

El carácter expresivo del cuerpo y lo inaccesible de lo ajeno

**The Expressive Character of the Body
and the Inaccessibility of the Alien**

ESTEBAN IGNACIO MARÍN ÁVILA
Universidad Nacional Autónoma de México
México

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Artículos)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 591-611

El propósito de este trabajo es ofrecer una visión crítica del programa de las investigaciones constitutivas sobre la intersubjetividad tal y como fue originalmente esbozado por Husserl y luego revisado por otros fenomenólogos como Merleau-Ponty, Klaus Held y Anthony Steinbock. Una de las tesis más importantes de este trabajo consiste en que la constitución de los otros por empatía es fundamento para otras formas activas de constitución de lo ajeno. Al respecto, destaco la importancia de los denominados por Husserl "actos sociales", desgraciadamente poco descritos por él mismo. A lo largo del artículo trato de mostrar lo infundado de las acusaciones de que la fenomenología trascendental está condenada al solipsismo y de destacar las posibilidades conceptuales abiertas por su manera de abordar el problema del otro.

The purpose of this paper is to offer a critical approach to the program of constitutive inquiries originally outlined by Husserl and later reviewed by other phenomenologists as Merleau-Ponty, Klaus Held and Anthony Steinbock. One of the most important tenets of this work is that the constitution of others through empathy is the foundation for other active forms of constituting the alien. In this respect I underline the importance of the acts called by Husserl "social acts", which were unfortunately not worked in detail by Husserl himself. Throughout the paper I attempt to show that the claims that transcendental phenomenology is doomed to solipsism are unfounded, and to highlight the conceptual possibilities opened up by its approach to the problem of the other.

Primero y antes de toda cosa concebible soy yo. Este "yo soy" es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, el *fundamento intencional primordial de mi mundo*; mas no puedo pasar por alto que también el mundo "objetivo", el "mundo para todos nosotros" que tiene validez para mí en ese sentido, es "mi" mundo. (...) Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, este es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro pasaje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro pasaje.

EDMUND HUSSERL¹

En las siguientes líneas quiero destacar la importancia de uno de los grandes hallazgos de la fenomenología trascendental. Este hallazgo es el de que cada quien tiene que constituir, en el curso de su vida, el sentido con que se le manifiestan las otras personas y, en general, todo lo que tiene para él sentido de ajeno. La idea que quiero exponer a continuación es que tomar en cuenta el desarrollo de este hallazgo en el programa de la fenomenología trascendental, particularmente en los escritos tardíos de Husserl y en obras de otros fenomenólogos que retomaron su legado, es indispensable para poner de manifiesto la complejidad del fenómeno de la comunicación y el peligro de darla por sentada. El hilo conductor de mi exposición será la distinción entre dos formas de constitución de la vida de los otros yoes: una pasiva y otra activa, esta última con dos momentos distinguibles. Como se verá en seguida, el cuerpo juega un papel medular en ambas, pues gracias a él somos pasiva y activamente conscientes unos de otros, y la forma en que se lo aprehende o interpreta rinde una expresividad pasiva y una expresividad activa que se funda en la primera.

§ 1. La empatía y la constitución de los cuerpos animados

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 estos se fundan. Este modo de proceder por parte de Husserl no suele estar exento de polémica. Sin embargo, creo que la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* está muy lejos de ser un mero artificio teórico para salvar la acusación de

¹ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro y revisión de Antonio Ziriñ Quijano, México: UNAM, 2009, § 95.

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 es el sentido mismo con que los otros yo es se constituyen para quien tiene experiencia de ellos. A este respecto, solo diré, adelantándome a lo que habré de exponer a continuación, que el descubrimiento de Husserl tiene que ver con que solo podemos llegar a ser conscientes de otros yo es y de sus respectivas vidas en virtud de que los asociamos 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 yo es no es el problema de su existencia, sino el de la forma en que un yo puede ser consciente de otro yo.

De acuerdo con Husserl, la constitución del otro yo, que solo se revela a través del índice de su cuerpo cósmico, se da gracias a la asociación de los aspectos cósmicos de su cuerpo con los del mío en una especie de síntesis pasiva que denomina parificación (*Paarung*). Este tipo de asociación² –que como cualquier otra asociación es una síntesis pasiva– se caracteriza porque, en la unidad de una conciencia, se dan destacadas dos o más daciones que están siempre constituidas como par o como conjunto, y porque en esta unidad de conciencia el sentido de cada una de las daciones se transfiere a las demás³. Gracias a esta forma de constitución pasiva, que implica contagio intencional, el cuerpo del otro se me da, en resumidas cuentas, como un cuerpo cósmico que presenta una vida que, sin embargo, no puedo acreditar en mi experiencia. La presentación es descrita por Husserl en términos de una co-presencia, es decir, en términos de la conciencia de algo ausente que acompaña a lo presente. Sabemos que esta forma de conciencia es muy común y que se encuentra también en el modo en que se tiene conciencia perceptiva de cualquier cosa espacial, en la cual aparecen o están presentes lados que suponen o presentan otros lados que no comparecen en

² Quizá no esté de más recordar que las síntesis pasivas son las que no dependen de que el yo esté "despierto" o de que viva en ellas en el modo de la actualidad.

³ 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, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, § 51, p. 176).

presentación⁴. Sin embargo, lo característico de la presentación de la vida del otro yo es que implica la imposibilidad esencial de ser llevada a presentación. Así pues, aprehendo el cuerpo ajeno como algo que tiene un sentir que no se me da originariamente, pero que es un vivir, a pesar de que no sea yo quien siente en él. Mentar un vivir de esta naturaleza tan extraña exige ser consciente de una modificación intencional de mi yo que no tenga cumplimiento vía presentación: esta modificación es el *otro yo*⁵.

Al aprehender una cosa sensible de mi mundo primordial como el cuerpo vivo de otro polo yo, esta adquiere un nuevo estrato de sentido que la convierte en una cosa *intersubjetiva* u *objetiva*: ya no es solo una cosa existente o presentable *para* mí, sino también para el otro que impera y padece en ella y ulteriormente para cualquier otro yo que me sea posible constituir. De esta manera lo *objetivo* es lo que tiene el sentido de ser relativamente independiente del sujeto que lo constituye y ante quien comparece en cada caso, pero esta independencia no es la de algo que sea *en* sí, sino la de algo que es también *para* otros porque comparece también ante los otros.

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. El "mundo primordial" es el mundo tal y como se me presenta a mí mismo, en contraste con la forma en que comparece en la vida de los demás, que solo me es accesible por presentación, en una cierta forma de ausencia⁶. Quiero destacar que 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 ellas consisten en la unidad de cuerpo animado que se hace cada vez más sofisticada. Si bien la vida del otro yo está solo apresentada en la experiencia que tengo de él, este otro yo está presente ante mí como unidad de presentación y apresentación, como cuerpo animado. Este concepto de "cuerpo animado" coincide, a mi modo de ver, con lo que cotidianamente denominamos "gesto"⁷ en su sentido más amplio y vago, 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. Por lo demás, lo que se presenta y lo que se apresenta del otro —es decir, lo cósmico sensible de su cuerpo que funciona como índice de su aparecer total,

⁴ Véase *ibid.*, § 50, p. 172.

⁵ 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 apercepción apresentativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento vía presentación" (*ibid.*, § 54, p. 184).

⁶ Cfr. *ibid.*, § 47 y § 50, pp. 165-167 y 171-175.

⁷ Hay que tomar en cuenta que el concepto de "gesto" del que aquí me valgo se refiere a una determinada forma de aparecer del "cuerpo animado", y que al ser una unidad de presentación y apresentación en la que cabe destacar un lado cósmico sensible y un lado psíquico-espiritual, difiere del concepto de "gesto" que Husserl caracteriza en *Investigaciones lógicas* como señal de las vivencias. Así pues, no está de más insistir que el gesto al que aquí me refiero no es un cuerpo que apunte hacia determinadas vivencias, sino la síntesis de ese cuerpo con esas vivencias, es decir, cuerpo animado (*Leibkörper*).

y la vida que lo anima, respectivamente— solo se destacan a partir de su unidad⁸. Esto quiere decir que desde el principio el otro yo se me planta enfrente como alguien concreto en el mundo, como alguien que no puede ser sino un hombre o un animal de carne y hueso; no es una mera cosa, pero tampoco puede dejar de ser hasta cierto punto una cosa en tanto que unidad de cuerpo vivo y cosa sensible (*Leibkörper*). Aquí hay que decir, 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*, intersubjetivos.

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 a 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 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 amplias⁹. Algo muy parecido ocurre en la articulación de la persona concreta, en la cual el sentido de cada

⁸ "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, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñón Q., México: UNAM, 2005, § 56h, p. 291; en adelante, citado como *Ideas II*).

⁹ 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. Esta y la siguiente cita recogen casi íntegramente dos párrafos sucesivos. En el primero, que es este, 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 (...)" (*ibid.*, § 56h, p. 288).

momento gestual se abraza con el sentido de otros momentos gestuales¹⁰, constituyéndose así unidades cada vez más amplias que permiten la aprehensión cada vez más precisa y detallada de sus determinaciones.

¿Cómo se constituye el cuerpo animado 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 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 complejas¹¹. 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 solo se pudo haber dado en una articulación compleja en que ese aparecer, o esa conducta, del

¹⁰ Después del texto citado en la nota 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 vocifera, 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 (...)” (*ibid.*, §56h, pp. 288-289; las cursivas en “articulada” y “articulación de sentido” son nuestras).

¹¹ 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, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, § 54, pp. 184-185).

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 recibía 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 presentadas mis vivencias –modificadas como vivencias ajenas–, en mi propia constitución están presentadas 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.

§ 2. Los actos sociales y la comunicación activa

Es muy común pensar que la teoría fenomenológica de la empatía tal y como es expuesta en la "Quinta meditación cartesiana" y en otras de las obras hoy en día más conocidas de Husserl, como *Ideas II*, pretende ser una explicación exhaustiva de la forma en que somos conscientes de los otros. Con la empatía, somos pasivamente conscientes de los otros gracias a que estos se manifiestan como una unidad psico-somática, como una unidad de vida anímica y de cuerpo, y somos conscientes de ellos de esta manera gracias a la síntesis de analogía entre sus cuerpos y nuestro propio cuerpo vivo. Hay ahí una suerte de juego de espejos en el que asumimos pasivamente que los otros tienen vivencias como las nuestras y que nosotros mismos tenemos apariciones corporales como las de los otros. No obstante, si mi ser consciente del otro no pasara de ser el tipo de conciencia pasiva que es descrita como empatía, entonces reduciría lo ajeno a lo propio, pues yo sería la única fuente de determinación: en la determinación analógica que la aparición del otro ejerce sobre la conciencia que tengo de mí mismo, este otro nunca pasaría de ser el otro tal y como es para esta persona que soy yo a partir de mis propias habitualidades. El tipo de síntesis pasiva analogizante en la que se constituye el otro yo, y que recibe el nombre de parificación (*Paarung*), es incapaz de dar cuenta del fenómeno de la comunicación más profunda, pues, como veremos en seguida, la comprensión del otro en lo que tiene de diferente respecto de mí mismo implica que el otro me determine a comprender lo que yo no podría comprender sin él. Es muy importante tener esto presente a la hora de hacer un balance sobre las posibilidades de la fenomenología para dar cuenta de fenómenos sociales complejos, pues el análisis sobre la constitución de la intersubjetividad más conocido de Husserl, el que lleva a cabo en las *Meditaciones cartesianas*, es solamente el análisis de esta forma pasiva y *basiquísima* de ser conscientes de los demás antes y a pesar de los actos comunicativos.

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 humanos¹², hay que distinguir rigurosamente otra comunicación y constitución activa que se funda sobre ella y que tiene dos posibles momentos. Con esta comunicación activa las posibilidades vitales de los individuos que la llevan a cabo se enriquecen de una manera mucho más profunda.

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 por Merleau-Ponty de una manera muy interesante: la adquisición de un hábito por parte del cuerpo es un "comprender" dador de sentido¹³. 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 corporales¹⁴. 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 pierden un miembro y que a pesar de ello siguen teniendo sensaciones correspondientes a él; así, por ejemplo, los mancos que sienten frío, calor o dolor en la mano perdida. Quien pierde un brazo pierde también todas las habitualidades relativas a él, su manera habitual de referirse al mundo

¹² Cfr. el apéndice XII de Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, *Husserliana*, vol. XV edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. En adelante, citado como *Husserliana XV*.

¹³ "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, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Emilio Uranga, México: FCE, 1957, p. 158).

¹⁴ "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" (*ibid.*, p. 361).

y de comprenderlo mediante él, de modo que dejar de contar con dicho brazo es dejar de contar con los aspectos del mundo que este abría¹⁵. 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 mimetismo¹⁶. 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. Difícilmente 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 pasiva, que implica una suerte de asimilación con el otro yo, aunque no es una mera consecuencia¹⁷. La comprensión del otro a través de esta suerte de mimetismo que aún falta definir implica la exigencia de volverse como el otro o de ponerse en su lugar de manera mucho más radical, pues para ir a su encuentro ya no basta con que mi conciencia nos determine analógicamente a él y a mí de manera más precisa, sino que es necesario transformar mi propia manera de ser y alterar con ello mis posibilidades de determinación.

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

¹⁵ "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" (*ibid.*, p. 89).

¹⁶ "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 reasumirlo 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 solo tiene interés para aquellos que han tenido ya su experiencia. Vivo la unidad del mundo como reconozco un estilo" (*ibid.*, p. 362; las cursivas son mías).

¹⁷ Aquí debo decir que Husserl mismo parece tener en mente esta posibilidad de la comprensión activa por reproducción de la vivencia ajena en el manuscrito de investigación que corresponde al apéndice XII de *Husserliana XV*, p. 224.

sentado, 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. 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, habitualidades¹⁸ 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 habitualidad¹⁹, y parecería que la habitualidad que tiene su origen en otro no puede ser 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, también el otro yo se manifiesta necesariamente en el contexto de una manera particular de constituir el mundo, a saber, la mía.

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 algunas de sus habitualidades, es necesario que primero constituya en el contexto de mi mundo doméstico qué es lo que debo 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"²⁰. 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 profundamente anormal porque apunta a un sistema total de vivencias distinto del suyo²¹. Solo tras la constitución de esta diferencia puede uno aspirar a imitar real o

¹⁸ Que proceden de actividad o pasividad según se refieran a los actos del yo o a sus afecciones.

¹⁹ Aquí hay que decir que esta idea parece compatible con la noción de la tradición como expresión de una habitualidad intersubjetiva que Husserl asume en los apéndices que acompañan a los textos 9 y 10 de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, *Husserliana*, vol. XIV, edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. En adelante, citado como *Husserliana* XIV. Véase en particular el apéndice XXVII.

²⁰ "In mittelbaren 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" (*Husserliana* XV, apéndice XLVIII, p. 631).

²¹ En su artículo "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", Klaus Held refiere que esta tesis se encuentra en *Husserliana* XV, pp. 142 s., 154 ss., 211 ss., 230 s., y 438 (cfr. Held, Klaus, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", en: Bernet, Rudolf, Don Welton y Gina Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 5 vols., New York: Routledge, 2005, vol. 5, p. 42).

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 de vivencias que se motivan unas a otras y que es única²². La vida ajena, en tanto que individual en este sentido de irrepetible y única, parecería incommunicable: vivirla tal y como la han vivido los otros es una imposibilidad esencial entre otras razones porque solo 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 habitual²³.

La comunicación activa, entendida como comercio de tipos, se funda en la comunicación pasiva del mero aparecer como cuerpo animado, pues implica la intelección del *tipo* inherente a un gesto y, ulteriormente, la pretensión de reproducirlo, de aparecer con él y de hacerlo valer ante los demás. A estos actos a los cuales les es esencial la aspiración a determinar a los otros a aprehender nuestras intenciones los denomina Husserl actos específicamente sociales²⁴. Una de las formas de comunicación activa más simples –y quizá la fundamental respecto de otras formas más sofisticadas, que estarían fundadas en ella–²⁵, la que consiste en hacer un gesto a propósito, implica ser consciente *de un tipo* de gesto y la intención de determinar al destinatario de nuestra expresión espontánea a la intelección *de este tipo* de gesto. Es decir, esta forma de comunicación implica haber tenido experiencia intuitiva del tipo inherente al 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 vivido, e implica también la pretensión de comunicar –o hacer pública– la intuición de este

²² "El *universo de las vivencias* que integran el contenido efectivamente 'real' del *ego* trascendental es un universo componible solo en la universal *forma de unidad del transcurrir*, dentro de la cual se ordenan como trascurriendo en ella todas las vivencias parciales. Así pues, ya esta forma, la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas, y de objetos constituidos como trascurriendo en el transcurso de estas vivencias, es una forma de motivación que lo enlaza todo, que impera especialmente en cada vivencia parcial, y que también podemos calificar de *ley formal de una génesis universal*, con arreglo a la cual se está constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una cierta estructura formal noético-noemática de modos de darse trascurriendo" (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, §37, p. 131).

²³ "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, Edmund, "El origen de la geometría", traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, IV (2000), p. 371. La versión que aquí cito ha sido revisada por Antonio Zirión Quijano y Agustín Serrano de Haro y será publicada en E. Husserl, *Textos breves* (1887-1936), Salamanca: Sígueme).

²⁴ Cfr. los párrafos del 2 al 4 del texto 9 de *Husserliana* XIV y el § 58 de *Meditaciones cartesianas*.

²⁵ Aventura esta hipótesis en vista de que el lenguaje documental, escrito, parece fundarse en el lenguaje oral, que a su vez como lenguaje sintáctico parecería fundarse en expresiones orales simples: ciertos tipos de gestos que implican la emisión de sonidos.

tipo²⁶. Así pues, la connotación de la vida habitual ajena supone ser consciente de que al gesto con que se me aparece el otro le corresponde un *tipo* que me es inaccesible porque presenta *tipos* de vivencias que yo no he tenido. La tipología ajena es sin embargo connotada gracias a que es posible inteligir objetos ideales y dialogar con el otro en el marco de tipos más generales que nos son comunes a todos: los tipos más generales de cosa, alimento, peligro, dolor, placer, etc., y también gracias a que el otro yo se resiste a que su vida sea comprendida de conformidad con mi propia tipología. Somos directamente conscientes de esta resistencia porque los otros yoes tratan de comunicarse con nosotros y al hacerlo aspiran a determinarnos a aprehender sus intenciones, o indirectamente porque advertimos su molestia, porque nuestra tipificación nos conduce a un conflicto, o porque definitivamente sus comportamientos son incompatibles con el tipo de vivencias que tienen para mí sentido o cuyas motivaciones son comprensibles para mí. Por otro lado, la constitución de tipos de gestos parecería remontarse a la constitución de situaciones que involucran gestos que fungen en primera instancia como expresiones ocasionales –es decir, gestos que tienen una significación en función del contexto en el que se inscriben– cuyo sentido se va fijando poco a poco conforme se las usa reiteradamente²⁷.

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 “actos de yo a tú”, 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 otro²⁸. Según se desprende de la lectura del texto 9 de

²⁶ Sin la pretensión de comunicar la intuición de esta idealidad lo que tendríamos es a un sujeto buscando producir un efecto en otro sujeto, pero sin que en ello hubiera una pretensión de comunicar algo, de hacer saber al otro algo que en principio no sabe. Una expresión en este sentido unilateral no se distinguiría de aquellas de las que solemos valernos para producir efectos ante los animales, como cuando frente a un perro agresivo simulamos recoger una piedra y buscamos con ello que atemorice y se aleje. Así pues, la pretensión de comunicarse tiene que implicar a un receptor capaz de inteligir una idealidad.

²⁷ Véase Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, § 80.

²⁸ “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 *médium* de la experiencia presentadora del otro, alcancen el otro yo; e incluso la posibilidad de actos específicamente yoico-personales, que poseen el carácter de ‘actos yo-tú’, 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, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, pp. 198-199. Modifico en este pasaje la traducción de la expresión alemana “*Ich-Du-Akten*”, que en esta edición se traduce como “yo-tú-actos”). 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. Véase *ibid.*, pp. 185-197.

Husserliana 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 yo es se dirigen directamente unos a otros, sobre la base de la conciencia empática, con el propósito de hacer patentes sus intenciones ante sus contrapartes y de determinarlos con ello a actuar de cierta manera, a saber, en primera instancia aprehendiendo estas intenciones²⁹ y ulteriormente también ejecutando otras acciones fundadas en esta aprehensión³⁰. 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 más. Por lo pronto conviene recordar que una intención es un sentido experiencial, y que la significación es la intención o el sentido experiencial que ha sido traspuesto a la esfera de la expresión³¹. De conformidad con ello podemos decir que los actos comunicativos son aquellos actos en los que una persona determina a otra para que capte el sentido de una vivencia suya. 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"³².

²⁹ "Hago algo esperando que el otro, al observar que tengo tal intención, haga tal cosa. ¿Significa 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 sobrero 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 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, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist I y II*)", traducción comentada de César Moreno, en: *Thémata*, 4 (1987), p. 136).

³⁰ "Hasta ahora tuvimos que habérnosla 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" (*ibid.*, p. 137).

³¹ Al respecto véase el § 124 de *Ideas I* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1986) y el artículo de Antonio Ziriñ Quijano "El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología", en: *Folios. Segunda Época*, 16 (2002), pp. 5-12.

³² "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, Edmund, *Ideas II*, § 51, pp. 242-243).

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 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).

§ 3. La experiencia de lo ajeno. Tipicidad familiar y tipicidad ajena

En "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", Klaus Held reconstruye y defiende la posición de Husserl en *Meditaciones cartesianas* y en *Husserliana XV* respecto de la constitución de lo ajeno como fundado primero en el mundo primordial y después en el mundo familiar³³. 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 propio³⁴, tiene que poder ser connotado a través de

³³ Aquí debo decir que supe por primera vez de esta posición a través de la aguda crítica que Anthony Steinbock hace de ella en *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Solo cuando traté de incorporar los análisis de Steinbock a mis investigaciones sobre la experiencia de lo ajeno me di cuenta de que su crítica a la lectura de Klaus Held no era del todo justa y que conducía a algunas contradicciones con los principios fundamentales de la fenomenología trascendental entendida como filosofía que parte de la experiencia o de la vida de conciencia entendida en primera persona. Véase el Capítulo 2, "La experiencia de lo familiar y de lo ajeno", de Marín Ávila, Esteban Ignacio, *La comunidad de vida. Esclarecimiento del concepto fenomenológico de comunidad*, tesis inédita presentada para optar al grado de Maestro en Filosofía, México: UNAM, 2011.

³⁴ "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',

él³⁵. Pongamos por ejemplo que en el curso de un viaje aprendo a usar una de esas expresiones extranjeras muy básicas que designan gratitud o favor: *thank you, prego, Dank, obrigado, arigato*, etc. 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 “gracias” en mis conversaciones en español, la palabra seguirá remitiendo a un mundo que no conozco: al mundo de quienes hablan esa lengua extranjera y se valen de esa palabra para significar gratitud, 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 ante miembros de la comunidad lingüística a la que pertenece y me animo a hacerlo, entonces al pronunciarla me sentiré temeroso de estar diciendo algo más o algo distinto de lo que quiero decir³⁶. Así pues, la apropiación entendida como constitución de lo familiar parece estar siempre acompañada de transgresión entendida como constitución de lo ajeno, y viceversa³⁷; conforme me apropio parcialmente de

pero siempre solo 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, Klaus, *op. cit.*, p. 41; la traducción es mía). [Hay una reciente traducción al castellano del ensayo que cita el autor: “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”, traducción de Natalia Petrillo, en: Held, Klaus, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012, pp. 67-97, que el autor obviamente no pudo tomar en cuenta. N. de los EE.]

³⁵ “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 que connote la anomalía (142 s., 154 ss., 211 ss., 230 s., 438). Lo anormal puede ser inesperado en casos particulares, pero según 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” (*ibid.*, p. 42; los números aparecen en el original y se refieren a las páginas de *Husserliana* XV, donde Husserl expone estas ideas; la traducción es mía).

³⁶ 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.

³⁷ Retomo aquí de Anthony Steinbock estos conceptos de apropiación y transgresión como dos formas distintas de constituir que rinden lo familiar y lo ajeno respectivamente. Véase Steinbock, Anthony, *op. cit.*

la palabra que me es ajena, esta se me muestra como incomprendible 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 es imposible abandonar por completo ciertos horizontes familiares para transitar hacia un mundo ajeno³⁸; 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.

Un análisis más completo de este problema fenomenológico exige tomar en consideración el tratamiento que Anthony Steinbock hace en *Home and Beyond* del tema de lo familiar y de lo ajeno en conexión con lo normal (*normal*), lo anormal (*anomalous*) y lo profundamente anormal (*abnormal*). El descubrimiento de que lo óptimo, lo típico y lo familiar funcionan como referentes que norman la experiencia permite reflexionar con mayor profundidad en torno a la forma en que tenemos experiencia de lo familiar y de lo ajeno³⁹. Aquí me limitaré a señalar 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 a lo que pasaría en el caso de que me drogara con alguna sustancia que durante el tiempo que duraran sus efectos me hiciera percibir los colores de una manera más intensa. Cuando la sustancia dejara de hacer efecto y retornara la percepción normal –o incluso durante la alucinación, si fuera el caso de 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 valoran mucho el trabajo en equipo, y puedo incluso estar consciente de que esta 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. Una valoración no tiene que estar justificada para convertirse en norma de la experiencia, ni adquiere carácter de

³⁸ Me refiero aquí a que solo 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 genético-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 solo pertenece a otra cultura, sino que se apropia de esa cultura de una manera que es concordante con su historia personal.

³⁹ Véase *ibid.*, en particular la segunda parte: "Normality, Abnormality, and Normative Territories: Toward a Generative Phenomenology".

normalidad a través de su justificación⁴⁰: lo normal es operante en la constitución pasiva, se impone pasivamente en nuestras vidas. Es más, nuestro mundo doméstico, como horizonte o sistema total de tipicidad, tiene de antemano una validez normal que está motivada afectivamente: 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 ellos⁴¹.

Álvar 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 milpas⁴². 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 gestos con alguien que no habla nuestra

⁴⁰ 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.

⁴¹ "Pero ahora es la historia de las generaciones, a las que debemos la normalidad de nuestro mundo doméstico (168 s.), 'nuestra tradición'. No fueron hombres cualesquiera quienes han re-producido <weiterentwickelt> y han seguido usando <weitergetragen> la normalidad por encima del morir de las viejas generaciones (168 s.), 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 solo se deja 'heredar' generativamente, pero no 'apropiar' por fuera" (Held, Klaus, *op. cit.*, p. 44; la traducción es mía).

⁴² Véase Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios. Comentarios*, México: Océano, 2001, p. 39.

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, concepto 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, los gestos típicos ajenos se comprenden como remitiendo a un sistema tipológico normal distinto, y solo paulatinamente y solo 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.

Si la idea de Merleau-Ponty de que la comprensión de los otros tiene lugar con una suerte de mimetismo está, como me parece, en la dirección correcta, entonces también parece que la indicación de la vivencia originalmente ajena que hay que reproducir se constituye en la connotación de su tipo a través de la comunicación activa que acabo de describir. Ciertamente que, como para comprender y verificar las configuraciones de sentido originalmente ajenas es necesario ya no solo connotar sus tipos, sino tener vivencias típicas semejantes a las de los otros, hay encuentros que son más difíciles porque suponen un proceso mucho más mediato de verificación 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 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 entenderá quizá primero la salsa como un tipo de *gravy* que en la forma habitual de comer de los mexicanos es vivido de manera distinta al *gravy*, y solo se acercará a comprender su sentido hasta que haya aprendido a ingerirla de esta manera, 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 muy 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 de la forma en que un mexicano gusta de ella, y por ello antes de comprender el gusto por una salsa particularmente 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.

§ 4. Conclusión

Lo que he expuesto puede resumirse esquemáticamente de la siguiente manera: a partir de la síntesis pasiva de parificación en que se constituyen los otros yoes es posible llevar a cabo una constitución activa de lo que los otros tienen de diferente 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 *Husserliana* 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 imitación reproductiva. Esta última comprensión es necesaria en virtud de que el tipo de una vivencia solo es plenamente inteligible como unidad de una multiplicidad de vivencias por referencia a las cuales tiene sentido. La connotación de los tipos originalmente ajenos a partir de la síntesis de los familiares exige aún que estos sean llevados a la evidencia más originaria, y esta evidencia no es otra que la que destaca la unidad de las vivencias concretas a las que les son inherentes. 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 solo 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 reproducción activa parecería ser, por su misma naturaleza, instauradora de hábitos intersubjetivos, que se expresan como tradiciones⁴³. De acuerdo con ello, la forma más profunda de comprender a los otros en lo que tienen de ajenos implica pasar a tomar parte en una tradición común.

Para cerrar 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 y sorda respecto de 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 con él. Así pues, la comunicación activa implica un intercambio tipológico que solo 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 incomprendibilidad y a la diferencia que media entre él y cada uno de nosotros. Pero este es solo un lado de la moneda, pues la constitución activa de lo ajeno no es posible sin la resistencia de lo ajeno a ser aprehendido conforme a una tipología familiar. Creo que la caracterización positiva de esta resistencia es la descripción de lo que Husserl denomina acto social o comunicativo, pues este implica la aspiración a determinar al otro a aprehender una intención. En otras palabras, no es posible acceder a lo ajeno allí donde el otro se niega a comunicarse y no aspira a determinarnos a aprehender sus intenciones. Por ello, el enriquecimiento vital que tiene lugar con la comunicación depende en gran medida de que reconozcamos la importancia medular de aspirar a darnos a entender de la manera en que queremos ser entendidos. Hay que decir, por último, que también la comprensión por imitación activa de la vida de los otros pertenece a un yo que puede ejecutarla o abstenerse de hacerlo, aunque sospecho que, en este caso, las consecuencias son de una índole completamente distinta y que aquella tiene que ver con la decisión de tomar parte y participar en diversas tradiciones que en un principio nos fueron ajenas.

⁴³ Véase el apéndice XXVII de *Husserliana* XIV.