

Intersubjetividad y comunicación

Intersubjectivity and Communication

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira

Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

2009 - pp. 335-355

El presente texto se propone establecer los planteamientos de Husserl sobre la comunicación relativos a su fenomenología de la intersubjetividad. En un primer momento, se muestra la preocupación temprana de Husserl por los temas de la intersubjetividad y la comunicación, tan vinculados al de la socialidad, y consignados ya desde el año 1913, cuando escribe Ideas II. En un segundo momento, se explicita el contexto de la teoría de la comunicación en la perspectiva social, haciéndose un balance no exhaustivo de las críticas de Habermas a la teoría de la intersubjetividad y el balance de dicha crítica que establece Nam-In Lee. Finalmente, colocamos el tema de la comunicación en el ámbito de la monadología social mostrando una efectiva teoría de la comunicación en la fenomenología de Husserl.

The A. proposes to expound Husserl's arguments on communication related to his phenomenology of intersubjectivity. In the first place, Husserl's early concern about intersubjectivity and communication is shown as connected with the issue of sociality, already since 1913 when writing *Ideen II*. Secondly, the context of the theory of communication is specified in a social perspective, developing a non-exhaustive balance of Habermas's critiques regarding the intersubjectivity theory and of Nam-In Lee's appraisal of the said critique. Finally, the topic of communication is placed in the scope of social monadology, showing thus an effective theory of communication in Husserl's phenomenology.

Quisiera comenzar planteando que desde el año 1913, cuando Husserl escribe *Ideas II*, ya pretende desarrollar una fenomenología de la comunicación muy arraigada en la tendencia sociológica que tiene su obra. Si bien el filósofo se ocupó a lo largo de su obra del tema de las ciencias sociales y de su fundamentación, "sólo en los últimos escritos del maestro –nos dice Schutz– (...) dicho problema fue abordado de manera sistemática"¹.

§ 1. Antecedentes del tema de la comunicación

§ 1.1. Subjetividad personal y subjetividad social (acercamientos al tema intersubjetivo y comunicativo)

Desde *Ideas II*, Husserl hace un acercamiento al tema de la socialidad comunicativa y hace notorio que no es la subjetividad personal la que define o "determina" a la subjetividad social, sino a la inversa, esto es, que el ser humano en cuanto habita un mundo social es en esencia un *ser-con* los otros (*Mitsein*). Efectivamente, exclama: "en el orden constitutivo (...) el primer hombre es el Otro, y recién de ahí recibo yo mismo el sentido hombre"². Esto significa, en términos de la "Quinta meditación", que la subjetividad

¹ Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 126 ss.

² Husserl, E., "Erste Fassung der fünften Cartesianischen Meditationen", en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Hua XV*, p. 19 (Husserl, E., "Primera redacción de la V Meditación Cartesiana", en: Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988, tomo II, p. 346). – La sigla *Hua* corresponde, con indicación de tomo y página, a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht/Boston/London: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

constituyente del mundo no soy yo sino nosotros y así el *ego* es trascendido por el *alter ego*, y la intersubjetividad aparece en últimas como la base sobre la que se apoya toda objetividad.

Ser persona supone para el sujeto ser el centro de sus actos con la potencialidad de poder deliberar sobre ellos. En "Gemeingeist" ("Espíritu Común")³, plantea: para considerarme verdaderamente una persona, no puedo "(...) ciegamente <seguir> cada estímulo o reacción <ar> instintivamente en la misma línea de forma puramente instintiva, (...) sólo puedo ser <lo> (...) en tanto poseo convicciones permanentes y autoadquiridas, independientemente alcanzadas por medio de tomas de posición activas del Yo, valoraciones y voliciones permanentes"⁴ y ello supondría, entonces, que el sujeto es consciente de que es el centro de sus actos, que obra sobre la base de convicciones y tomas de posición, y que, en el campo ético, asume responsabilidad frente a sí mismo y frente a la comunidad; cualidades y potencialidades estas que sabe que igualmente le competen a los otros humanos.

De este modo, cada subjetividad personal tiene sus creencias, representaciones, puntos de vista, valoraciones sobre su vida y acciones, y todos estos actos están encadenados socialmente. Puedo confrontar, por ejemplo, que esos actos surgen a partir de mi propia experiencia o de la experiencia con los otros y además que sus creencias y visiones de mundo surgen igualmente a partir de mis experiencias; es decir, en la multiplicidad de actos comunitarios hay saberes recíprocos y múltiples acciones y perspectivas, como afinidad en esas mismas acciones, que con el tiempo van logrando mayor unidad y nivel de especialización que favorecen la integración social.

En *Ideas II*, hace referencia también a la persona en el conglomerado de personas que participan de múltiples maneras (comunicativas, afectivas, emotivas, cognitivas) en su mundo circundante, y muestra, en estas variadas relaciones intersubjetivas, ciertos niveles de integración de la comunidad social. Y así plantea que los individuos, en el conglomerado de personas, conforman comunidades que poseen un "nivel superior de integración mediante los actos de determinación personal mutua que tienen (...) lugar sobre la base de comprensiones mutuas (...) <esto es> se 'determinan uno a otro' y actúan en común (...) personalmente enlazados"⁵.

De esta manera, encontramos en el ámbito intersubjetivo diversos grados de integración social, que van desde la familia, el barrio y las comunidades más pequeñas –que eventualmente podrían tener un origen natural– hasta las denominadas personalidades de orden superior –fundadas en una *voluntad en común*⁶– que son esencialmente artificiales, como por ejemplo la comunidad, la escuela, los estados como comunidades

³ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIV, pp. 192 ss. (Husserl, E., "El espíritu común I y II", traducción de César Moreno M., en: *Themata*, n° 4 (1987), pp. 147 ss.).

⁴ *Ibid.*, p. 196 (*ibid.*, p. 149).

⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió, México: UNAM, 1997, p. 238. En adelante, *Ideas II*.

⁶ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIV, p. 406 (Iribarne, Julia, *La Intersubjetividad en Husserl*, tomo II, p. 268).

nacionales vinculadas por el gobierno del pueblo, o las instituciones jurídicas, o a nivel internacional la organización de naciones; instituciones estas que tienden a persistir orientadas por una apuesta racional-teleológica de las subjetividades y cuya integración general, como ha dicho Paul Ricoeur, "hasta donde extienden los lazos personales reales y posibles, componen el mundo de las *subjetividades sociales*"⁷.

En efecto, en el ámbito espiritual y cultural⁸ Husserl ha distinguido, por un lado, los objetos espirituales que se originan en las actividades subjetivas, que se presentan, o como realidades efectivas, o como objetividades ideales racionales manifiestas en las *ciencias del espíritu*; y, por otro lado, como subjetividades sociales y personalidades de nivel superior.

Plantea el filósofo que es preciso diferenciar el mundo que es inseparable de las subjetividades sociales, es decir, correlativo con ellas, que es el de las objetividades sociales. No obstante, estas objetividades sociales a nivel de la constitución del mundo espiritual (o cultural en términos actuales) se refieren a la multiplicidad de ideas culturales como factores que identifican a las sociedades (por ejemplo, arte, ciencia, moral, religión, etc.). Pero en contraste con esta multiplicidad cultural en el ámbito de las objetividades sociales, a lo que nos referimos es al ámbito subjetivo de esas objetividades, es decir, al mundo de las subjetividades sociales en tanto están integradas por miembros singulares de esas comunidades (subjetividades sociales) que, en términos fenomenológicos, *son los portadores de sentido*.

Esto significa entonces que el ámbito que soporta dichas objetividades sociales subjetivas es la *singularidad de cada uno de sus miembros*, esto es, que el soporte básico de las acciones comunitarias son esas individualidades o singularidades que constituyen el sentido y el significado del mundo.

Por eso Ricoeur, siguiendo a Husserl, y haciendo referencia a la metodología que se encuentra inscrita en su obra, escribe: "se pued/e/ o se deb/e/ decir lo que fuere sobre el Estado, sobre el poder, sobre la autoridad, no hay otro fundamento para ello que las singularidades"⁹ y así toda institución racional-teleológica del orden referido, todo conglomerado unitario de objetividades sociales, toda institución, debe estar fundamentada entonces en los miembros que la componen ya que sus *motivaciones personales* son las que dan sentido a la acción social, y son, en últimas, el soporte vivo de las personalidades de orden superior.

Ricoeur señala otro aspecto fundamental de la filosofía de Husserl refiriéndolo igual al método de investigación social, y es que "toda acción no sólo /es/ significativa para el individuo, sino además *orientada hacia el otro*"¹⁰.

Esta orientación hacia el otro y la mutua dependencia en el reconocimiento personal se explicita en innumerables textos; Husserl escribe en uno de ellos: "El otro es

⁷ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México: FCE, 2002, p. 273.

⁸ Cfr. Husserl, E., "Gemeingeist I y II", pp. 192 ss. ("El espíritu común I y II", p. 147).

⁹ Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 273.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 274.

el primer hombre no yo"¹¹ y de esta manera *todo ser es, en su ser, un ser para los demás*. Dicha estructura ontológica supone entonces que los actores en comunicación (y en todas sus acciones), de alguna u otra manera, toman mutuamente en cuenta la conducta del Otro conformando así la *acción plural* y en general comunitaria.

Entonces "la orientación en relación con los demás –añade Ricoeur– cubre así todas las clases de coordinación entre roles sociales, la rutina, el prestigio, la cooperación y la competición, la lucha y la violencia"¹². Y este aspecto tiene entonces una significación especial para la *acción social*, que lo es en cuanto los actores valoran el comportamiento de las otras personas influyéndose mutuamente en su desarrollo y en su desenvolvimiento social.

Ahora bien, todo esto requiere recordar un elemento importante que es el de la comunicación, pues la comunicación intersubjetiva es la que define el mundo de la vida social y esta "*idea de comunicación* se extiende patentemente del sujeto personal singular *también* a conglomerados sociales de sujetos los cuales exhiben unidades personales de nivel superior"¹³, pues la idea de comunicación atañe especialmente a los conglomerados sociales. Sin embargo, resaltemos algunos aspectos importantes del entrelazamiento intersubjetivo vinculado a la comunicación.

¿En qué sentido, pregunta Husserl en el contexto de *Ideas II*, conformamos en la experiencia *unidades personales de nivel superior*?

El filósofo hace notar, *en primera instancia*, cómo cada subjetividad en comunicación con otras no sólo tiene *ante sus ojos* su propio ser y sus maneras personales de ser, su carácter, sus capacidades, etc., sino igualmente los mundos circundantes de los otros, sus efectivos actos psicofísicos y sus posibilidades de actos. Se atiende de este modo a "una conexión personal que surge a través de la empatía, en la que (...) <cada uno de los actores> vive análogamente 'una convicción', 'una valoración', 'una voluntad'"¹⁴. En efecto, la experiencia empática nos posibilita desvelar al otro como aquel ser que percibe, experimenta y conoce el mundo del mismo modo como yo lo hago.

Así, cada uno de los actores de la comunicación está en mutua relación con los otros al aprehender sus vivencias y experiencias en contraste con la aprehensión de su propia conciencia y de sus vivencias, es decir, por contraposición a las vivencias propias percibidas, en las cuales se nos revela un yo propio, tenemos una experiencia empática que nos revela un individuo extraño. Entonces, es elemento fundamental de la empatía aprehender intuitivamente las vivencias del otro, y todo ello fundado en una presuposición básica: a la experiencia empática le es inherente una duplicidad, "*lo dado*" (Gegebenheit) *y revelado en ella es un vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar*.

En segunda instancia, dice Husserl, estos saberes recíprocos en concordancia (convicciones, apreciaciones, decisiones comunitarias) tienen multiplicidad de correlatos

¹¹ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 418 ("El espíritu común I y II", p. 275).

¹² Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 274.

¹³ Husserl, E., *Ideas II*, p. 241.

¹⁴ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 194 ("El espíritu común I y II", p. 148).

en las situaciones objetivas comunitarias, marcadas fundamentalmente por la comunicación y que muestran a las singularidades, aunque anónimamente conectadas, eficientes y vivas en el mundo de la vida social. En otras palabras, el correlato de esa conexión personal que surge a través de la empatía, en la que estamos presentes unos a otros en forma anónima pero efectiva, supone entonces que "tenemos la unidad de 'una' realización, de 'una' obra y, eventualmente, una unidad que se extiende y desarrolla en la abierta infinitud de la extensión temporal: la unidad de un Estado, de una religión, de un lenguaje, (...) etc."¹⁵, que son entidades de *acción conjunta*, la cual se establece en una red de *acciones subsiguientes* producidas por la unidad de una meta.

Ahora bien, estas unidades de acción tienen diversas modalidades en sus objetivos, diversas jerarquías y rasgos, y no siempre responden a personalidades de nivel superior integral o cabalmente conformadas. Casos de este último tipo serían, por ejemplo, la misma comunidad de idioma en la que se dan grupos unificados de intercambio, de comercio, o el artista con su público, el orador y sus oyentes, o las comunidades de investigadores, etc. Como contraposición (o "perfeccionamiento") de estas últimas estarían las comunidades de más alta jerarquía que tienen, por ejemplo, un ordenamiento conjunto de obligaciones y funciones que se ejercen de la manera más perfecta posible¹⁶; es decir, que funcionan como una estructura de obligaciones y prerrogativas, o como sistema de exigencias compartidas, que van adquiriendo cada vez mayor nivel de racionalización y sistematización, caracterizadas en sus orígenes por condicionamientos históricos vinculados a tradiciones que suscitan la irrefutable fuerza de su vigencia sobre las personas. No obstante, evocando a Habermas, esas organizaciones pueden llegar a amenazar las relaciones intersubjetivas, con los fenómenos patológicos de burocratización y monetarización, que suscitan la *colonización del mundo de la vida privada y pública*, como ya ha sucedido con los sistemas del mundo contemporáneo.

Con estos aspectos señalados de la unidad subjetiva personal y comunitaria, que apunta a las personalidades de nivel superior, hemos logrado el objetivo de adentrarnos, de forma introductoria, en los actos comunicativos y en la socialidad propiamente dicha.

§ 1.2. El contexto de la teoría de la comunicación en la perspectiva social

Es de tener en cuenta que la multiplicidad de actividades científicas que irrumpen con las investigaciones sobre los objetos de la naturaleza o sobre los fenómenos culturales

¹⁵ *Ibid.* (*ibid.*).

¹⁶ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 181 ("El espíritu común I y II", p. 145).

son, en primer lugar, acciones humanas, es decir, acciones de los investigadores que laboran mancomunadamente. El hecho de que las ciencias se ocupen de un sinnúmero de objetos debe ser clarificado con procedimientos de las llamadas *ciencias de la cultura* (*Geisteswissenschaften*)¹⁷. Además, el fundamento de sentido de toda actividad científica, y de toda objetividad ideal que le es propia, "es el mundo de la vida precientífico que es el mundo unitario mío, vuestro y de todos nosotros"¹⁸. Lo importante, como ha quedado claro en la última obra de Husserl, es que el avizoramiento de este "nexo fundacional <de la ciencia con respecto a la vida precientífica> puede perderse en el curso del desarrollo de la ciencia a lo largo de los siglos"¹⁹. En esto consiste precisamente la denuncia que hace Husserl, en *La crisis*, sobre el ocultamiento del mundo de la vida desde las ciencias modernas, y en *Experiencia y juicio*, cuando va llevando a cabo el desmonte de la lógica formal. En dichas obras, el filósofo delimita claramente el trabajo genético-deconstructivo que debe desarrollar el fenomenólogo investigador. En este sentido, exclama: "Si queremos (...) retornar a una experiencia en el sentido último y originario que buscamos (...) sólo se podrá tratar de la experiencia originaria del mundo vital (*Lebenswelt*), que todavía no sabe nada de estas idealizaciones, sino que constituye su fundamento necesario. Y este retorno al mundo vital originario no es un retorno que acepte simplemente al mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se ha sedimentado en él"²⁰. Esto con el fin de desvelar las posibles capas de idealización que lleva hasta las evidencias más originarias de la experiencia.

Ahora bien, aclarar ese nexo fundacional significa hacer evidentes los cambios de sentido que el mundo vital en referencia ha tenido en el proceso de objetivación y formalización inherente a todo logro científico. "Si esta clarificación no se produce, o si se produce en un grado insuficiente, y si las idealidades creadas por las ciencias sustituyen directa e ingenuamente al mundo de la vida, luego, en una etapa posterior de desarrollo de la ciencia, aparecen estos problemas de fundamentación"²¹ que hacen parte de la crisis de la ciencias positivas y que deben ser superadas por una crítica *a posteriori* que en efecto llega tardíamente.

Por eso, cuando acertadamente dice Wandenfels que el mundo de la vida aparece al tiempo como "foco patógeno" y como "terapia"²², está planteando que con él no sólo se hace evidente la crisis de objetivación y naturalización que vive el mundo, sino que su develamiento posibilita igualmente superarla; es decir, está reconociendo de hecho la crisis del mundo contemporáneo que efectivamente ha dejado a un lado este

¹⁷ Cfr. Schutz, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones sobre la genealogía de la lógica*. México: UNAM, 1980, p. 43.

²¹ Schutz, *op. cit.*, p. 127.

²² Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 43.

nexo fundacional (de toda ciencia con respecto al mundo vital que la ha hecho posible), y efectivamente el enderezamiento o la mejoría de esta situación ha llegado demasiado tarde. A quien pretendiera negar la existencia de dicha crisis, se le podría añadir que, en realidad, si no existiese dicha situación, la transformación entonces tendría que haber venido de la misma efectuación científica, de los logros evidentes de las ciencias positivas, y no de los avances de las ciencias culturales, lo que deja manifiesto una crisis igualmente profunda en dichas ciencias socio-culturales. Un ejemplo de esta situación se refleja en la tecnología actual, la cual está generando una serie de posibilidades poco sospechadas por las ciencias sociales. Esto tiene que ver, por ejemplo, con la proliferación de nuevas tecnologías, evidenciándose, con ello, la irrupción de la sociedad de la comunicación: la explosión de los medios comunicativos durante la sociedad postindustrial, en la cultura postmoderna, tema subrayado por Lyotard. Esta situación ha producido, en algunas sociedades, efectivos avances en la construcción de la democracia, con la multiplicidad general de concepciones del mundo, en la cual diversos grupos, minorías étnicas "han <ido> toma <n>do la palabra", con el desmonte gradual de los puntos de vista centrales y de formas inherentes al imperialismo cultural, algo quizás poco sospechado por la teoría crítica de la sociedad. Pero esto no es el tema que nos ocupa en esta lección.

§ 2. Crítica de Habermas a la teoría husserliana de la evidencia

Tal y como señala Nam-In Lee, la teoría de la acción comunicativa de Habermas aparece como una "teoría crítica de la sociedad" en una doble perspectiva²³. Es crítica de la sociedad moderna patológica debido a la colonización del mundo de la vida a través de la razón instrumental. Y es crítica de las ciencias sociales contemporáneas que, en su momento, no reconocen el carácter patológico de la sociedad moderna al no resolver los problemas que enfrenta.

Entonces, las patologías sociales inducidas por los sistemas distorsionan la comunicación propia del mundo de la vida.

Habermas, en efecto, habla de dos procesos patológicos de la sociedad moderna que son la burocratización y la monetarización, materializadas histórica y socialmente en la "Guerra fría". En el caso de la burocratización, muestra cómo la integración social está fundada en el poder burocrático e intimidante dependiente del sistema administrativo (URSS). Y, para el caso de la monetarización, muestra cómo la integración social

²³ Lee, Nam-In, "La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales", en: Rizo-Patrón, Rosemary y Germán Vargas Guillén (eds.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen II, Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú/San Pablo, 2005, pp. 261 ss.

está marcada por el dinero, incitante del hombre moderno atafagado por la oferta en el sistema económico, algo notorio en el triunfante neoliberalismo actual. Dinero y poder, como medios de control, no pueden comprar solidaridad entre los humanos.

La característica en ambos procesos patológicos es que la integración social se hace al margen del lenguaje. Por eso plantea Habermas, en efecto, que "los procesos de entendimiento, en torno a los cuales se centra el mundo de la vida, necesitan de una tradición cultural *en toda su latitud*. En la práctica comunicativa –dice– tienen que combinarse y fundirse entre sí interpretaciones cognitivas, expectativas morales, manifestaciones expresivas y valoraciones, y, a través de las transferencias de validez que la actitud realizativa permite, constituir un todo racional. Esta infraestructura comunicativa –continúa– se ve amenazada por dos tendencias: por una *cosificación inducida sistémicamente* y por un *empobrecimiento cultural*"²⁴. Entonces el mundo de la vida se deforma, de un lado, por una *racionalización unilateral* de la comunicación cotidiana. Y, por otro lado, se *extinguen las tradiciones vivas*, lo que implica, entre otros aspectos importantes, la ruptura con la herencia vital de las comunidades, que aunque hallan perdida su credibilidad, persisten en muchos ámbitos de la vida cotidiana, y en medio de ese conflicto el mundo de la vida, en su comunicación, se va viendo devaluado frente a la precisión de los medios inherentes a las sistematizaciones sociales. Por eso, la recuperación de la comunicación en el mundo de la vida significa "la recuperación de la racionalidad comunicativa <que pueda efectivamente> (...), criticar a la patología de la sociedad moderna y al tiempo a las ciencias sociales contemporáneas"²⁵.

Lee señala la teoría de la evidencia como eje central de las críticas de Habermas a Husserl. Estableciendo la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia²⁶, señala que la intuición evidencial implícita en todo juicio de percepción de una persona es algo que nada tiene que ver con otras personas, y, en efecto, la posición de Husserl es solipsista al no establecer juicios de experiencia que tendrían una validez objetiva, por contraposición a los juicios meramente de percepción. Cuando digo "el agua está caliente" estoy sosteniendo una pretensión de verdad, ya que estoy dispuesto a preguntar a otros si lo que creo que es verdadero es aceptable para ellos. En cambio, si digo "tengo la sensación de que el agua está caliente" sólo estoy expresando sentimientos subjetivos y las percepciones, en consecuencia, no podrían ser falsas. Entonces, en el ámbito de la intuición evidencial la solución al problema de la

²⁴ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987, tomo II, pp. 451 ss.

²⁵ Lee, Nam-In, *op. cit.*, p. 261.

²⁶ Habermas cree que la intuición evidencial de Husserl es una experiencia que en sentido kantiano posee una simple validez subjetiva. Kant distinguió entre validez objetiva y subjetiva. Entonces, un juicio de percepción, al no ir acompañado de unidad trascendental de apercepción, tiene validez subjetiva, mientras que un juicio de experiencia, que va acompañado de la unidad trascendental de apercepción, tiene una validez objetiva. La diferencia es que, al hacer un juicio de experiencia, alguien sostiene una pretensión de verdad y está dispuesto a preguntar a otros si lo que cree es aceptable para ellos. En cambio, el juicio de percepción no tiene pretensión de validez, ya que sólo expresa sus sentimientos subjetivos (cfr. Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 262).

verdad no puede ni siquiera plantearse. De este modo, la solución al problema de la verdad no se encuentra en la intuición evidencial sino en las acciones comunicativas con otras personas que pueden decidir si una percepción que tiene alguien en un momento dado puede ser aceptable o no para ellas. Por lo tanto, dice, "la clave para la solución al problema de la verdad no es la intuición evidencial, sino la acción comunicativa <y así> (...) la racionalidad comunicativa (como propiedad formal y pragmática del discurso) hace aceptable la pretensión de verdad de una afirmación"²⁷.

Habermas sostiene que "la condición bajo la cual una afirmación puede llamarse verdadera es el consenso de todas las personas"²⁸ y el consenso de ellas se adquiere con la *racionalidad comunicativa*.

Ahora bien, el autor considera esta crítica de Habermas errónea. Cuando alguien tiene una percepción cualquiera y establece un juicio a partir de ello, no está afirmando ninguna sensación meramente privada; al establecer un juicio está dispuesto a cotejar con otros si el juicio es verdadero o falso. En efecto, dice, si "la constitución de un hecho por la intuición evidencial está abierta a la conexión intersubjetiva con otras personas, es necesario investigar la dimensión intersubjetiva de (...) <esa> constitución"²⁹.

Por eso muestra el autor la íntima conexión entre la *teoría evidencial de la verdad* y la *teoría de la acción comunicativa*, de la cual fue plenamente consciente Husserl, no sólo por la importancia que tiene para él el tema de la intersubjetividad como eje fundamental de su fenomenología, sino además por la importancia que tiene en Husserl el tema de la comunicación y de la sociedad comunicativa a la que dedicó algunos apartes de los tomos XIV y XV de la *Husserliana* que se ocupan de la intersubjetividad³⁰, como lo veremos a continuación. Por eso exclama Lee: "la intuición evidencial sin la acción comunicativa podría ser ciega y la acción comunicativa sin la intuición evidencial podría estar vacía"³¹.

Diríamos entonces que, efectivamente, hay en Husserl una teoría de la comunicación que va de la mano de una teoría evidencial de la verdad, que sería entonces la capacidad de las personas para diferenciar entre verdad y falsedad. Una y otra se complementan. Una diferencia notoria entre Husserl y Habermas, en este sentido, es que Husserl no hipostasía de forma tan determinante el giro lingüístico, sino la comunicación en un sentido amplio, y eso sin contar con el interesante planteamiento de Antonio Ziri6n, que compartimos, de que efectivamente hay sentido sin lenguaje³².

²⁷ Lee, Nam-In, *op. cit.*, p. 261. Añade Lee en esa misma página: una acción comunicativa que lleva a cabo una persona es racional "si obedece a reglas gramaticales y usa expresiones claras, afirmaciones correctas que otras personas pueden comprender".

²⁸ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 451 ss.

²⁹ Lee, Nam-In, *op. cit.*, p. 264.

³⁰ Husserl, E., "Phänomenologie der Mitteilunggemeinschaft", en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, pp. 461 ss.

³¹ Lee, Nam-In, *op. cit.*, p. 264.

³² Cfr., Ziri6n Q., Antonio, "El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen 1*, Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007, pp. 61 ss.

A continuación recogeremos algunos planteamientos husserlianos sobre la teoría de la comunicación, insertos en su fenomenología de la intersubjetividad, intentando desvirtuar su aparente solipsismo.

§ 3. La comunicación en el ámbito de la monadología social

El concepto de monadología social, como se expresa por sí mismo, hace referencia a fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente. En esta modalidad, por diferenciación con la monadología básica y prerreflexiva, las relaciones se establecen por *actos comunicativos* de personas que se comprenden como pertenecientes a un mundo espiritual (o cultural), en algunos grados superiores de *comunidad intermonádica*.

En esta modalidad de experiencia del otro, el tema específico apunta, por un lado, a delimitar el significado del "acto social", y, por otro, a *poner ante los ojos* la idea de un ámbito supraindividual que es la unidad personal que ya hemos desarrollado.

§ 3.1. El espíritu común (Gemeingeist)

Husserl, con el tema del "espíritu común" (*Gemeingeist*), hace referencia a un aspecto fundamental de la monadología social que significa, en principio, la vinculación intersubjetiva de las mónadas, *poniendo ante los ojos* el ámbito social de dicha vinculación. El concepto *espíritu común* evoca ya por sí mismo un fenómeno de *acción y comunicación* entre los seres que habitan en un mundo circundante común, eventualmente compartiendo situaciones objetivas o subjetivas, en todo caso mundano-vivenciales³³.

§ 3.1.1. El acto social

Cabe advertir, como lo ha expresado Moreno Márquez, que el concepto husserliano de *comunidad* no hace referencia a la denominada "*Blutgemeinschaft* (comunidad de sangre) basada <por ejemplo> en el mito y en el ímpetu irracional de la Vida"³⁴ que imperaba ya en la primera mitad del siglo XX y que se proyectaría, específicamente, hacia la política del nacional-socialismo. Para Husserl el "espíritu común" (*Gemeingeist*),

³³ Julia Iribarne nos recuerda que las identidades hombre, mujer (en cuanto género), en contraste con la identidad de sujeto, sólo se manifiestan en un mundo de objetos culturales cuya esencia va de la mano con el ser persona (cfr. Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 165).

³⁴ Moreno M., César, "Introducción", en: Husserl, E., "El espíritu común I y II", pp. 132 y 133.

no hace referencia a lo que él mismo denunciaría en *La crisis* como una *zoología de los pueblos*³⁵ que rechazaría rotundamente, sino que hace parte de su particular concepto de razón; de aquella razón que se comprende en el querer ser racional, en el apetecer una vida ética y racional; así lo explicita al decir que "la razón es racional en el querer-ser-racional, (...) <y> esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón"³⁶. Los actos sociales serían pues "acontecimientos que la racionalidad y la ética ante todo, y no la sangre, debían hacer posibles, y más radicalmente aún, acontecimientos vinculados a una trascendencia que no podía ser sustituida por una nacionalidad o una época"³⁷, aspectos que, en su más desafortunada versión, estuvieron de alguna manera vinculados históricamente a la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) imperante ya desde el siglo XIX y cuya manifestación histórica, degradante de la condición humana, se dio con el advenimiento del nacional-socialismo.

En esta modalidad monádica, el filósofo no hace referencia al sujeto impulsivo (instintivo), antes y después de la empatía (*Einfühlung*). En "El espíritu común" (Hua XIV), y con el objetivo de explicitar y mostrar lo que es un *acto social*, Husserl expresa su significado negativo de la siguiente manera: "Finjamos un sujeto constituyendo instintivamente, antes de la empatía, un mundo espacial; de este modo no es una persona, y tampoco *lo será* (...)"³⁸.

Cuando Husserl se refiere al sujeto instintivo antes de la empatía, esto es, previo a la experiencia del otro, apunta a aquella actuación impulsiva que no toma en consideración a los otros humanos, como el propósito de una acción cualquiera, susceptible de que nos afecte o no. Y cuando se refiere al sujeto impulsivo después de la empatía, de su experiencia intersubjetiva y su inherente *reconocimiento*³⁹, apunta, en otro sentido, al hecho de dejarme determinar por los otros *causalmente*, por ejemplo, con la imitación, o la sugestión pasiva, en las cuales no me asumo autónomamente frente a ellos. Puedo impulsivamente querer ayudar a los otros, como se muestra, por ejemplo, en el amor filial al interior de la familia. No es, en este sentido, una alegría compartida, un regocijarse, sino una alegría porque ellos están alegres, o un alegrarse por compartir con ellos la vida; aquí estos actos no son propiamente sociales puesto que no hay una intención comunicativa, en el sentido en que el otro no es tomado en sí mismo como "*persona*", sino en esencia como un otro nada más que afectivo. Incluso,

³⁵ Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 320 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 330).

³⁶ *Ibid.*, p. 275 (*ibid.*, p. 283).

³⁷ Moreno M., César, "Introducción", en: Husserl, E., "El espíritu común I y II", p. 132.

³⁸ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 165 ("El espíritu común I y II", p. 135).

³⁹ El reconocimiento es el núcleo mismo de la empatía, es decir, de la experiencia del otro. En este sentido ninguno de los sujetos de la experiencia necesita esforzarse por ser reconocido por el otro, pues ello es parte inherente al fenómeno de la empatía (*cfr.* Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 187).

esos actos en que se espera producir un efecto sobre el otro, o quiero que se comporte de tal o cual manera, tampoco se consideran actos sociales, pues, en este caso, el otro no requiere observar la intención que tengo, sólo soy yo quien me oriento hacia él. No hay entonces una verdadera comunicación social.

Es preciso entonces que el otro tome en consideración lo que hago, mi propia *intención* al hacerlo, y viceversa. En este sentido, como ha dicho Julia Iribarne, "el acto social es un acto comunicativo mediante el que un sujeto quiere ser atendido por el Otro y reclama también su respuesta"⁴⁰. Este ámbito nos pone frente a una propuesta de acción comunicativa desde un proyecto de racionalidad que luego también reivindicaría Habermas.

Para determinar entonces el significado de un "acto social" pone Husserl algunos ejemplos que lo ilustran con suficiente claridad: "Si mi mujer me pone una manzana sobre mi sombrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención (...) <o también> los gitanos que colocan ramas en una encrucijada para que sus compañeros conozcan el camino que han seguido"⁴¹. Son estas auténticas comunicaciones en las cuales se da cierta *conexión originaria*, pues "ambos, Yo y Tú, tenemos la originaria vivencia de estar uno frente al otro"⁴².

En consecuencia, es necesario volverse sobre el otro, tener una intención comunicativa consciente y hacerla efectiva; esto requiere, por ejemplo, cierto llamado de atención a lo que puede continuar, si es el caso, una comunicación oral. El acto social supone, de este modo, una actitud *voluntaria* y *consciente* de las subjetividades en la acción comunicativa, pero requiere también, como lo expresa Karl Schuhmann, siguiendo a Husserl, de un *fenómeno expresivo*; toda comunicación necesita de una "expresión consciente orientada en dirección al otro, sólo donde un acontecimiento expresivo tal tiene lugar en forma de participación y de comunicación se constituye la socialidad en sentido propio"⁴³. Entonces, la captación de la palabra, los modos cotidianos de interactuar, son los que posibilitan establecer una relación originaria de los participantes. De este modo, en los fenómenos expresivos de la vida cotidiana, como hablar, preguntar, responder, replicar, y en los gestos y significaciones en general, es donde se establece la comunicación y el acto social.

Pasemos entonces a mirar algunas clases diversas de acto social que resalta Husserl, con el objetivo de mostrar la efectiva comunicación entre los seres, y en términos más precisos, entre las mónadas cuya experiencia impática representa las ventanas de la comunicación.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 166 ("El espíritu común I y II", p. 136).

⁴² César Moreno refiere lo siguiente: "El en-frentamiento recíproco es constitutivo de la relación interpersonal propiamente dicha o relación Yo-Tú. En autores como Schutz o en especial en el contexto del pensamiento dialógico se suele denominar al estar-uno-frente-a-otro relación *cara a cara*" ("El espíritu común I y II", nota 4, p. 155).

⁴³ Schuhmann, Karl, *Teoría husserliana del estado*, Buenos Aires: Almagesto, 1994, p. 62.

§ 3.1.2. Tipos de acto social

Husserl se refiere a la variedad de actos comunicativos desde distintos ámbitos de interacción humana. Un *primer ámbito* se da con las comunidades de igual rango, que persiguen más o menos un interés común, un propósito al que se dirige la voluntad de las personas; casos de este tipo, como ya lo reseñamos, serían, por ejemplo, las comunidad de idioma o de comercio, o entre el artista y su público, o en una comunidad de investigadores, etc. Un *segundo ámbito* se establece con las comunidades de subordinación en las que unos individuos, de manera consciente y aceptada, están sujetos a la voluntad de otros; las relaciones, por ejemplo, en las interacciones sociales de subordinación en el trabajo, las relaciones de subordinación consciente y voluntaria en las órdenes religiosas, o en la familia, etc. Pero resalta igualmente el filósofo un *tercer ámbito* de acto comunicativo, haciendo referencia a la *comunidad de amor*.

Dediquémonos a la tarea de *poner ante los ojos* diversos tipos de actos sociales que señala el filósofo. Husserl se refiere a innumerables actos (o hechos), en los cuales hay relación personal de acción, y que no se agotan sólo en el lenguaje oral sino que incluyen gestos, indicaciones, movimiento de las manos, dirección de una flecha, comunicación descriptiva para indicar algo al otro, y, también, comunicación de los que están ausentes, como en distancia temporal, y en los cuales entre el yo y tú no se da ningún contacto material.

Actos como mirarse a los ojos, en los cuales se comprende y confirma la percepción de un suceso; o, por ejemplo, una indicación con las manos, o una dirección indicada con una flecha. Con dichos actos sociales se pretende establecer una comunicación en la que para cada uno de los participantes de la acción comunicativa, "tú y yo", se pretende recíprocamente el "interés por una objetividad presente (...) 'veo allí esto y aquello y se lo indico al Tú para que también él lo vea'"⁴⁴; se utiliza entonces un medio por el cual quiero guiar al otro al tiempo que puedo estar abierto a dejarme guiar por él.

En el caso de la comunicación de los que están ausentes, hace referencia metafóricamente a *manos espirituales*; en este tipo de comunicación el yo es un yo del pasado que dejó una intencionalidad para el receptor; un tú futuro. De esta manera, "el receptor comprende al emisor como no presente, por ejemplo, pero a la vez como un hombre viviente en el presente que querría proporcionarle entonces tal información y que *aún quiere* que la reciba"⁴⁵. En este caso se puede pensar en nosotros reflexionando en el presente a partir de las obras de los grandes maestros del pasado; en nuestra actividad presente, somos como los destinatarios de sus obras, que de alguna manera pasan a ser parte de nuestro presente viviente; y entonces, continúa Husserl,

⁴⁴ Husserl E., "Gemeingeist I y II", p. 168 ("El espíritu común I y II", p. 136).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 169 (*ibid.*, p. 137).

"un difunto conocido y un vivo se extienden espiritualmente la mano"⁴⁶ y, así, las mónadas distanciadas en el tiempo se apoyan en unas manos espirituales; para este tipo de acto social comunicativo entre el ausente y el ser viviente, el contacto en el campo espiritual es algo en sí mismo innegable y se refiere a la relación social con los predecesores⁴⁷.

Husserl hace también referencia a la comunidad práctica de voluntades en la que converge la aprehensión cognoscitiva del hecho, que es acción y que se convierte en medio para el cumplimiento de otra acción⁴⁸. Así, la aspiración de que acontezca algún suceso es eventualmente comunicada por el hablante al interlocutor con la esperanza de motivarlo a una acción. Este tipo de comunicación tiene diversas formas: en unas, por ejemplo, aunque el otro se resista, puedo constreñirle a que se acomode a mi voluntad en tanto tenga un medio de coacción, y esto refleja entonces la relación señor-siervo⁴⁹, pero esta relación adquiere la forma persistente del hábito universal, en el cual la comunidad ha alcanzado espiritualmente una relación operativa: "yo ordeno como señor, y el otro sigue, 'conforme a su deber', como siervo en la conciencia del haberse sometido, del ser sometido y, con respecto al obrar, en la conciencia de su obligatoriedad"⁵⁰. Esto podría asemejarse a los llamados actos perlocucionarios que refiere Habermas, pero con la diferencia de que el otro asume su compromiso conscientemente, y que definitivamente la obligatoriedad que se pueda imponer en el otro para compelerlo a la acción estaría mediada por cierta conciencia de su situación y obviamente por la comunicación inherente a todo tipo de acto social; pues todo acto social es un acto comunicativo; los participantes en la acción comunicativa, por lo tanto, requieren mutuamente atención y respuesta.

Pero esto ocurre igualmente en la petición (o ruego), cuando obro como motivo para su voluntad, o en casos similares, por ejemplo, una comunidad de voluntad recíproca: "yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú haces lo que me favorece a mí"⁵¹; este juego mutuo de voluntades puede suponer un acuerdo en el que cada uno aporta su parte, pues son participantes que quieren lo mismo.

Miremos una manifestación especial del espíritu comunitario que tiene que ver con la comunidad en sentido amoroso. La *comunidad de amor* aparece como la expresión

⁴⁶ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

⁴⁷ En una nota al pie de página comenta César Moreno que la relación social con los predecesores es reseñada también por la sociología; se acepta sin la necesidad de mantener el contacto "cara a cara", tan fundamental al "pensamiento dialógico" (*cfr. "El espíritu común I y II"*, p. 157).

⁴⁸ Husserl E., "Gemeingeist I y II", p. 169 ("El espíritu común I y II", p. 137).

⁴⁹ Esta relación señor-siervo no debe ser comprendida en el sentido hegeliano del amo y del esclavo, ya que esta remite a que, por ejemplo, una de las subjetividades surge con la negación del otro. En Husserl es un fenómeno que se asume a partir de cierta igualdad. Sin desconocer un ámbito socio-económico en esta relación, se trata de una relación histórica y cambiante de asumir voluntariamente los roles sociales: *Tú ordenas y yo obedezco porque es mi deber y a ello me he sometido*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 170 (*ibid.*, p. 138).

⁵¹ *Ibid. (ibid.)*.

más elevada y suprema de la unidad social y de la vida monádica⁵². Mirémosla en su doble aspecto: como amor personal y como amor ético.

§ 3.2. La comunidad de amor

Entre todos los actos comunicativos mencionados, Husserl hace referencia a uno muy especial que es la *comunidad de amor*, como el conjunto de sentimientos que ligan afectiva y comunicativamente a los seres humanos. Este estrato de constitución social muestra, entre otras modalidades, la práctica del amor como una de las modalidades del Ser-con (*Mit-sein*)⁵³. El *Mit-sein* se inscribe como una estructura ontológica ligada al horizonte abierto mundano-vital, como la manera esencial de ser unos para otros; ser ahí implica siempre, en nuestro mundo de la vida, *ser ahí uno con otro*, sea como cuerpo propio ahí, con otro cuerpo psíquico, o en las infinitas formas de ver la validez de algo, convalidado por otro y con otro. Entonces, al desvelamiento del mundo vital le es concomitante la explicitación de un mundo compartido, en comunidad; es decir, mundo en el cual vivimos unos con otros, y, en el caso específico de la comunidad de amor, *el uno en el otro*, como ya lo veremos.

A continuación, intentaremos acercarnos a la fenomenología de la comunidad amorosa con el fin de comprender esta interesante temática.

§ 3.3. La comunidad de amor personal

En la "Cuarta meditación" Husserl se refiere a una doble acepción del yo como antecedente monádico: el yo se presenta no solamente como un polo idéntico de vivencias, sino también como un sustrato de habitualidades. Como polo idéntico de vivencias, supone la suprema categoría de *ser sí mismo*, de tener identidad consigo mismo como la condición necesaria de ser referido al mundo, a todos los polos objetivos y, en general, a la pluralidad de mundos existentes. Empero, por otro lado, supone que este yo

⁵² Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 84.

⁵³ Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 244. Allí nos muestra la autora diversas formas de estar intencional y mutuamente encaminado uno al otro; algunas de esas modalidades serían, por ejemplo, el "ser el uno 'con' el otro" (*Miteinander sein*) ; "El-ser-para-otro" (*Füreinander sein*), que refiere al que es reconocido por otro; "junto-al-otro" (*Nebeneinander*), saberse los sujetos en experiencia con los otros, con intenciones semejantes; "por-medio-de-otro" (*Durcheinander*), incorporación de cosas de ámbito cultural que son obra de otros, de una tradición que se evidencia a partir de otros (lenguaje, convenciones, etc.); "el uno en el otro" (*Ineinander*), relación amorosa y de amistad en que uno de los participantes toma las metas del otro como propias; "orientarse el uno según el otro" (*Sich nacheinander richten*), en que cada uno se interesa por el desarrollo y la realización de la persona del otro, de lo que Husserl llama su "alma germinal", según lo que sea mejor para él, a lo que libremente aspira. Esta última modalidad, como lo explicita la autora, es tildada por Husserl como "asombrosa" (*cfr. loc. cit.*).

no es un polo vacío de identidad, pues en la fugacidad de sus actos hay algo que permanece, una convicción que convalida sus actos, es decir, un *habitus* (*hexis*) que tiene una validez objetiva que es lo que determina, en últimas, la formación del carácter y la personalidad del sujeto cuya actividad inaugura la habitualidad del yo. Es haciendo referencia a esa habitualidad del yo como Husserl comienza a tematizar la comunidad de amor personal.

En "Gemeingeist I", Husserl comienza por conceptualizar a la *comunidad de amor personal* como "una disposición <*Gesinnung*> duradera, un hábito práctico permanente"⁵⁴. A esta comunidad de amor le es propia una habitualidad permanente de las mónadas, en tanto hacen suyo, en sentido práctico, ese querer permanecer ahí-con el otro semejante, y ello como resultado de la permanente atracción hacia su igual (inherente a la pluralidad de mónadas). Es decir, que esa habitualidad permanente es, sin más, comunitaria. Pero miremos entonces en esta habitualidad práctica y permanente qué es lo que diferencia a la comunidad de amor como tal. La respuesta estaría dada por el filósofo con los conceptos de duración y permanencia, dado que dichos conceptos suponen permanencia de ser y, además, el *deseo* de permanecer juntos que mantienen entre sí los amantes. Pero miremos, por lo pronto, la doble naturaleza que presenta este deseo de estar juntos.

A esa permanente habitualidad que referimos le compete, de un lado, cierta complacencia y admiración por el amado, algo vinculado estrechamente con el deseo, en tanto pura pulsión hacia el otro; pero, de otro lado, le compete también la actuación, o, en otras palabras, la actualización del deseo. Contemplación y aspiración son de este modo categorías fundamentales de la comunidad de amor personal, donde, no obstante, una de ellas prima sobre la otra.

En el primer sentido, siguiendo a Husserl, implica entonces admirar la singularidad del amado, su modo de ser y sus hábitos, la actividad y pasividad en su mundo circundante (*Umwelt*), en especial, el goce por la expresión de su cuerpo, haciendo pervivir de este modo la plenitud y la alegría, tanto como sea posible.

En otro sentido, implica, en el campo de la acción, "aspirar" al contacto personal con el otro, a una vida en común y, en general, al entrelazamiento con el otro, con su cuerpo y con su vida. Y añade: "El yo es <tanto> polo para afecciones y acciones como el polo de una unidad de *aspiración* que atraviesa la total y fluyente conciencia"⁵⁵. En efecto, el concepto que más enfatiza el filósofo, en el contexto, para explicitar el tema del amor personal, es el de *la aspiración* (*das Streben*), como el mutuo anhelo que mantienen entre sí los amantes en el fluir de sus vidas. Esta comunidad de aspiración está fundada en el mutuo esfuerzo que desarrollan los actores: el amante y el amado. En

⁵⁴ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 172 ("El espíritu común I y II", p. 139).

⁵⁵ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

sus múltiples modalidades, el aspirar implica, consecuentemente, un esforzarse hacia el otro; y ese aspirar, como un modo más de la *intencionalidad*, orienta la vida del yo, e incluso innumerables veces su *querer consciente*.

Pero lo que define la comunidad de amor, no es la relación interpersonal del estar el *uno-al-lado-del-otro* o *junto-a-otro* (*Nebeneinander*), o también la relación dada en el mundo de la *praxis* del *uno-sobre-otro* (*Aufeinander*), sino una relación de compenetración más profunda, de entrelazamiento personal, que se manifiesta como el *ser-el-uno-en-el-otro* (*Ineinander sein*)⁵⁶; y por eso, dice Husserl, "llego a una comunidad de aspiración con otro y, de este modo, vivo como yo en él y él en mí"⁵⁷.

De este modo, una característica de la *mutua aspiración hacia el otro* que posee su forma universal inherente es que "Toda aspiración de uno entra y se introduce para siempre en la aspiración del Otro, y al revés. De ello resulta, a su vez, que tan pronto como se actualiza el contacto de los amantes y el uno comprende las aspiraciones del Otro busca aceptar *explícitamente* (caso 'propio') la aspiración del Otro en la suya, eventualmente participa en ello con la voluntad del Otro o interviene benéficamente"⁵⁸. Así, uno busca aceptar, si es el caso, la aspiración del otro en la suya, participando en ello, de tal modo, como si fuese con voluntad no propia, es decir, subsiste un mutuo juego de voluntades que se compenetran; mi voluntad no es solamente mía en cuanto acepta en sí misma voluntariamente la voluntad del otro. Y esto sucede igualmente, dice el filósofo, cuando trata de arreglárselas con las cosas mismas. "En lo que el otro hace por sí mismo, no únicamente sus cosas, sino las que son propias del amante, se realiza también su deseo y voluntad"⁵⁹. Ello significa que esa aspiración está referida no sólo y especialmente a su haber y mi haber espiritual, sino igualmente a las cosas del mundo por las que el otro siente, por ejemplo, ternuras y cuidados.

Continúa el filósofo refiriéndose al deseo de las cosas que manifiestan ambos participantes: este "no <se da> en consideración a sí mismo como yo aislado, sino en consideración al otro, porque ese otro es aceptado completamente como sujeto de su vida y aspiraciones en el círculo de aspiración del amante"⁶⁰. Pero esta aspiración, según Husserl, llega también al insospechado ámbito en el que no subsiste el contacto. Así, en los actos vitales, en los que nada o casi nada saben de inmediato lo que hace uno u otro, de todos modos, todos sus pensamientos y acciones se dan como

⁵⁶ Cfr. Moreno, César, "El espíritu común", notas 9 y 10, p. 156. Estas formas del ser-con se prefiguraban ya desde *Ideas II*, en el § 51 de la tercera sección, titulada "La constitución del mundo espiritual" (manuscrito de Husserl de 1913, como se aclara en la p. 24), cuando hace referencia al conglomerado social de personas cuyas relaciones interpersonales son múltiples y hace referencia explícita a los actos de amor, que luego se harían evidentes, especialmente, en los tomos XIV y XV de *Husserliana* sobre intersubjetividad (textos de 1921 en adelante). Cfr. Husserl, E., *Ideas II*, § 51, p. 240.

⁵⁷ Husserl, E., "Gemeingeist I y II", p. 172 ("El espíritu común", p. 139).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 173 (*ibid.*, p. 140).

⁵⁹ *Loc. cit.* (*loc. cit.*)

⁶⁰ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

si subsistieran en el otro. Por ejemplo, el otro siente incluso, en un enamoramiento extremo, que el olor agradable y embriagador de un arbusto floreciente sería igualmente agradable y embriagador para el otro.

Dice Husserl: "Yo sé, como amante, que lo que siempre pienso, siento, pretendo, realizo, etc., todo ello es necesariamente 'en el sentido' de mi amado, en su favor, no sólo no es censurado por él (y en este sentido reconocido como justo), sino que es lo aspirado por mí en el sentido de su aspirar"⁶¹. Esto más o menos significa que mi amor por el otro llega a un grado tal que yo experimento como si la voluntad del otro no existiera en la medida en que yo me la apropio en un aparente solipsismo, porque definitivamente la otredad parece diluirse en mi propia vivencia y percepción de mundo que es la percepción de otro, pero que irremediamente hago mía porque asumo voluntaria y absolutamente esa alteridad en mi vida, como siendo yo, pero que efectivamente es un yo entrelazado con otro.

Por supuesto, todo esto hay que entenderlo en sentido trascendental, es decir, vale universalmente como indicativo de la subjetividad general; el ser humano indagando detrás de toda aperccepción teniendo validez universal (para cualquier otro), y, así aparece, como teniendo posibilidades universales de acción, y el acto social amoroso aparece como actividad protopasiva de la mónada concreta hacia el placer de estar-ahí con otro, en su permanente tender y aspirar hacia la unidad del ser.

Este sentido de su aspirar referido, tal y como lo explicita Husserl, se actualiza con el otro-ahí, integrado en alegría y en el disfrute del apoyo mutuo; se actualiza, entonces, involucrándose el otro "gustosa y amorosamente en mi situación de aspiración y, en consentimiento voluntario, su Yo y aspirar yoico (...) realizados en mi aspiración (...) "⁶².

Termina Husserl esta fenomenología de la comunidad amorosa recordándonos la esencia misma de la comunidad de amor, es decir, lo que define propiamente este ámbito de la intersubjetividad dada en el *mundo de la vida* social: "podemos decir que los amantes no viven uno junto al otro o simplemente uno con otro, sino uno en otro [*Ineinander*] actual y potencialmente. Llevan conjuntamente todas las responsabilidades y se encuentran solidariamente unidos incluso en el pecado y en la culpa"⁶³.

Entonces, hemos puesto a la luz los rasgos fundamentales de la comunidad de amor personal, acciones como las de admiración y aspiración (*Streben*) hacia el otro, y el desvelamiento de la relación interpersonal más esencial al *Mit-sein*: la comunidad de amor como *el puro entrelazamiento de los amantes entre sí*, el llamado *ser uno en otro* (*Ineinander sein*). Esta última se presenta entonces, para el filósofo, como la forma fundamental de la monadología social, y por ende de la sociología fenomenológica.

No obstante, los límites del amor no se encuentran en el amor personal sino en el amor ético que remite al amor universal y que aparece como el ámbito supremo de

⁶¹ *Ibid.* (*ibid.*).

⁶² *Ibid.* (*ibid.*).

⁶³ *Ibid.*, p. 174 (*ibid.*, p. 140).

la comunidad de amor. El filósofo pone en su texto algunos ejemplos de este tipo de amor ético: "los padres amorosos castigan a sus hijos y no asimilan sus vidas y aspiraciones (...) en sus propias vidas y aspiraciones. El amigo se aflige cuando el amigo decae de su 'verdadero sí mismo'. El cristiano que ejercita el amor al enemigo no ama lo malo en él, y no es el mal obrar lo que estima en su voluntad"⁶⁴. Estos tres ejemplos que Husserl pone ante los ojos explican el amor ético, que tiene una clara manifestación orientada universalmente. Por ejemplo, el amor al enemigo supone, para el cristiano, que lo que él persigue y ama en él es ese espíritu germinal que tiende naturalmente hacia el bien; es decir, puede conducirlo a que restituya su verdadera orientación hacia las buenas acciones, ya que efectivamente todo ser humano es libre para obrar moralmente bien.

Por eso plantea Husserl: "cada hombre consciente, 'éticamente consciente', posee voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como tarea infinita. Y ello da ahora como resultado especiales formas de comunidad ética"⁶⁵, que tienen particularidades diversas ligadas a la multiplicidad de personas existentes, pero que, en últimas, responden a la responsabilidad por una humanidad auténtica, por su armonía universal.

Dice Husserl, como amante ético "amo y participo voluntariamente en el alma germinante del otro, en su creciente y naciente subjetividad (...) que pugna, porfía y obra ética y libremente en todo aquello que brota de su positiva habitualidad ética como de su vida personal ética"⁶⁶; y ese estar dispuesto al amor al prójimo, al amor ético, frisa completamente con el mismo aspirar (*Streben*) humano, con el amor universal hacia los otros, amor que efectivamente, en comparación con el amor personal, se mantiene universal en la medida en que no se hace efectivo en un solo ser, no se agota en él, en tanto que tiende siempre "a una comunidad amorosa cada vez mayor y en esa medida (...) <parecería apuntar> a una dimensión universalizante superior de amor"⁶⁷.

La característica, pues, de este tipo de amor universal es que asume conscientemente la responsabilidad por un mundo mejor y más humano, y, sea que se haga en términos seculares o religiosos, se adquiere un compromiso personal y ético con el mundo circundante común, con su humanización, en las diversas formas en que se presenta la comunidad del *ser-con*, que se manifiesta, por ejemplo, en lo social como tal, o, por ejemplo, en el Estado como ente político, o en las asociaciones libres, en las comunidades científicas; es decir, en todas las formas posibles del *ser-con* claramente delimitadas por Husserl.

⁶⁴ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

⁶⁵ *Ibid. (ibid., p. 141)*.

⁶⁶ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

⁶⁷ Iribarne, J., *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p. 100.