retomaré esta distinción porque no estoy completamente seguro de su pertinencia: por el contrario, parecería que todas las comunidades sociales se encuentran en medio de estos dos casos límite. (Véase Stein, *Obras completas, II*, pp. 432-502.)

<sup>170</sup> “Y del mismo modo que el yo, la persona, es substrato para actos singulares individuales y permanentes, así es la pluralidad comunicativa de personas un substrato: no se trata aquí de ninguna pluralidad, sino de una unidad fundada en pluralidades y substrato para ‘actos’ singulares y permanentes, para actos que son ellos mismos unidades constitutivas de orden superior que tienen sus niveles inferiores fundados en los actos personales correspondientes.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.152.)

que trabaja ahí. Llegaríamos a pensar que dicha persona está loca o profundamente confundida si retornara a la bodega y siguiera contando botellas luego de que ha sido despedida y de que ya no se adscribe a la voluntad común que constituye la empresa. Estas comunidades de nivel superior tienen su principio de unidad en una meta de la voluntad, en la meta de una obra que se realiza comunitariamente<sup>171</sup>. Como las comunidades de nivel superior suponen actos comunicativos, su unidad es una unidad fundada sobre los vínculos de las comunidades comunicativas—que como dijimos antes, son difícil y sólo abstractamente delimitables—, pero sus fronteras no coinciden con las fronteras abstractas que es posible destacar en las comunidades comunicativas. El empleado despedido bien podía haber sido un inmigrante perteneciente a un mundo doméstico cuyas fronteras no coincidían en muchos aspectos importantes con las de los mundos domésticos de sus compañeros de trabajo.

La comunidad de nivel superior tiene entonces una personalidad, un nosotros, que es en cierto modo el agente de la acción comunitaria. En el texto 10 de Hua XIV Husserl llega a decir que la analogía entre la personalidad del yo singular y la personalidad de la comunidad de nivel superior deriva de que están en una comunidad de género<sup>172</sup>. Esto quiere decir que la persona singular y la comunidad personal son dos especies que caen bajo el género persona y que por lo tanto en ambos casos se dice que son personas con la misma legitimidad. Por otro lado, el problema de si a esta subjetividad comunitaria le corresponde o no un yo propio es debatida, y este debate tiene que ver con la manera en que se entienda lo que le es esencialmente inherente al yo. James Hart escribe en *The Person and the Common Life* que cada uno de los miembros de estas comunidades de nivel superior constituye un yo distinto de él mismo como el agente de las acciones comunitarias

---

<sup>171</sup> “[...] en tanto que <somos> asociaciones tenemos, en socialidades delimitadas, la unidad de un fin de la asociación, la unidad de la correspondiente obra de la asociación, la cual se ordena en el sistema de las obras que se siguen unas a otras y que están motivadas por la unidad de la meta”. (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 148.)

<sup>172</sup> “La persona comunitaria, la espiritualidad comunitaria (si se prefiere contraer la palabra persona en este o aquel sentido) es real y verdaderamente personal; se da un concepto superior de ser que vincula a la persona singular individual y a la persona comunitaria, de forma que se da aquí una analogía del mismo modo que se da la analogía entre una célula y un organismo formado por células; en modo alguno se trata de una simple imagen, sino de una comunidad de género.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.154.)

en las que participa<sup>173</sup>. Por otra parte, Edith Stein niega enfáticamente que pueda haber en la subjetividad comunitaria algo análogo al yo puro en tanto que polo vacío que es punto de irradiación de las vivencias<sup>174</sup>. Mientras que James Hart parece usar el concepto de yo en un sentido bastante amplio que permite que se lo emplee en este caso como sinónimo de agente de una acción, Edith Stein enfatiza la distinción entre persona y yo puro para desechar la posibilidad de que las personas de nivel superior tengan yoes puros independientes de los que son inherentes a las personas singulares. Por mi parte estoy de acuerdo con la posición de Stein y creo que es compatible con este mismo texto 10 de Hua XIV, donde Husserl dice respecto de cada miembro de las comunidades de nivel superior que en su conciencia es él mismo una unidad personal frente a la unidad personal de los demás miembros, pero a la vez es una unidad que comprende a los demás miembros<sup>175</sup>. El yo de la persona singular es el mismo yo de la persona comunitaria, sólo que en un caso aprehende su personalidad como una unidad de sus vivencias y en otro como una unidad que comprende sus vivencias y también otras vivencias de otros miembros de su comunidad. Por lo demás, esto último parece más acorde con las experiencias que solemos tener en tanto que miembros de comunidades de nivel superior. El empleado del restaurante que pasa el tiempo contando botellas de refresco en la bodega sabe que actúa a título de empleado del restaurante y sabe también que sus compañeros de trabajo actúan de la misma manera como integrantes de esa comunidad de empleados de esa empresa, y no experimenta su acción como irradiada desde otro polo yo que no fuera identificable con el yo de ninguno de los miembros de esa comunidad y que fuera algo así como el yo del restaurante o de la empresa. Por el contrario, las acciones del empleado surgen de su polo yo, sólo que éste actúa a título de empleado del restaurante. La personalidad es una unidad constituida por el lado del sujeto que tiene como correlato necesariamente la unidad de un

---

<sup>173</sup> “[...] El Nosotros es un ideal que refleja cada yo y que se perfila en cada yo. Es un centro (constituido) desde el cual cada agencia tiene su punto de partida a través de una unificación de voluntades [...]” (Hart, *The person and the common life*, p. 274. La traducción es mía.)

<sup>174</sup> “Así como distinguimos la *personalidad*, la unidad constituida de las cualidades personales, diferenciándola del yo puro, del punto de irradiación —sin cualidad— de las vivencias, así también lo hacemos en el grupo. No existe un sujeto comunitario, análogo al yo puro.” (Stein, *Ibidem*, p. 342.)

<sup>175</sup> “De este modo, la conciencia se une con la conciencia abarcando todo tiempo, tanto en la forma de la contemporaneidad como en la forma de la sucesión. La conciencia personal se hace una con otra (con otra conciencia necesariamente separada de la primera por su individualidad) y así se forma la unidad de una conciencia suprapersonal”. (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 151-152.)

mundo constituida por el lado del objeto<sup>176</sup>. El nosotros de las comunidades se constituye por la correlación esencial entre la unidad de lo vivido intersubjetivamente y la unidad de las vivencias de las distintas personas singulares que se refieren a ello, pero este nosotros se constituye como una unidad de vivencias referidas a yoes puros que viven en ellas, yoes que viven en parte originalmente en estas vivencias y en parte de forma indirecta y representativa a través de la empatía y de los actos comunicativos. En contraste con el nosotros de las comunidades meramente comunicativas, que como ya dijimos sólo se destaca de manera abstracta frente a otros nosotros, el nosotros de las comunidades de nivel superior es una personalidad de la cual sus miembros son plenamente conscientes sin necesidad de apelar al contraste. Los miembros de las comunidades de nivel superior actúan a título de miembros de estas comunidades y sus acciones sólo tienen sentido cuando se llevan a cabo como acciones de personas que actúan a título de miembros de la comunidad en cuestión. Los límites de esta comunidad están determinados, como ya dijimos, por la meta que la constituye, así que el nosotros de esta comunidad de acción comunitaria es en cierta medida un agente, pero uno fundado en los yoes miembros que son los agentes últimos en tanto que puntos de los cuales irradian las vivencias. Un ejemplo claro de un nosotros de una comunidad de nivel superior es un equipo de fútbol, que se constituye a partir de la meta, asumida por sus miembros, de competir contra otros equipos en un juego que tiene ciertas reglas que son aceptadas por todos los participantes. En cierto sentido los agentes de un partido de fútbol son los dos equipos que se enfrentan, pero el ser agente de estos equipos es impensable como independiente del ser agente de cada uno de sus miembros. No se puede decir que el equipo juega bien cuando sus jugadores se equivocan constantemente, y no tiene sentido decir que el equipo es responsable de su fracaso y a la vez eximir de responsabilidad a sus integrantes. Por ello habría que decir que la personalidad y el ser agente del equipo es la personalidad y el ser agente de sus integrantes en tanto que miembros de dicho equipo. Dicho con otras palabras: la personalidad de la comunidad de nivel superior es la personalidad de los yoes que son miembros de ella, pero sólo en la medida en que estos yoes aprehenden su personalidad como una unidad subjetiva

---

<sup>176</sup> “En el sentido constitutivo de toda vida, el que reside en el origen de todo ser, encontramos que las subjetividades y las objetividades se constituyen paralelamente y que las primeras son unidades constitutivas tanto como sus objetividades.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 136.)

que los comprende a ellos y a los demás yoes que integran el equipo<sup>177</sup>. En conexión con lo anterior está lo que ya había adelantado más atrás en este mismo capítulo respecto de que las comunidades de nivel superior confieren a sus miembros identidades funcionales. Si la comunidad de nivel superior es una comunidad de acción y se unifica a partir de una meta de la voluntad asumida por sus miembros como común a todos, entonces en el obrar a título de integrantes de dicha comunidad estos miembros se objetivan prácticamente como funcionarios de su meta volitiva. Los miembros de una comunidad de nivel superior no sólo se objetivan de manera práctica como quienes hacen esto o aquello, sino como quienes hacen esto o aquello justamente en virtud de su pertenencia a la comunidad de nivel superior. Una cosa es una persona que se objetiva simplemente como quien patea un balón y otra cosa es una persona que se objetiva como un centro delantero que pertenece a un determinado equipo de fútbol y que dispara hacia la portería del equipo contrario. El tipo de persona “futbolista centro delantero” implica por necesidad esencial la referencia a un equipo en el que dicha persona cumple con la función propia de un centro delantero, que es meter goles para su equipo en la portería del equipo contrario. Así, en tanto que miembros de comunidades de nivel superior nos objetivamos como funcionarios de las voluntades inherentes a dichas comunidades: en tanto que miembro de una familia soy hijo y hermano, y en virtud de la meta de la familia tengo tal o cual función, en tanto que miembro de una empresa soy empleado y en virtud de la meta de la empresa tengo la función de vendedor o de productor, en tanto que miembro de un Estado que se asume como democrático, y que tiene la meta de contribuir a que sus miembros tengan una vida buena y equitativa, soy un ciudadano y tengo la función de involucrarme en la vida política hasta donde me lo demande la naturaleza misma del Estado al que pertenezco<sup>178</sup>.

Me parece muy importante destacar que para Husserl la conciencia del deber se funda en una crítica del cumplimiento de la identidad funcional de quienes se objetivan prácticamente como miembros de comunidades de nivel superior. En los textos de Hua XIV que aquí estamos retomando, Husserl define a las funciones como determinaciones

---

<sup>177</sup> Cf. Stein, *Ibidem*, pp. 346-358.

<sup>178</sup> “Decimos que el padre, la madre, etc., tienen estas y aquellas funciones, y así comprendemos la familia como una relación personal que lleva en sí como meta un valor comunitario, un fin comunitario que es designio para cada uno de sus miembros, con lo cual cada uno tiene sus especiales y acordados fines en la totalidad del fin completo (familiar).” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.144.)

prácticas de sujetos, y dice que estas determinaciones tienen la forma de la ordenación hacia un fin especial al servicio del fin omnicompreensivo de la asociación personal concreta<sup>179</sup>. La función del centro delantero se ordena hacia la meta particular de meter goles de su equipo en la portería contraria, pero este fin particular está al servicio de la meta omnicompreensiva del equipo, que es ganar el partido, a la vez anotando goles y evitando que el equipo contrario haga lo mismo. La conciencia del deber surge porque la falta de cumplimiento o la desviación del fin particular conduce a la crítica y posteriormente al requerimiento personal, a la orden<sup>180</sup>. “El paso a las expresiones *obligación* y *deber* se evoca a través de lo negativo: la desviación perturba la voluntad unánime y condiciona la reacción del reproche”<sup>181</sup>. El esclarecimiento de la conciencia del deber es tema para otra investigación, pero dado que se conecta íntimamente con los temas que ahora abordamos, no quiero dejar de señalar que desde este punto de vista fenomenológico el deber es algo relativo a una comunidad con voluntad común de la cual es parte quien tiene este deber. Según ello, el deber no es sólo necesariamente deber frente a otras personas, sino que lo es en virtud de que se está en comunidad con esas personas gracias a la asunción fundada en actos comunicativos de una voluntad común, es decir, gracias a que se está con ellas en una comunidad de nivel superior. Más aún, el deber es deber respecto de la comunidad en tanto que comunidad, pues se funda en que la desviación de la función perturba la voluntad unánime. Justo esto lleva a Husserl a plantear en los escritos de *Kaizo*<sup>182</sup> que la ética se funda en la voluntad de ser un ser humano verdadero y —agregaría yo— en la aspiración a fundar una comunidad de nivel superior universal que supusiera la adscripción de todas las personas a esta voluntad de ser seres humanos verdaderos, con una identidad última<sup>183</sup>. Y justo esta concepción lleva también a Husserl a reconocer en el texto 9 de Hua XIV que no todo deber es un deber ético y que hay por lo tanto un deber fáctico del esclavo respecto del

---

<sup>179</sup> “*Función* designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio del omnicompreensivo fin de la asociación personal concreta [...]” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 145.)

<sup>180</sup> “La omisión de tal preocupación natural que se produce por la indiferencia, el momentáneo egoísmo o la sinrazón, etc. conduce a la *crítica* y, posteriormente, al *requerimiento personal*, a la orden, etc. Surge así, de este modo, *el deber* [...]” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 144.)

<sup>181</sup> Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, *Ibidem*, p.145

<sup>182</sup> Véase Husserl; *Renovación del hombre y de la cultura*.

<sup>183</sup> Asumo como mía esta segunda tesis sólo para evitar tergiversar a Husserl, pues él no la formula exactamente en estos términos. Sin embargo es claro que en los escritos de *Kaizo* traza explícitamente una correspondencia entre la vida ética individual y la configuración de la comunidad a la que uno pertenece.

amo cuando el primero se somete coercitivamente a la voluntad del segundo y la asume como suya. Este deber se rompe cuando el esclavo escapa y abandona con ello su adscripción a la voluntad de quien fuera su amo, pero se restablece en caso de ser sometido de nuevo<sup>184</sup>. Por lo demás, en los artículos de *Kaizo* Husserl deja en claro que el único deber absoluto es el deber ético y que por tanto los demás deberes habrían de ser concordantes con éste<sup>185</sup>. De acuerdo con ello creo que se abre una interesante veta para conectar estos análisis con la filosofía del derecho y con la filosofía política. Con base en lo anterior se me ocurre que habría que distinguir en el ámbito pedagógico, en las escuelas, entre ética y civismo, entendiendo esto último como filosofía del deber del ciudadano en tanto que ciudadano del Estado concreto al que pertenece, en este caso el mexicano. Más adelante volveré sobre este punto a propósito de la importancia de que los miembros de los Estados tengan algo de claridad respecto de los fines en los que éstos se constituyen, pues esta claridad es necesaria para renovarlos y mantenerlos vivos como comunidades de nivel superior en la evidencia que sus miembros tienen de ellos<sup>186</sup>.

Para conectar con los análisis sobre la normalidad que llevamos a cabo en el capítulo anterior, tenemos que decir que las funciones típicas de los miembros de una comunidad tienden a imponerse como óptimos y en ese sentido como normas para el obrar concreto de quienes se espera que caigan bajo ese tipo. Pero como se trata de una normalidad respecto de la acción es posible fundar en ella imperativos prácticos. Una acción anormal no sólo remite a una acción óptima que funciona como su norma, sino que

---

<sup>184</sup> “El esclavo que ha escapado ya no es realmente esclavo (prescindiendo aquí del Derecho, que no actúa por ahora). Una rebelión de esclavos rompe la relación señor-esclavo. La fuerza o la represalia la reproducen, y la expresión vale siempre que la nueva relación sea conocida como una continuación de la anterior. El esclavo reconoce el deber y, asimismo, posteriormente, el deber para el tiempo en que lo había roto.” (Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p.145.)

<sup>185</sup> “La forma de vida propia del hombre ético no es sólo la que tiene un valor relativamente más alto frente a otras formas de vida profesional-vocacional como las perfiladas en la sección anterior, sino que es la única *absolutamente* valiosa. Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las vidas susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional sino también la norma y el límite de su último derecho. El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y sólo si la autorregulación ética de su vida así lo exige de él.” (Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 39.)

<sup>186</sup> Aquí habría que preguntar: ¿Qué pasa con los Estados donde el ciudadano no tiene evidencia de ellos ni de sí mismo en tanto que un yo que se reviste con esa personalidad de nivel superior? ¿Son en parte comunidades de nivel superior y en parte quimeras? Lamentablemente no nos será posible profundizar aquí en estos problemas, pues me parece que exigen un análisis mucho más preciso y muchísimo más completo de la voluntad y del poder que el que se ha llevado a cabo en el marco de este trabajo.

se puede corregir y reproducir con la aspiración de apegarse a la norma, de aproximarse más al caso óptimo que funge como norma. El centro delantero “debe” de obrar conforme a la función típica de un centro delantero, y cuando hace una crítica de su propio desempeño, es decir, cuando evalúa la forma en que actúa dentro de la cancha, se exige a sí mismo parecerse más al tipo de centro delantero óptimo, ya sea éste un modelo real o fantástico.

Por último, hay que tomar en cuenta que las comunidades de nivel superior se constituyen a través de la asunción de una voluntad común, asunción que se funda sobre actos comunicativos. En los textos 9 y 10 de Hua XIV, Husserl es muy tajante respecto de que las comunidades sociales se fundan en actos comunicativos y respecto de que la mera determinación de la voluntad ajena no funda comunidad si no tiene a la base el cumplimiento de actos comunicativos. No está de más insistir en que en este sentido fenomenológico “[c]omunidad no significa igualdad de maneras [*Arten*], de formas de acciones personales, de modos de pensar, de opiniones, actividades científicas, etc.”<sup>187</sup> Sin embargo, en el capítulo anterior adoptamos como nuestra la intuición de Anthony Steinbock de que el sentido se sedimenta históricamente como raigambre, y como raigambre aceptábamos todo lo que una comunidad constituye como intersubjetivamente típico y normal. De acuerdo con ello tendríamos que decir que hay una suerte de homogeneización vital en la mera determinación de la voluntad a adoptar una costumbre. Por mera determinación de la voluntad entiendo aquí una determinación que no implica comunicación en la medida en que no está motivada por la aprehensión de una intención originalmente ajena. La comunidad es más que esta homogeneización vital porque en ella las vidas de sus miembros están enlazadas intencionalmente. En todo caso, si la raigambre se mantiene con frecuencia por determinación directa de la voluntad de las nuevas generaciones, ello no excluye que pueda formar comunidad ni que se conserve justamente con el propósito de conservar una comunidad. Por el contrario, parecería que muchas de las raigambres que se transmiten por determinación directa de la voluntad son sedimentaciones de actos comunitarios re-activables en principio. Sobre los actos comunicativos pueden fundarse otras determinaciones de la voluntad que pueden llegar a sustraerse provisional o permanentemente de su fundamento comunicativo, es decir, que pueden llegar a modificarse de tal manera que ya no sean determinaciones de la voluntad fundadas en actos

---

<sup>187</sup>Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II (1921)”, p. 146.

comunicativos. Estas determinaciones de la voluntad, modificadas, pueden luego volver a fundarse en actos comunicativos y a estar motivadas por la aprehensión de una intención. Por actos comunicativos estoy aquí entendiendo aquellos en los cuales alguien determina a alguien más para que aprehenda un tipo de vivencia o al menos su indicación connotativa, y por lo que veíamos en el capítulo anterior estos actos pueden ser mucho más básicos que los estrictamente lingüísticos. De acuerdo con ello, las “tradiciones” que nos son impuestas por medios no comunicativos no tienen para nosotros en primera instancia sentido, pero admiten la posibilidad —o incluso la exigen, diría Husserl en los artículos de *Kaizo*— de adquirir sentido para nosotros mediante una renovación en la que los actos correspondiente a ellas se refunden en evidencias. La crítica y la renovación se refieren a vivencias típicas heredadas y no meramente a acciones o comportamientos en pura exterioridad, es decir, son crítica y renovación del sentido con que se vive una acción y no de esta acción en tanto que acción que podría ser meramente mecánica. Quien es determinado a actuar mecánicamente de cierta manera puede vivir aquella acción a la que es determinado de un modo completamente diferente del modo en que vive una acción semejante aquel que lo determinó. Alguien a quien se le obligara a adorar una figura religiosa sin ninguna suerte de explicación, podría llegar a vivir la acción de arrodillarse frente a esa figura, o lo que fuera pertinente para el caso del ritual, de una manera radicalmente diferente de la de quien lo hubiera obligado a ejecutar esa acción. Un acto sólo puede ser intersubjetivo en tanto que implica intencionalmente otros actos ajenos, y las habitualidades intersubjetivas no son habitualidades semejantes de varios sujetos, sino habitualidades que cada quien encuentra como suyas sólo en la medida en que se descubre como enlazado con otras personas y como teniendo una personalidad que comprende también las vivencias de ellas. Por esta razón una supuesta “comunidad” fundada por mera determinación no comunicativa de la voluntad no sería en realidad una comunidad y por eso sus “tradiciones” no serían realmente tradiciones en el sentido de expresiones de habitualidades intersubjetivas. Una presunta “comunidad” de nivel superior instaurada por determinación directa de la voluntad, unificada con la finalidad de que sus miembros llegaran a ser buenos hombres desde el punto de vista religioso, no sólo no sería una verdadera comunidad de nivel superior, sino que no sería en absoluto una comunidad. Entre el chamula que se arrodilla en su templo y el devoto que se arrodilla en Madrid o en Guadalajara no hay mucha

comunidad ni muchas habitualidades comunes, por más que ambos se arrodillen de manera semejante frente a figuras semejantes. Por lo demás, es posible fantasear ejemplos mucho más radicales en los que una persona obligara a otra a arrodillarse para adorar a una divinidad y la persona sometida viviera esta acción de una manera diferentísima respecto de la forma en que la vive quien lo obliga. Pienso en las misas que según Bernal Díaz del Castillo llevaban a cabo los conquistadores en Cempoala y en las que al parecer participaban, seguramente perplejos, los totonacas<sup>188</sup>. Esta comunidad tendría lugar en el caso de que quienes se arrodillan reconocieran cada quien por su parte un tipo de vivencia entendida por ambos como el mismo tipo de vivencia que la que tiene el otro, o lo que es lo mismo, en el caso de que tuvieran una habitualidad intersubjetiva relativa a la familiaridad con el tipo de vivencia que consiste en arrodillarse y venerar la figura religiosa. Sólo hay comunidad social vital ahí donde las personas son conscientes de que constituyen algo en enlace intencional con otras personas, y esto en su nivel más básico es aprehender el sentido —noético y noemático— hecho público de una vivencia, una forma relativa al mundo, y esto es en sus niveles superiores vivir vueltos hacia la realización comunitaria de alguna otra cosa gracias a la aprehensión comunitaria del mundo. Si no hay la conciencia de una forma categorial que es accesible a todos los sujetos que están en comunicación, si no hay en los sujetos en comunicación la conciencia de que comparten una forma de constituir el mundo, entonces tampoco hay comunidad; si no se funda en comunicación, la determinación de la voluntad de un ser humano por parte de otro ser humano no difiere en este respecto de la determinación que puede ejercer alguien sobre un perro o sobre un perico.

---

<sup>188</sup> Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, capítulos LI y LII, pp. 127-134.

## **VII. Híbridos de comunidades sociales. Un ejemplo. (Caso de México.)**

A manera de corolario de este capítulo quisiera hacer algunas observaciones con la intención de mostrar la forma en que los conceptos fenomenológicos de comunidad comunicativa y de comunidad de nivel superior pueden servir para reflexionar sobre nuestra realidad social y política, y cómo ponen en entredicho ciertas asunciones que solemos hacer por mero sentido común acerca de las comunidades a las que pertenecemos. Debo decir que algunas de las motivaciones que me movieron a querer desarrollar esta investigación como tesis de maestría tenían que ver con preocupaciones en torno a la situación del país en el que vivo. Así pues, las siguientes son dos de las preguntas que guiaron tácitamente el énfasis en algunos aspectos de esta investigación: ¿En qué medida hay una sociedad mexicana que pudiera ser pensada con independencia del Estado mexicano? ¿Cuál es el fin de nuestro Estado y cómo habríamos de relacionarnos con el Estado sus ciudadanos para contribuir a que lo cumpliera? Es obvio que no voy a responder aquí a estas preguntas, pues las respectivas respuestas supondrían el apoyo de otros campos del conocimiento. Lo que creo que sí se puede hacer a partir de los análisis que hemos llevado a cabo aquí es reformular estas preguntas de una manera más clara, precisa y fructífera, de una manera en la que con las preguntas se eche de ver con mayor precisión la dirección en la que se han de buscar las respuestas.

En primer lugar, la pregunta por una sociedad mexicana que pudiera ser pensada con independencia del Estado mexicano se circunscribe, a lo que parece, dentro del marco de la pregunta sobre si los límites de las comunidades de nivel superior imponen también límites a las comunidades meramente comunicativas. Si los mexicanos somos tales por nuestra adscripción a una comunidad de nivel superior que es el Estado mexicano, entonces lo que habría que preguntar para responder a la pregunta que nos ocupa es si esta adscripción al Estado mexicano determina también de alguna manera relevante la tipología con la que nos referimos al mundo, es decir, si determina nuestro mundo doméstico, y de ser esto así, en qué medida lo hace. Es evidente que algo habrá de esto ya por el mero hecho de que el Estado asume en parte la educación de sus ciudadanos, o al menos de una fracción importante de ellos, pero también es claro que al interior del Estado hay miembros que pertenecen a comunidades comunicativas radicalmente distintas, por lo que parecería

que al menos una parte muy significativa de las habitualidades intersubjetivas de las distintas comunidades que existen en México no proceden de su adscripción a este Estado. Si esto es así, entonces tendríamos que decir de forma preliminar que sí hay una sociedad mexicana o una personalidad de los mexicanos en tanto que miembros de una comunidad comunicativa con una tipología compartida, pero que esta personalidad no es muy relevante en el marco de la personalidad total de los mexicanos. Sin embargo, habría una sociedad mexicana más integrada y una personalidad mexicana con mayor relevancia en el caso de que los miembros de dicha sociedad estuviéramos en mayor comunicación, sin que esto implique renunciar a nuestras diferencias.

Finalmente, la pregunta por el fin de nuestro Estado mexicano y por la forma en que habríamos de relacionarnos con este Estado los ciudadanos que formamos parte de él es una pregunta por la voluntad en que se constituye como comunidad de nivel superior y por la función que nos corresponde en tanto que miembros de esta comunidad de nivel superior y funcionarios de su voluntad. Lo primero que habría que aclarar es entonces la voluntad en que se constituye el Estado mexicano, voluntad que comprende a todos los que formamos parte de él y que habríamos de realizar mediante el cumplimiento de los fines particulares que nos corresponden en tanto que funcionarios de este Estado. Creo que un examen que hiciera esta voluntad lo más explícita posible echaría luces sobre la pertinencia de pensar o no en un auténtico nacionalismo mexicano que estuviera en correlación con la particularidad del Estado mexicano y con la particularidad de la voluntad en que se constituye frente a otros Estados y sus respectivas voluntades. Con nacionalismo auténtico me refiero aquí a un nacionalismo fundado en la evidencia de que somos funcionarios de un Estado que se distingue de otros Estados por la particularidad de la meta que persigue. Parece claro que la meta de todo Estado es la vida buena de quienes pertenecen a él en calidad de ciudadanos<sup>189</sup>, pero el contenido de esta vida buena, así como el criterio para definir quiénes son miembros y quiénes no, e incluso si hay o no varios tipos de miembros, distingue a unos Estados de otros en lo que respecta a su constitución esencial particular.

---

<sup>189</sup> Esto es algo que ya Aristóteles había tenido en mente a la hora de definir a la polis frente a un mero conglomerado de familias que viven juntas. Así, en el fragmento 1252b28-34 escribe: “La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer una vida cumplida.” (Aristóteles, *Política*, UNAM, 1963, p.3.)

Una cuestión que es muy importante destacar aquí es que la esencia general de las comunidades de nivel superior, y por lo mismo de todo Estado concebible, implica que sólo son pensables como personalidades o unidades subjetivas de cada uno de los yoes que pertenecen a ellas. A partir de esto se puede ver que el problema del esclarecimiento de la voluntad en que se constituye nuestro Estado no es meramente un problema reservado para la academia o incluso para los legisladores y los políticos profesionales en general; sin este esclarecimiento el Estado no pasa de ser en muchos respectos una mera ficción o en el mejor de los casos una comunidad vaga con miembros que vagamente pertenecen a él, que vagamente se someten a sus leyes y que vagamente contribuyen a hacer realidad una idea de vida buena entendida de una manera vaguísima. No basta con decir que el Estado mexicano se funda en la soberanía o autonomía del pueblo mexicano, soberanía históricamente defendida frente a otros Estados como el de nuestros vecinos del norte; esta soberanía no tiene ningún sentido si no viene acompañada de una concepción de la vida buena y de una forma de realizarla que habría de distinguirse de la concepción de la vida buena y de la forma de realizarla perseguida por otros Estados como los Estados Unidos. A mí me parece que hoy en día los mexicanos estamos muy lejos de haber decidido o de tener claridad respecto de la idea de esta vida buena y de la forma en que habría de realizarse en las muy diferentes comunidades que coexisten en el territorio que el Estado mexicano reclama como suyo. Por supuesto que un análisis teórico o un diagnóstico más preciso en esta dirección exigiría investigaciones más profundas en el campo de la ética y de la política—y más precisamente, de una ética y de una teoría del Estado fenomenológicas—, y el esclarecimiento mayor de los conceptos fenomenológicos de crítica, de deber y de renovación, así como el apoyo de investigaciones jurídicas, sociológicas, históricas y políticas que nos evidenciaran en mayor medida la forma que ha tenido históricamente el Estado mexicano. Estos análisis exigen estadios avanzados en el desarrollo unitario de la fenomenología trascendental, lo cual no quiere decir que debemos renunciar a ellos en este momento, sino que es necesario reconocer lo que aún nos falta por avanzar para ir profundizando en los temas recién indicados.

## **Conclusión**

Llegados a este punto creo que podemos decir, de manera resumida, que toda comunidad en sentido fenomenológico es una comunidad intencional, lo cual significa que la vida de quien está en comunidad con los demás implica la mención de las vidas de estos otros. En las primeras líneas de este trabajo empecé diciendo que en lugar de hablar de un concepto fenomenológico de comunidad prefería hablar de la comunidad de vida; espero que este matiz se haya aclarado con el desarrollo del mismo: conformamos comunidades porque nuestras vidas se refieren unas a otras, y el carácter esencial de estas comunidades tiene que ver con las formas en que tienen lugar estas referencias. Soy consciente de que el otro es consciente de algo; veo el mundo como un mundo que no sólo se me aparece a mí, sino también a los demás; el sentido con que miento el mundo implica a los demás, implica que estoy en comunidad con ellos; realizo algo, hago realidad algo que antes no existía en conjunción con otras personas. El que el entrelazamiento vital esté en el centro del concepto fenomenológico de comunidad puede hacer pensar que este concepto no se refiere a las comunidades que son objeto de estudio de ciencias sociales como la historia, la sociología o la antropología: los pueblos, los Estados, las asociaciones civiles, las tribus, etc. Sin embargo la idea es que todos estos fenómenos sociales con sus respectivas instituciones son justamente expresiones de un intrincamiento de las vidas de sus miembros. No es el caso que pertenezcamos a una familia, a una ciudad, a un Estado, a una universidad o a un gremio por el mero hecho de haber nacido en un lugar y en un tiempo determinado, o por haber decidido afiliarnos sin más a estas comunidades: por el contrario, pertenecemos a estas comunidades en la medida en que nuestras vidas se funden con las vidas de otras personas, y sólo gracias a este intrincamiento vivencial estas comunidades mismas llegan a ser otra cosa que meras fantasmagorías.

Nuestras respectivas vidas se enlazan con otras vidas y son por ello corrientes colectivas de vivencias noético-noemáticas que tienen como correlatos subjetividades colectivas y mundos típicos intersubjetivos. La aproximación fenomenológica a estos problemas muestra que las subjetividades colectivas son posibles porque es posible que

nuestras vidas se entrelacen. Para que podamos captar la estructura esencial de dichas subjetividades colectivas es necesario captar y esclarecer las distintas maneras en que nuestras vidas se entretujan. En la comunidad que tiene lugar gracias a la empatía encontramos un entrelazamiento meramente pasivo y analógico donde el yo constituyente no es motivado más que por el estar al tanto de las vivencias de los otros que caen bajo los mismos tipos que las suyas. En la comunidad comunicativa hay ya una intrincación vivencial que implica un comercio de diferentes tipos de vivencias, tipos que eran originariamente ajenos a quienes se comunican, y también hay ya la integración de las respectivas vidas mancomunadas en una voluntad o realización que sólo se puede llevar a cabo entre varias personas. En el caso de las comunidades meramente comunicativas esta realización es la que consiste en los actos comunicativos mismos donde el sentido vivencial llega a hacerse público. Son, sin embargo, las comunidades sociales de nivel superior, es decir, las que se fundan en las meramente comunicativas, las que tienen un carácter mayormente análogo al de las personas consideradas singularmente. Estas comunidades, que Husserl denomina personalidades de nivel superior son conglomerados de personas que actúan coordinadamente para hacer realidad algo aparte de la mera notificación del sentido vivencial, y los actos individuales de sus miembros sólo tienen sentido en tanto que actos parciales de una totalidad de actividad que sólo puede ser atribuible al conjunto de todas las personas que contribuyen a llevarla a cabo. Estas comunidades ya no son meros nexos de vivencias que se motivan unas a otras, sino nexos de vivencias que se motivan unas a otras conforme a una meta de la voluntad impuesta gracias a la comunicación. Ya no se trata solamente de que la vida de alguien esté motivada o influenciada por las vidas de otras personas, sino de que el nexo mismo de motivación produzca algo, de que el entrelazamiento de varias vidas llegue a conformar una corriente de vivencias que haga realidad algo y que tenga como agente a un sujeto colectivo que es la identidad colectiva de cada uno de sus miembros. Sin embargo, en la medida en que los integrantes de esta personalidad de nivel superior pertenecen a ella en calidad de funcionarios de su voluntad colectiva, esta identidad colectiva pertenece de diferente manera a cada uno de ellos. Este descubrimiento es importante, porque implica que los miembros de una comunidad social de nivel superior —sean éstos los miembros de un Estado, de una universidad, de una asociación política o de cualquier otro tipo de asociación que tenga una voluntad

comunitaria— no tienen que actuar de manera homogénea ni tienen que tener una identidad personal homogénea para pertenecer a ella.

Espero que además de aclarar el concepto fenomenológico de comunidad como comunidad de vida, esta tesis contribuya a la comprensión de muchos de los planteamientos más polémicos de Edmund Husserl; en concreto, a la comprensión de los planteamientos relativos al problema de la constitución de los otros yoes mediante empatía y al problema de lo ajeno. Espero haber mostrado en ella que la fenomenología en su forma clásica sí es capaz de dar cuenta de la constitución de lo profundamente ajeno, con tal que se tome en cuenta que esta constitución no tiene lugar con la empatía, sino con los actos sociales o comunicativos que se fundan en ella y que implican determinación de la voluntad del otro —y con ello cierta violencia por parte del sujeto que aspira a comunicarse. Por otro lado, con los desarrollos aquí llevados a cabo también se hizo patente que es posible hablar de corrientes de vivencias intersubjetivas, con tal que se entienda que éstas son en cada caso las conciencias individuales en su múltiple entretejimiento con otras conciencias individuales a las que se refieren y con las que se motivan. Dicho en otras palabras, la vida de cada uno de nosotros es un tejido de vivencias propias y vivencias ajenas, éstas últimas constituidas en nuestra propia conciencia y sin embargo genuinamente ajenas. Este entretejimiento no es superficial; nos define y nos determina a nosotros mismos como cabezas de espíritus multicéfalos. Podríamos decir metafóricamente que cada uno de nosotros es como una neurona de cerebros comunitarios, sólo que para estos cerebros no habría una conciencia más allá de la conciencia de cada una de sus neuronas.

Quiero destacar que el desarrollo de este concepto fenomenológico de comunidad implicó también el descubrimiento de un concepto de identidad personal como identidad funcional: las comunidades sociales implican una voluntad común y les otorgan a cada uno de sus miembros una identidad en tanto que funcionarios de dicha voluntad. Parece que la identidad personal en tanto que funcionabilidad es la identidad personal que tenemos cada uno de nosotros en la medida en que nos mostramos ante los demás de manera pública. Este concepto de identidad funcional cobra una relevancia especial cuando se toma en cuenta que la crítica de su cumplimiento es precisamente lo que hace posible la conciencia del deber social. A partir de este descubrimiento es posible reflexionar sobre las

implicaciones esenciales entre los conceptos de deber, identidad personal y comunidad. Las consecuencias de estas implicaciones son en primera instancia prometedoras: no sólo el deber está en relación con la voluntad de una comunidad, sino que justo por ello está en conexión directa con nuestra propia identidad personal. Así pues, el cumplimiento de nuestro deber es el cumplimiento de la función que nos corresponde en virtud de nuestra propia identidad personal, y esta función y esta identidad personal remiten necesariamente a una comunidad de la que somos parte. Pero, ¿qué pasa con la conciencia de un deber absoluto? Parecería que obrar éticamente implica ser funcionario de una comunidad ética que tiene una voluntad que es asumida por cada uno de sus miembros. De acuerdo con ello la ética implicaría el proyecto de *construir una comunidad* con una voluntad claramente delimitada. Si asumimos que un deber absoluto debe de fundarse en una comunidad con una voluntad absoluta, entonces parece que un planteamiento fenomenológico de la conciencia del deber ético reviviría algunos de las primeras teorías éticas de la historia de la filosofía: aquí como con Aristóteles, la ética tendría que ver con postular un fin último para la vida humana. Las siguientes son algunas de las preguntas que se desprenden de estos problemas y que me gustaría abordar en una investigación posterior: ¿En qué consiste exactamente la voluntad de la comunidad ética? ¿En qué sentido esta voluntad y esta comunidad ética pueden ser universales o absolutas? ¿Qué relación guarda esta comunidad ética con concepciones concretas sobre lo humano y con nuestra identidad personal en tanto que seres humanos? ¿Se puede entender la humanidad a partir de un concepto de comunidad ética?

## Bibliografía

*Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen I*, Fondo Editorial PUCP, 2003.

*Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen II*, Fondo Editorial PUCP/ San pablo, 2004.

Aristóteles, *Acerca del alma* (Traducción Tomás Calvo Martínez), Editorial Gredos, Madrid, 2008.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (traducción de Julio Pallí Bonet), RBA Libros, S.A., Barcelona, 2008.

Aristóteles, *Poética* (traducción de Juan David García Bacca), UNAM, 2000.

Aristóteles, *Política* (traducción Antonio Gómez Robledo), UNAM, 1963.

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, “Cuaderno de trabajo del V Coloquio de Fenomenología” celebrado en Morelia del 22 al 25 de septiembre de 2009, inédito.

Díaz Del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Nueva España*, Alianza Editorial, México, 1991.

Edmund Husserl, “El origen de la geometría” (traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón), en *Estudios de Filosofía*, revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero, IV, 2000, pp.33-54.

Edmund Husserl, *Experiencia y Juicio* (traducción de Jas Reuter y revisión de Bernabé Navarro), UNAM, México, 1980.

Hart, James. *The Person and the Common Life*. Kluwer Academic Publishers.1992.

Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo* (traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero), Editorial Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo* (traducción de José Gaos), FCE, México, 2004.

Held, Klaus. „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Edited by Rudolf Bernet, Don Welton and Gina Zavota. Routledge. New York, 2005, Vol. V.

Husserl, Edmund, “El espíritu común (Gemeingeist I y II)” (traducción de César Moreno), en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, págs. 131-158.

Husserl, Edmund, “El origen de la geometría”, en Derrida, Jacques, *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, Ediciones Manantial, 2000.

Husserl, Edmund, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic* (traducción de Anthony Steinbock), Kluwer Academic Publishers, Carbondale, Illinois, USA, 2001.

Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (traducción de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM, M6xico, 1990.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro primero* (traducci6n de Jos6 Gaos), FCE, M6xico, 1997.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, (traducci6n de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM, M6xico, 2005.

Husserl, Edmund, *Investigaciones L6gicas, 1* (traducci6n de Manuel g. Morente y Jos6 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Husserl, Edmund, *Investigaciones L6gicas, 2* (traducci6n de Manuel g. Morente y Jos6 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Husserl, Edmund, *Invitaci6n a la fenomenolog6a*, Ediciones Paid6s, Barcelona, 1990.

Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenolog6a de la conciencia interna del tiempo* (traducci6n de Agust6n Serrano de Haro), Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Husserl, Edmund, *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica* (traducci6n de Luis Villoro y revisi6n de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM, M6xico, 2009.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (traducción de José Gaos y Miguel García-Baró), FCE, México, 1996.

Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (traducción de César Moreno y Javier San Martín), Alianza Editorial, 1994.

Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura* (traducción de Agustín Serrano de Haro), Anthropos Editorial, México/ Barcelona, 2002.

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (traducción de David Carr), Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve* (traducción de Agustín Serrano de Haro), Editorial Complutense, Madrid, 2006.

*Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928.* Hrsg. von Iso Kern. 1973.

*Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935.* Hrsg. von Iso Kern. 1973.

Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987.

Marín Ávila, Esteban Ignacio, “El correr de la vida de la persona y la evolución del sentido de su mundo circundante”, tesis presentada para obtener el grado de licenciado, UNAM, 2009.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción* (traducción de Emilio Uranga), FCE, México, 1957.

Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro, *Nafragios. Comentarios*, Océano, 2001.

Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Editora Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945.

Reeder, Harry, “Intención signitiva y textura semántica” (traducción de Esteban Marín Ávila), en *Devenires*, año VII, No. 14, julio de 2006.

Scheler, Max, *Esencia y forma de la simpatía* (traducción de José Gaos), Losada, 2004.

Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Schuhmann, Karl, *Husserl y lo político* (traducción de Julia V. Iribarne), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

Simón Lorda, Andrés, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid, Caparrós Editores, 2001.

Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press, 1973.

Sokolowski, Robert. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge University Press. 2010.

Stein, Edith, “Sobre el problema de la empatía”, “Individuo y comunidad”, y “Una investigación sobre el Estado” (traducción de Constantino Ruiz Garrido y José Luis Caballero Bono), en *Obras Completas II*, Editorial Monte Carmelo/ Ediciones El Carmen/ Editorial de Espiritualidad, Burgos, 2005.

Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, El Colegio Nacional/ FCE, México, 1997.

Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.

Zagal, Hector; Aguilar-Álvarez, Sergio, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1996.

Zirión Quijano, Antonio, “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?”, en *Devenires*, año VI, No. 12, julio de 2005.

Zirión Quijano, Antonio, “El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología”, en *Folios Segunda Época*, No. 16, Bogotá, segundo semestre de 2002.

Zirión Quijano, Antonio, “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, volumen I, 2003.

Zirión, Antonio (compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza, México, 1989.