

**El mundo de la vida  
y la intersubjetividad en perspectiva social.  
Análisis desde el pensamiento de E. Husserl y A. Schutz**

**The World of Life and Intersubjectivity from a Social Perspective.  
Analysis from the Thoughts of E. Husserl and A. Schutz**

**PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**  
Universidad Tecnológica de Pereira

Este trabajo es parte de una investigación más amplia sobre el mundo de la vida y el fenómeno de la intersubjetividad como problemas básicos de la filosofía actual. Para ello, presupone que una filosofía del mundo de la vida social requiere apoyarse en investigaciones sobre la intersubjetividad, dado que la interdependencia de los actores, que dan sentido a las acciones, es la que configura y define la estructura social. La investigación se apoya en el mundo de la vida en el contexto de la fenomenología monadológica de E. Husserl, y en las formas mundano-vitales de la relación intersubjetiva en la fenomenología social de A. Schutz. Primero se indaga el ámbito natural y social del mundo de la vida, en el que se señalan algunas diferencias de ambos autores con respecto a su concepción natural y trascendental del mundo de la vida. Luego se examina la complementariedad y la diferenciación de las experiencias mundano-vitales en la actitud natural y en la vida social. Esperamos así mostrar, por una parte, un tránsito coherente entre los temas del mundo de la vida y la sociabilidad y, por otra, sostener que la fenomenología del mundo social de A. Schutz está anticipada por una orientación social en el pensamiento de Husserl. Por último, siguiendo a Schutz en *Las estructuras del mundo de la vida*, nos referimos a algunas estratificaciones del mundo de la vida que trascienden la realidad de la vida cotidiana, como los mundos ficticios y simbólicos (como, por ejemplo, en el mundo de los sueños y la fantasía). Esto permite concluir que algunas estratificaciones del mundo de la vida que trascienden la realidad de la vida cotidiana son estratos de sentido que son parte fundamental de la vida humana y tienen una relación directa o indirecta con el mundo de la vida social cuando nos comunicamos.

This work is part of a wider investigation that aims to analyze the lifeworld and intersubjectivity as basic problems of contemporary philosophy. To do this, it is supposed that a philosophy of the social lifeworld needs to be based on research that deals with intersubjectivity, since the interdependence of the actors that endow actions with meaning is the one that shapes and defines social structures. This research is mainly supported by Husserl's analyses of the lifeworld within his monadological phenomenology, and by Schutz's inquiries into the lifeworld forms of intersubjective relations in his social phenomenology. This essay first examines the natural and social dimensions of the lifeworld, pointing out some differences between the two authors regarding their respective views of the lifeworld as either transcendental or natural. Secondly, it examines the complementarity and differentiation of lifeworld experiences within the natural attitude and in social life. It purports, on the one hand, a coherent transition from one author to the other regarding the lifeworld and sociality; and, on the other hand, it maintains that there exists a social orientation in Husserl's thinking that is continued by Schutz's phenomenology of the social world. Finally, following Schutz's *Structures of the Life World*, this work refers to some stratifications of the lifeworld that transcend the reality of everyday life, such as fictional worlds and symbolic realities (as found, for example, in the world of dreams and fantasy). This allows the conclusion that some stratifications of the lifeworld that transcend the reality of daily life are strata of meaning that are essential parts of human life and have a direct or indirect relationship with the world of social life when we communicate.

## § 1. Introducción

Antes de introducir una perspectiva social e intersubjetiva del mundo de la vida cotidiana, me ocuparé del tema del mundo de la vida desde el ámbito de la actitud natural. Esto atendiendo al planteamiento de Schutz de que "<I>as ciencias empíricas hallarán su verdadero fundamento, no en la fenomenología trascendental, sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural"<sup>1</sup>. No obstante, si el fundamento no es lo trascendental, sino el desarrollo de una fenomenología descriptiva del mundo natural, o mejor, de la actitud natural (*Natürliche Einstellung*), cabe señalar qué entiende el autor por actitud natural y en qué sentido se separa de la actitud trascendental. Ahora bien, como lo plantea el mismo autor, considerar una fenomenología constitutiva del mundo natural no implica desconocer los análisis de la fenomenología trascendental llevada a cabo por Husserl. Por eso anota que los análisis de la experiencia trascendental que establece el maestro en su obra, sirven de modelo para las ciencias sociales y, por tanto, son aplicables a la experiencia en el mundo natural del *sentido común*. Es precisamente la estructura y el alcance que tiene *el mundo del sentido común*, lo que Schutz, como se verá, se propone poner al descubierto.

Enfatizo en principio dos aspectos esenciales inmersos en su obra<sup>2</sup>. Uno tiene que ver con el tema del *mundo de la vida* (mundo que, como ha dicho la fenomenología, experimentamos de forma natural y trascendental). En su actitud natural, este mundo es caracterizado por una ciega creencia en su existencia. Esta creencia aparece como

---

<sup>1</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, traducción de Nestor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 150.

<sup>2</sup> Algunas investigaciones sobre el tema quedaron consignadas en un estudio precedente (cfr. Aristizábal Hoyos, Pedro Juan, "Alfred Schutz, acercamientos a su concepción natural y social del mundo", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IV (2010), pp. 91-111).

la esencia de dicha actitud; al hacer la descripción como un momento esencial de la *reducción fenomenológica*, o *re-conducción* (*Zurückführung*) como diría Fink, se pone al descubierto un mundo que se muestra en principio indubitable y pleno de valideces. Pero a esta actitud le es inherente no solamente la ciega creencia en su existencia, sino la presuposición de que ese mundo existió antes de mí y que igual seguirá existiendo, puesto que es la condición fundamental de toda vida práctica. Otro aspecto a señalar es que la condición primera de toda experiencia es su *ámbito social*. En términos precisos significa que para Schutz toda realidad tiene un significado fundamentalmente social y este ámbito, al decir de Luckmann, es la esencia de su pensamiento. Por eso, en adelante me daré a la tarea de desarrollar ambos aspectos de su pensamiento.

## § 2. El mundo de la vida y la actitud natural

El autor primero contextualiza las relaciones entre el mundo de la vida cotidiana y la actitud natural<sup>3</sup>. Toda disciplina que se dé a la tarea de investigar la acción y el pensamiento de los seres humanos, debe primero describir las estructuras fundamentales de lo precientífico, ya que dicho mundo se muestra como evidente para los humanos en la actitud natural. Justamente Schutz entiende por mundo vital la realidad de la vida cotidiana.

Pero, ¿cómo se comprende para Schutz este mundo vital? "Por mundo de la vida cotidiana", aclara, "debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud del sentido común"<sup>4</sup>. Esta conceptualización que puntualiza él mismo, no precisa ocuparse de cuestiones relativas al infante y a las situaciones patológicas<sup>5</sup>; exceptuando transitoriamente esas experiencias atípicas, es viable explicitar la estructura normal y habitual del mundo de la vida. Esto lo hace dejando por sentado que, cuando nos enfocamos en el mundo de la vida cotidiana, es a nuestra experiencia común y no a un mundo privado a lo que apuntamos; lo que supone, en términos metódicos, que es necesario explicitar previamente las condiciones normales y comunes de nuestra experiencia habitual en la vida de la actitud natural. Con ello se logra un acercamiento general y originario a la forma como experimentamos el mundo. Sabido es que "el mundo que todo investigador desea conocer es demasiado (...) <amplio> y complejo para poder incorporarlo todo de manera simultánea, se contenta <por eso> con lo que <él> espera, sea una imagen fiel, aunque simplificada, de un segmento pequeño de la vida real"<sup>6</sup>, esto haciendo

<sup>3</sup> Cfr. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 25 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> Pérez Tamayo, Ruy, "Estructura del pensamiento científico", en: *Ciencia y filosofía: Tres ensayos*, México: Alhambra Mexicana, 1984, p. 52.

énfasis en que dicho segmento, como parece evidente, no se limita a expresar únicamente al ámbito particular.

El sociólogo resalta algunas características inherentes al mundo de la vida cotidiana<sup>7</sup>: a) Este mundo es la esfera de la realidad que el ser humano puede *intervenir y modificar* al tiempo que desarrolla acciones en su interior gracias a su viva corporeidad. b) Los objetos y acontecimientos que se hallan en este ámbito de la vida cotidiana, ámbito que supone a los otros y al mundo, restringen en el ser humano su *libertad de acción* y en este sentido son captados por él, como *obstáculos* o *barreras* que eventualmente puede superar. c) Otro aspecto importante es que solamente al interior de ese mundo vital es que nosotros podemos ser comprendidos por los Otros y, en consecuencia, solo podemos actuar junto con ellos. d) Únicamente en este mundo vital cotidiano es posible configurar un entorno *común y comunicativo*. e) Finalmente, nos aclara que el mundo de la vida cotidiana no se agota en su situación tangible, sino que va más allá del mundo físico palpable en su quehacer cotidiano, como se verá al final.

Lo dicho pone en contexto el problema de la actitud natural (*Natürliche Einstellung*)<sup>8</sup>. En un capítulo, el autor, siguiendo la argumentación de Husserl, aclara que debemos comenzar el análisis partiendo de cualquier situación específica de la vida cotidiana<sup>9</sup>. En perspectiva fenomenológica, intencionalmente hago abstracción de la existencia de los demás seres humanos y del mundo social. Si intento comprender este mundo debo apercibirme de él, ejecutar acciones en su interior y desplegar proyectos que eventualmente me propongo desarrollar en él. En esta actitud me encuentro permanentemente experimentando un entorno que reconozco y considero como incuestionablemente real y "aprobemático hasta nuevo aviso"<sup>10</sup>.

Pero este mundo no es solo dado a la experiencia sino que es susceptible de ser interpretado; esta interpretación se funda "en un acervo de mis experiencias previas"<sup>11</sup>. El cúmulo de actividades existentes en su cumplimiento experiencial y perceptivo, tanto en las experiencias inmediatas como en aquellas que me transmiten mis semejantes (progenitores y maestros, por ejemplo), operan como una unidad o como un

<sup>7</sup> Cfr. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 25.

<sup>8</sup> Husserl, en *Ideas I*, hace la primera descripción importante de la actitud natural de la siguiente manera: "tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y (...) en el tiempo (...) lo encuentro ante mi inmediata e intuitivamente". Experimentándolo con mi cuerpo y encontrando en él todo tipo de objetos animados e inanimados y seres humanos moviéndose y obrando en él. Esta actitud se caracteriza por una ciega creencia en la existencia de esos objetos que veo delante de mí. Esta creencia como es notorio tiene su fundamento en la existencia ciega, en la creencia en el mundo. Esta creencia es la "*tesis general de la actitud natural*", en tanto que la existencia del mundo es el cimiento de todo lo demás. Este mundo con sus horizontes espaciotemporales, no se agota en la "*copresencia* (...) sino que está formado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*" (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: UNAM, 1986. pp. 64 ss. En adelante, *Ideas I*).

<sup>9</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, pp. 75 ss.

<sup>10</sup> Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 25 ss.

<sup>11</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, p. 257.

esquema referencial bien definido<sup>12</sup>. Así, este mundo dado ahí a mi experiencia se me presenta en ordenamientos conexos de objetos bien definidos con sus rasgos específicos; operando en medio de esos objetos nos movemos y sobre ellos actuamos.

Entonces, Schutz, enfatizando el motivo pragmático que rige nuestra actitud natural y adentrándose luego en la estructura del pensar que rige dicha actitud, centra la atención en su explicitación y comprensión. Es de todas maneras innegable en la actitud natural, señala, que todas mis experiencias tienen cierta unidad<sup>13</sup>; un esquema referencial al cual ellas van ligadas manteniendo un carácter o esquema típicamente familiar. Doy por sentado que este mundo, que ha sido aprendido por mí, *persistirá y conservará su validez fundamental*. Husserl, anota Schutz, ha identificado esa persistencia con una "idealización" que tiene la forma en su *lógica del mundo de la vida* del "y así sucesivamente". Esto significa que puedo repetir mis actos exitosos previos. En tanto mi experiencia anterior sea válida, queda preservada la capacidad de operar sobre el mundo de esta o aquella manera, y esto apunta a una nueva idealización que tiene igualmente la forma del "siempre puedo volver a hacerlo"<sup>14</sup>.

Esto pone a la vista a *Experiencia y juicio*: "Antes de iniciarse cualquier movimiento cognoscitivo", dice Husserl, "tenemos ya 'objetos supuestos' (...) en una certeza de creencia"<sup>15</sup>. Esto sucede hasta que la trayectoria posterior de la experiencia o la labor crítica del conocer dinamice esta certeza de creencia y la transforme en un nuevo juego de probabilidades, por ejemplo, en "probablemente así", o ratifique quizás lo supuesto en su certeza como "siendo así en realidad" o "siendo verdaderamente"<sup>16</sup>. Entonces, este mundo que nos es predado en su certeza de creencia, se muestra genéticamente más originario que la pura orientación hacia el conocimiento.

De este modo, señala Husserl que toda experiencia en el mundo de la vida, y toda su conceptualización, no se extingue en su especificidad singular, sino que presupone una estructura de horizontes posibles que pueden ser o no determinables en un campo de determinaciones posibles. Todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con un esquema bien definido, de manera que los objetos y sucesos del mundo vital se me presentan desde el comienzo comportando una tipicidad que implica cierto *horizonte estructural de familiaridad*. Según esta estructura, se produce una unidad que tiene como trasfondo un aprender a conocer originario (*Urstiftung*), que es la base de nuestra vida consciente. Esta tipicidad, vista desde los planteamientos fenomenológicos, nos pone frente al ámbito de lo familiar, algo que tendría que ver con la reconstrucción de las experiencias originarias de las que se ocupa Husserl en sus investigaciones genéticas.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 198.

<sup>13</sup> Cfr. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 28 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>15</sup> Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, traducción de Jas Reuter, revisada por Bernabé Navarro, México: UNAM, 1980, pp. 31 ss.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.* p. 31.

Si se captan y aprehenden cosas ya habituales de nuestro mundo cotidiano (*Alltagswelt*), dicha apercepción (de por sí inmediata) conduce de modo intencional y de golpe a una *instauración originaria*<sup>17</sup>, en la que se habían aprehendido primariamente objetos análogos. Incluso si los objetos o sucesos nos son desconocidos nos acercamos a ellos según una tipicidad específica que responde como a una *forma estructural de lo conocido*<sup>18</sup>. De este modo, toda vivencia en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) tiene, de forma latente, una transferencia semejante de un hecho similar primitivamente fundado, y así todo actor se ubica en el mundo en lo que Alfred Schutz ha denominado, en su especificidad social, como su situación biográfica<sup>19</sup>. Y es esta situación la que garantiza que el individuo disponga de un "acervo de conocimientos a mano", integrado por tipificaciones del *mundo del sentido común* al cual me estoy refiriendo. Así, en toda experiencia y en todo horizonte de experiencia hay implícita determinada unidad que tiene la forma de mi "acervo de conocimientos", el cual, como esquema referencial, sirve de base para dar paso a una concreta explicitación del mundo.

Para concluir, es bueno enfatizar de nuevo que toda acción que orienta la actitud natural está regida por motivos pragmáticos en la medida en que en cada caso me valgo de mi *acervo de experiencias propias* para solventar los asuntos de la vida práctica. Entonces, con base en ese acervo experiencial, y visto desde el ámbito teórico, toda explicitación en la que tematizo situaciones prácticas de la vida cotidiana me va generando, paulatinamente, mayor "confiabilidad, bajo la forma de recetas y la primera garantía de las recetas es de carácter social"<sup>20</sup>.

A continuación, el aspecto social e intersubjetivo del mundo de la vida.

### § 3. La estructura social del mundo de la vida. El problema de la acción social

Para indagar la estructura social del mundo de la vida es preciso considerar los planteamientos de Weber sobre el significado que asigna a la acción social.

#### § 3.1. Max Weber y la acción social

Un problema fundamental de la sociología de Weber, a la que hace alusión Schutz, es el de la "acción social". Innumerables veces, en discusión temática, se refiere a dicho concepto de manera especial, pues la *sociología comprensiva*, dice, tiene como propósi-

<sup>17</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 147.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 106.

<sup>19</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, p. 80.

<sup>20</sup> Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 35.

to central "comprender e interpretar la acción social"<sup>21</sup> o, en otras palabras, hay que aceptar con rigor la consideración weberiana de que las ciencias sociales se ocupan de las acciones en el mundo de la vida social. Por supuesto, la tarea de la sociología no solamente es comprender la vida de la acción social, sino que debe igualmente explicitarla en términos fenomenológicos; no solo en el sentido de describir la "conducta" de los seres humanos (o su comportamiento), sino igualmente de hacer explícito su "significado subjetivo". De esta manera, con ciertas aproximaciones críticas a los conceptos metodológicos de Weber, acepta Schutz que la tarea de la ciencia social es comprender la significación subjetiva del quehacer humano. En relación con la objetividad científica de la "sociología comprensiva", señala el autor lo siguiente:

El proyecto de reducir el "mundo del espíritu objetivo" a la conducta de los individuos nunca se había llevado a cabo tan radicalmente como lo hizo Max Weber en su formulación oficial del fin de la sociología comprensiva. Esta ciencia debe estudiar la conducta social interpretando su significado subjetivo tal como se lo encuentra en las intenciones de los individuos<sup>22</sup>.

Antes de explicitar el tema de la acción social, quiero resaltar algunas consideraciones de Weber que resalta el autor. Una primera consideración es que toda investigación social digna del nombre de ciencia, para lograr una descripción simple y cuidadosa de la vida social, debe pretender "ver el mundo de los hechos sociales con una mirada no prejuiciada"<sup>23</sup>, y por eso requiere elaborar honesta y coherentemente sus conceptos, haciendo un minucioso examen del material obtenido. Otra consideración es que la gran realización de Weber en su batallar contra las ideologías políticas y morales de su época fue proclamar "que las ciencias sociales deben abstenerse de formular juicios de valor"<sup>24</sup>; es decir, deben mantener una neutralidad valorativa. Así, el investigador en ciencias sociales, como no persigue una utilidad práctica, sino cognitiva, no toma parte en la situación observada, y por eso requiere apartarse de su *situación biográfica*. Una última consideración importante en la sociología de Weber es la *teoría* de los "tipos ideales"; explícitamente el concepto "tipo ideal" hace referencia a un constructo teórico que llegaría a cumplir el papel de instrumento racional que idealmente responde a ciertos individuos históricos y culturales inmersos en las sociedades modernas<sup>25</sup>. Pero sobre el tema no puedo referirme en este trabajo.

<sup>21</sup> Schutz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, traducción de Eduardo J. Prieto, Barcelona: Paidós, 1993, p. 45.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

<sup>25</sup> Cfr. Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid: Trotta, 1996, p. 50. Para el caso específico de Schutz, este tendría en cuenta tres tipos ideales: a) el ser humano común y corriente, b) el ciudadano bien informado y c) el experto (cfr. Schutz, Alfred, *Estudios sobre la teoría social. Estudios II*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu, 2003), de los cuales no me voy a ocupar.



A pesar de los grandes reconocimientos que hace al investigador, dentro del complejo encadenamiento de las "ciencias sociales" y su propio objeto de investigación, Schutz no ve claramente delimitado si la perspectiva que inquiere este autor es la del observador o es la del actor, pues añade que "la estructura del mundo social es significativa no solo para quienes viven en ese mundo sino también para sus intérpretes científicos"<sup>26</sup>, y esto se convierte en una disyuntiva que el autor pretendería resolver. Esa disyuntiva es señalada por Walsh en la introducción a la *Construcción significativa del mundo social* de la siguiente manera: al pretender convertirnos en participantes ¿no existe el riesgo de perder nuestra objetividad?, y por el contrario, cuando permanecemos como simples observadores, ¿caso se nos escapa nuestro reconstruido objetivo científico, es decir, el significado subjetivo de la acción social?<sup>27</sup>

Entonces, se supone que para tener claridad sobre el significado personal de cualquier acción es preciso acercarnos al tema de la motivación, que para Husserl es ley esencial del mundo espiritual, en contraste con la causa más ligada al ámbito de las leyes naturales. Así pues, lo que Schutz promueve, en última instancia, es investigar la naturaleza de la acción con el fin de establecer congruentemente la metodología y el asunto propio de las ciencias sociales. Ahora bien, este tema de la acción social está estrechamente vinculado con el problema del significado, y Schutz hallaría justamente una investigación coherente sobre el problema del significado en la filosofía de Husserl, y así, vinculando el concepto de acción social de Weber con el problema del significado en la filosofía de Husserl, logró establecer para la *sociología* un nuevo fundamento en la fenomenología, dado que el significado de toda acción comprende el campo de las vivencias humanas, sean estas vivencias propias o extrañas<sup>28</sup>.

De este modo, Schutz se ve obligado a indagar el asunto fenomenológico del *fluir temporal de la experiencia humana*, es decir, de la "conciencia temporal interna"; un ámbito del que se ocupó Husserl desde sus primeras obras: el campo de la conciencia como un eterno fluir, como una corriente ininterrumpida de vivencias, o como un río heracliteano de fenómenos. Es precisamente en el campo de la retención y de la duración donde el significado de la conciencia inmediata de las experiencias del ser humano se constituyen para él en la medida en que las va vivenciando en su inmediata evidencia. "Aquí y solo aquí", dice Schutz, "en el estrato más profundo de la vivencia que es accesible a la reflexión, debe buscarse la fuente última de los fenó-

<sup>26</sup> Schutz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, p. 39.

<sup>27</sup> Cfr. Walsh, George, "Introducción", en: *ibid.*, p. 18. Esta paradoja en términos de la *hermenéutica* contemporánea, es retomada por Ricoeur (desde Gadamer). Dicha dualidad se expresa como un conflicto existente entre la *experiencia de pertenencia* (*Zugehörigkeit*), propia de las ciencias humanas, frente a la *distanciación alienante* (*Verfremdung*), inmersa en la metodología de las ciencias naturales que son explicativas. Ricoeur pretende en este sentido establecer una dialéctica que supere la polaridad aparente entre lo explicativo y lo comprensivo, perteneciendo ambos momentos a un proceso complejo, que desde su particularidad filosófica denomina *interpretación*.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, p. 42.

menos de 'significado' (*Sinn*) y 'comprensión' (*Verstehen*). Este estrato vivencial sólo puede develarse en <una> autoconciencia estrictamente filosófica<sup>29</sup>.

Estas indagaciones sobre el "proceso constituyente en la conciencia temporal interna se llevarán a cabo dentro de la 'reducción fenomenológica'"<sup>30</sup>, pero no explícitamente dentro de la reducción fenomenológica trascendental. Entonces, a semejanza de la *epoché* fenomenológica de Husserl, que para superar la actitud natural busca suspender nuestras creencias en la realidad, Schutz señala hacia un nuevo tipo de *epoché* natural que es practicada por el ser humano en su cotidianeidad. En ella no se suspende "la creencia en el mundo externo y sus objetos; < sino > por el contrario, < se > suspende la duda en su existencia"<sup>31</sup>. Esta *epoché* la practica el ser humano común y corriente con el fin de ratificar la realidad y la existencia en el mundo externo. Esta nueva forma de *epoché* le permite a Schutz acercarse más idóneamente al mundo del sentido común y a sus estructuras. Significando, para las ciencias sociales, encontrar un fundamento de sentido en la fenomenología constitutiva de la actitud natural y no en la fenomenología trascendental tal y como ha sido señalado por el autor innumerables veces.

Ahora bien, como nos recuerda Walsh en la misma Introducción: "El yo no puede adscribir significado a ninguna de sus vivencias mientras están ocurriendo (...) pero es posible atribuir significado a la mayoría de las vivencias en forma *retrospectiva*", pero igualmente en "forma *prospectiva* a vivencias futuras"<sup>32</sup>. Y entonces se hace notorio cómo la visión del futuro resulta fundamental para la noción de acción. La acción se interpreta como un comportamiento orientado hacia la ejecución de un fin ulterior (que se daría en el futuro), y esto nos conecta con lo que Schutz ha denominado como los *motivos para* y los *motivos porque*, que son esenciales para entender el significado de la acción.

El concepto que más ayuda a la comprensión de estos tipos de motivación de las acciones es el de *proyecto*. Entrelazado con el concepto de acción, Schutz lo designa como el proceso en curso de una conducta imaginada de antemano por un actor, y que, de este modo, se presenta como un *proyecto preconcebido*. En consecuencia, el autor se dedica a explicitar la estructura temporal del proyecto. Esta designación nos lleva por lo menos a pensar cierta sinonimia entre acción y proyecto en la medida en que la acción es el proceso de una conducta ideada con antelación; es decir, un proyecto en el que la imaginación anticipa una conducta futura, por diferenciación con el acto que es la acción ya efectuada<sup>33</sup>.

La temporalidad de la acción está caracterizada por la relación entre un *antes* y un *después* en el transcurrir temporal, en el cual el *después* se constituye con antelación,

<sup>29</sup> *Loc cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>31</sup> Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, p. 214.

<sup>32</sup> Walsh, George, *op. cit.*, p. 20.

<sup>33</sup> A este aspecto de la acción social también se refiere Husserl en el *espíritu común* de la *Husserliana* XIV y otros textos vinculados con la fenomenología del mundo social.

por actos efectuados desde tipicidades específicas, y que para Schutz se instaura por mi situación personal biográfica que define el *antes*. Entonces, la proyección de mi acto futuro está determinada por un esquema de familiaridad ligado a la historicidad, que se proyecta y se funda en experiencias previas. No obstante, en cuanto es una forma de anticipar acontecimientos, a estos les son inherentes sus horizontes vacíos, horizontes que se llenarán lógicamente con la realización del suceso anticipado<sup>34</sup>, en un juego sin fin de motivaciones ligadas a la estructura teleológica de nuestra vida.

La diferencia entre el *motivo para* y el *motivo porque* la establece el autor con el objetivo de entender la naturaleza de la acción humana<sup>35</sup>. Así, la estructura temporal es diferente para cada uno: "los motivos para están dominados por el tiempo futuro; los motivos porque por el pasado"<sup>36</sup>. Al proyectar mi acción, tengo conciencia de mis motivos "para", que son los que me incitan a obrar, pero mis motivos "porque" (que son como causas naturales) permanecen ocultos a mi conciencia, y en este sentido, indagar los aspectos subjetivos inherentes a los motivos "porque", es una cuestión abierta especialmente a los procedimientos investigativos de las ciencias naturales, es decir, a cuestiones de tipo causal y no motivacional<sup>37</sup>.

De esta manera, en toda actividad humana hay implícita una temporalización inmanente en la que los motivos de los actores se materializan teleológicamente, como proyectos que conjugan dialécticamente las anticipaciones de los sucesos con las determinaciones sociales dadas por la situación biográfica de los actores. Estas consideraciones hacen presente la necesidad de que los investigadores en ciencias sociales tengan en cuenta no solamente los aspectos comprensivos, inherentes a las ciencias humanas, sino también los aspectos explicativos que en el ámbito de las leyes naturales se han vinculado ya a estructuras sociales que operan sincrónicamente, en cuanto comportan invariantes funcionales significativas en los procesos sociales<sup>38</sup>.

### § 3.2. La estructura social del mundo de la vida

Entonces, si como he señalado siguiendo a Schutz, toda comprensión básica del mundo de la vida pone a la luz una dimensión social, esto significa que toda conceptualización que apunte a mostrar las estructuras del mundo de la vida debe estar acompañada de una teoría de la acción social susceptible de ser puesta de relieve. Se trata de mostrar cuál es la estructura social que subyace a las explicitaciones obteni-

<sup>34</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, p. 88.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 88 ss.

<sup>36</sup> Natanson, Maurice, "Introducción", en: *ibid.*, p. 26.

<sup>37</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>38</sup> Para una indagación y complementación sobre el tema, cfr. Ricoeur, Paul, "Explicar y comprender. Texto, acción, historia", en: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de Pablo Corona, México: FCE, 2002, pp. 149 ss.

das en el mundo de la vida que es el cimiento de la actitud natural. La presuposición implícita a la creencia fundamental del ser ya señalada, de que el mundo existió antes y persistirá después de mí en aras de la continuidad de la vida práctica, lleva a suponer que los encadenamientos espacio-temporales en el mundo de la actitud natural son también encadenamientos de orden social.

En ese sentido, la cotidianidad del mundo vital implica no solamente el mundo circundante natural vivido, sino igualmente el mundo de los Otros, el mundo social y por ende cultural; cada ser humano está esencialmente relacionado con otros. El mundo de la vida no se agota en objetos y acontecimientos meramente tangibles que hallo en mi entorno, sino que le conciernen igualmente "los estratos de sentido que transforman las cosas naturales en objetos culturales, los cuerpos humanos en semejantes y los movimientos de los semejantes en actos, gestos y comunicaciones"<sup>39</sup>. Así, el mundo de la vida cotidiana en su ámbito natural y social es el espacio donde se despliega mi acción y la de todos nosotros en la vida práctica. El autor, luego de esclarecer algunas consideraciones importantes del "último Husserl"<sup>40</sup>, hace presente que la noción mundo de la vida se muestra en su aspecto esencial, como fundamento de sentido de todas las ciencias, abarcando a las ciencias naturales y también la filosofía. Entonces, si toda consideración científica se hace evidente en el proceso de requerir a la experiencia originariamente dadora de sentido en el mundo vital, queda como tarea de los investigadores "poner ante los ojos" la constitución intencional de la subjetividad constituyente con relación a su fundamento de sentido. Este mundo de la vida, que consideramos científicamente, es, por supuesto, el mundo en el cual todos nacemos, vivimos y morimos, y es aquel que se nos da ya constituido en la espontaneidad de la actitud natural.

Schutz señala, en el ámbito intersubjetivo, algunas evidencias que se hallan en la base de toda actitud natural en relación con Otros<sup>41</sup>: a) La imprescindible corporeidad de mis semejantes. b) Que esos otros sujetos me son dados en indisoluble unidad, como siendo íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia, tal y como lo vivencio en mí mismo. c) Que los seres que nos rodean son más o menos similares para todos y en esencia, poseen el *mismo sentido*. d) Que es posible entrar en *relaciones y acciones recíprocas* con los otros. e) Que es factible entrar en un mundo de comprensión con ellos. f) Que el mundo de la vida *social y cultural* nos es dado históricamente en *estratos de sentido* previamente definidos, como *marcos de referencia* para mí y para los Otros. g) Que las situaciones de la vida que enfrentamos a cada instante son en muy pequeña medida producidas exclusivamente por nosotros mismos. Estas son entonces algunas evidencias encontradas en las relaciones de la vida comunitaria, pues cada uno

---

<sup>39</sup> Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 27.

<sup>40</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, pp. 127-137.

<sup>41</sup> Cfr. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 26-27.

de nosotros, como ha señalado también Husserl, es, fundamentalmente, un ser-con los otros (*Mit-sein*) en sus múltiples modalidades existentes<sup>42</sup>.

Entonces, como he señalado, en mi horizonte experiencial, en esa unidad que soy yo, íntegramente cuerpo y conciencia, no solamente hallo objetos físicos, sino "alter egos", "semejantes". Estos semejantes comprenden para Schutz un sinnúmero de alter-egos pertenecientes a capas de diversa condición y rango.

Mi semejante puede ser un *predecesor* (*Vorwelt*): aquel sujeto del mundo con el cual no tengo contacto directo sino a través de las noticias de Otros, y ello implica el reconocimiento de un pasado histórico que me encadena a una tradición. O puede ser también un *asociado* (*Umwelt*), que refiere, por ejemplo, al mundo circundante, al interior del cual puede haber una experiencia íntima o directa con los Otros con los que comparto una relación "cara a cara"<sup>43</sup>, en tanto que somos comunidades de tiempo y espacio. O también, un *contemporáneo* (*Mitwelt*), que son aquellas personas, con los cuales comparto el mundo en una misma época; de ellos solo puede tenerse una "experiencia indirecta y relativamente anónima". Y por último puede ser un *sucesor* (*Folgewelt*), que apunta al mundo futuro y sobre el cual no es posible tener una relación, pero que necesariamente persevera luego de mi muerte. Mediante todas estas formas de relación "con" y "hacia" los Otros en el mundo, se instituyen una multiplicidad de relaciones que logran diversos niveles *de intimidad* (en su profunda conexión personal) *y anomia* (en su radical quiebre de la conciencia colectiva y de las relaciones sociales y culturales)<sup>44</sup>.

Ahora bien, tematizar al alter ego significa que los otros, en su inherente capacidad de pensar, son semejantes a mí e igualmente están facultados para deliberar y actuar. Significa que su configuración subjetiva, su estructura temporal y sus experiencias e interacción con el medio son semejantes a las mías<sup>45</sup>.

Hasta ahora, los aspectos que he referido respecto de los significados del mundo de la vida en el ámbito natural y la cuestión de las interacciones en el mundo social, para la persona que vive en la actitud natural ingenua se muestran aproblemáticos y definidamente evidentes. Pero estos fenómenos requieren ser descritos y analizados con exactitud por parte de las ciencias culturales mundanas. Se trata de clarificar sus

<sup>42</sup> Algunas de estas modalidades son: el "ser el uno 'con' el otro" (*Miteinander sein*); "el-ser-para-otro" (*Füreinander sein*); "junto-al-otro" (*Nebeneinander*); "por-medio-de-otro" (*Durcheinander*); "el uno en el otro" (*Ineinander*); "orientarse el uno según el otro" (*Sich nacheinander richten*). Estas modalidades son explicitadas por Husserl especialmente en los tres tomos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad en *Husserliana*, vols. XVIII, XIV y XV, y en el tomo I de *Meditaciones cartesianas*. Para una comprensión ampliada del tema, *cfr.* Iribarne, Julia, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina; Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2002, p. 244.

<sup>43</sup> *Cfr.* Schutz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, pp. 192 ss.

<sup>44</sup> *Cfr.* Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, pp. 56 ss.

<sup>45</sup> *Cfr.* Rizo García., Marta, "Intersubjetividad, vida cotidiana y comunicación", en: *Comunicología: indicios y conjeturas*, n° 5 (2006), p. 20.

procedimientos específicos y esa es la función que tendría la fenomenología de la actitud natural<sup>46</sup>.

Toda investigación, como nos recuerda Husserl, presupone que el investigador neutralice su propia enajenación en el mundo, siendo consciente de la actualidad de lo observado y, al neutralizar su acción, no opera como en *actitud natural*, perdido en el mundo y olvidado de sí mismo en aras de sus intereses meramente prácticos, sino, por el contrario, siendo consciente de lo observado.

Ello supone una nueva actitud que ha sido denominada por la fenomenología de Husserl como la del "espectador desinteresado"<sup>47</sup>. En el tránsito hacia esta nueva actitud especial, todos los conceptos provenientes de las actuaciones en el mundo vital advierten una nueva y especial configuración. Elaborar el tipo de modificación apropiado significa, en última instancia, establecer los métodos de investigación pertinentes a cada ciencia en particular. En otras palabras, dice Schutz, "cada una de estas ciencias debe brindar la ecuación de transformación de acuerdo con la cual los fenómenos del mundo de la vida son transformados por un proceso de idealización"<sup>48</sup>.

Entonces, "Como observador desinteresado (...) el hombre de ciencia no participa en el mundo de la vida como actor ni es arrastrado por el flujo vivo de las intencionalidades"<sup>49</sup>. Pero de todas formas, en la reflexión sobre el sentido del mundo, el investigador de ninguna manera deja su interés práctico en el mundo y continúa siendo el centro, el *origen de coordenadas* de un universo abierto y situado en relación con su propio horizonte experiencial. Pero cuando opta por examinar con una actitud científica el *mundo de la vida* es debido a que ha decidido "no situar su propia condición de interés como centro de este mundo, sino adoptar otro origen de coordenadas para la orientación de los fenómenos de ese mundo"<sup>50</sup>. Este nuevo origen de coordenadas estaría determinado por la problemática específica inducida por el propio investigador.

Entonces, al final diré, siguiendo a Schutz, que "el mundo de la vida, como objeto de investigación científica, será para el investigador como hombre de ciencia predominantemente el mundo de la vida de los Otros, los observados"<sup>51</sup>. Esto implica tener en cuenta dos aspectos: de un lado, todo investigador de la vida social tiene como referente inmediato de su trabajo su experiencia personal de vida, su comprensión; pero, de otro lado, no se desconoce que como científico observador neutraliza su propia enajenación del flujo vivo de sus intencionalidades, puesto que ha cambiado de actitud y ha asumido el nuevo origen de coordenadas.

<sup>46</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Escritos I, p. 140.

<sup>47</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Salvador Más y Jacobo Muñoz, Barcelona: Crítica, 1991, p. 341.

<sup>48</sup> Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Escritos I, p. 141. A propósito señala que la "idealización y formalización desempeñan para las ciencias sociales el mismo papel que Husserl estableció para las ciencias naturales, salvo que no se trata de *matematizar las formas*, sino de elaborar una tipología de 'plenitudes' (Füllen)" (*loc. cit.*).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>51</sup> *Loc. cit.*

## § 4. Algunas otras estratificaciones del mundo de la vida que trascienden la realidad cotidiana

Ahora bien, el mundo de la vida para Schutz no se queda en la pura realidad cotidiana. Esta realidad abarca no solamente el *estrato cultural de sentido* que transforma en *objeto de experiencia ingenua* al mundo natural sensible y su vínculo esencial a la socialidad cotidiana que hemos puesto de relieve, sino que también pertenecen a dicho mundo otros estratos de realidad que la trascienden.

Los seres humanos diariamente se entregan a extraños mundos ficticios y simbólicos con significados específicos compartidos con otros y que es posible poner de relieve. Nos referimos, por ejemplo, al mundo de los sueños y de la fantasía que más que mundos ficticios son estratos de realidad que forman parte fundamental de la vida humana. Estos mundos son para Schutz "ámbitos cuasi-ontológicos de realidad que *igualmente* son vividos por el adulto normal y alerta"<sup>52</sup>. Estos ámbitos cuasi-ontológicos tienen significativa importancia para las ciencias sociales en tanto que son aspectos fundamentales para el diario vivir. Esos estratos de realidad, en especial el mundo de los sueños y el mundo de la fantasía, el autor se propone describirlos en su ámbito temporal, espacial y social.

Reconstruyo, para terminar, el tema onírico con base en cuatro tópicos que introduce el autor<sup>53</sup>. En primera instancia, considero lo que nos recuerda Julia Iribarne sobre el tema onírico: "El sueño tiene lugar durante una desactivación de la intencionalidad dirigida al mundo. En esa oportunidad la conciencia produce esa especie de acontecer enigmático"<sup>54</sup>. Hacia ese acaecimiento extraño parece "estar dirigida" la conciencia en la medida en que da la espalda a los hechos del mundo del estado normal de vigilia.

En este sentido, si el ser humano en estado de vigilia permanece en un constante estado de tensión de conciencia por la inevitable *atención a la vida*, el soñar, por el contrario, supone una relajación de dicha conciencia y una especie de alejamiento de la vida; pues el ego que duerme, no tiene ningún interés práctico en clarificar sus percepciones usualmente confusas, y así no le asiste ningún interés en transformarlas en *apercepciones*<sup>55</sup>, como sí ocurre constantemente en el mundo de la fantasía que, como tal, puede ser atendido por el ego que fantasea. Sin embargo, ese yo, aunque durmiente, continúa sintiendo, pensando y reteniendo las percepciones de su propio cuerpo, las percepciones somáticas de su organismo animado, como las posiciones en el espacio, las percepciones de luz y calor, etc.

---

<sup>52</sup> Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 41.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 51 ss.

<sup>54</sup> Iribarne, Julia, *op. cit.*, p. 369.

<sup>55</sup> Cfr. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, pp. 51 ss.

Entonces, es notorio cómo estas percepciones, en su esencial pasividad, no apuntan intencionalmente al mundo, es decir, cómo el hecho de soñar no es un acto consciente; podríamos asignarle la categoría de pura *hyle* sin animación *noética*, en tanto que son experiencias que no tienen el dinamismo *selectivo y formativo* inherente a la consideración consciente de la vida. Su interés, si acaso se produce, tiene que ver con "la influencia sobre el centro personal íntimo del que sueña"<sup>56</sup>; aquel que quiere, por ejemplo, tematizar sus sueños o que investiga sobre ellos.

Anota el autor cómo este mundo onírico tiene cierta *forma típica de espontaneidad* análoga a la que se muestra en el ámbito de la fantasía. Sin embargo, mientras el ego que sueña no tiene ninguna posibilidad de actuar, en el mundo de la fantasía existe cierta libertad espiritual de acción, ya que el "ego que fantasea puede 'voluntariamente' llenar sus anticipaciones vacías (...) a su gusto (...) <y> 'efectivizar' sus posibilidades"<sup>57</sup>.

Pero resalta también el autor que aunque el mundo onírico no tiene proyectos que necesiten ser concretados en el mundo, ello no significa que los sueños tengan que limitarse únicamente a la *conciencia pasiva*, pues "puedo soñarme a mí mismo como actuando, aunque el sueño está acompañado a menudo por el conocimiento de que no actúo 'realmente'"<sup>58</sup>. En este sentido, se puede hacer referencia a una "acción soñada" que, como tal, tiene efectivamente *planes y proyectos* manifiestos, los cuales, como se ha dicho, tienen su génesis en sustratos de experiencias ya sedimentadas en el mundo de la vida cotidiana; pero de ninguna manera puede decirse que son realmente actos de la voluntad.

El autor se propone establecer la estructura temporal del mundo de los sueños, y muestra la complejidad de dicha estructura: "la persona que sueña observa los sucesos futuros como si fueran pasados; los sucesos pasados son soñados como abiertos y modificables, lo cual les asigna un claro carácter futuro; las sucesiones pueden transformarse simultáneamente, etc."<sup>59</sup>. Esto significa que los sucesos precedentes y futuros de los sueños se muestran como trastocados en una especie de maraña que maneja otro tipo de lógica interna y parece, definitivamente, que al tiempo que funciona como una relación entre antes y después en el transcurrir temporal, no fuera factible darle esa definición esencial (tanto al tiempo inmanente como trascendente), y por eso ratificamos que es un tiempo trastocado, que puede transformar, por ejemplo, lo sucesivo en simultáneo y a la inversa. Por ello escribe el autor: "Parece como si los procesos subjetivos de los sueños transcurrieran con independencia de la duración interior, de la temporalidad del flujo de conciencia. Esta apariencia (engañosa) inicia el camino de tal manera que los procesos subjetivos de los sueños son liberados

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>57</sup> *Loc. cit.*

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 52.



de las categorías fijas del tiempo estándar. No están insertos en el orden temporal objetivo"<sup>60</sup>.

No obstante, la temporalidad del mundo onírico pertenece al tiempo subjetivo, es decir, a ella le es inherente poder ser explicitada como perteneciente a una *conciencia interna del tiempo*. Ahora bien, si el transcurrir subjetivo de los sueños se produce en el tiempo interior, también es cierto como dice el autor que "los procesos subjetivos de la vida de vigilia del durmiente (fundado en tiempo estándar que se diluye en lo onírico), intervienen en la duración del sueño"<sup>61</sup>. Así, la inquebrantable duración del tiempo persiste en su invariabilidad hasta en el ámbito del mundo onírico, pues "Solo la persona despierta que trata de recordar su sueño puede a veces tener la ilusión de una inversión posible"<sup>62</sup>. Sobre esto ya volveré.

Schutz también se ocupa de la sociabilidad en el mundo onírico y comienza planteando que, contrario al acto de fantasear, el yo que sueña se encuentra completamente solo: "No podemos soñar juntos. (...) El otro que aparece en mis sueños no se presenta en un presente vivo común. Sino en una relación cuasi-social"<sup>63</sup>. Entonces, el otro, aunque en el sueño se me pueda aparecer en imágenes de su materialidad vivida y en relación cercana con mi propia intimidad, se presenta de todas maneras, como una persona que, aunque está ahí junto a mí en acostumbradas o extrañas imágenes, es realmente alguien con quien en el sueño no vivo.

Ahora bien, esa soledad de la mónada (*Monade*), esa unidad que en criterios de Husserl no podría ser una mónada con ventanas en su acontecer instantáneo, va en contraposición a la mónada en estado de vigilia que, contraponiéndose a la mónada leibniziana, sí tiene ventanas (que para Husserl son las ventanas de la comunicación)<sup>64</sup>. La soledad de la mónada al soñar, "con el conjunto de sus reflejos del universo, incluso los del mundo social"<sup>65</sup>, se manifiesta como tal en la medida en que no puede comunicarse, pues la comunicación solo es posible entre seres despiertos y esto conlleva un gran obstáculo para la explicitación de los acontecimientos oníricos: "Solo en estado de vigilia puedo volverme 'conscientemente' hacia el sueño. En este volverme hacia el sueño utilizo los conceptos y categorías (de la estructura del lenguaje) del mundo de la vida cotidiana que están sujetos a los principios fundamentales referentes a la compatibilidad de dicho ámbito de sentido"<sup>66</sup>. Entonces, la posibilidad

<sup>60</sup> *Loc. cit.*

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

<sup>62</sup> *Loc. cit.*

<sup>63</sup> *Loc. cit.*

<sup>64</sup> Para una investigación sobre el tema de la mónada en Husserl, *cf.* Aristizábal Hoyos, Pedro Juan, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*, Bogotá: San Pablo, 2012, pp. 134 ss. Igualmente, en su tema originario, *cf.* Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana*, vol. XIV, en: *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLI, Dordrecht et al.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2012, pp. 341-377, ns. 17 y 18 (con ayuda de la traducción de Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988).

<sup>65</sup> Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 52.

<sup>66</sup> *Loc. cit.*

de comunicación para la persona que sueña es realmente inexistente y sólo se hace posible para el soñador cuando abandona su propio ámbito finito de sentido del sueño, es decir, cuando no duerme. De este modo, sólo nos es factible aprehender la esfera de los sueños por una "comunicación indirecta"<sup>67</sup>.

Esto, no obstante, quiere decir que el transcurrir subjetivo del mundo onírico solo puede ser transmitido al otro, al alter ego, por medio de un *contraste "negativo"*, o sea, en contraposición a las estructuras de sentido propio de la vida cotidiana. Este problema de la posibilidad de comunicación indirecta tiene analogía con el tema del lenguaje indirecto: "El poeta o el artista están mucho más cerca de una descripción adecuada del sentido del mundo onírico que el científico y el filósofo, dado que sus medios de comunicación procuran trascender la estructura de sentido y el lenguaje cotidiano"<sup>68</sup>. En esa perspectiva, la metáfora, la representación teatral, la literatura, el mundo poético y, en general, el ámbito de aquello que los griegos denominaron *Eicón*, son más cercanos a la comprensión del mundo onírico, en cuanto comportan en sí mismos un lenguaje indirecto, pues como decía alguno de nuestros filósofos evocando a Platón: el lenguaje directo que utiliza a veces la filosofía y la ciencia no logran transmitir las intuiciones geniales de ciertos valiosos descubrimientos<sup>69</sup>, y así estos *ámbitos finitos de sentido* que trascienden la realidad cotidiana, como los sueños y la fantasía, junto a tantas otras formas vinculadas a lo estético-expresivo, son muchas veces formas idóneas para explicitar las experiencias más vitales de los seres humanos y que definitivamente son parte esencial de la sociabilidad y la intersubjetividad.

---

<sup>67</sup> *Loc. cit.*

<sup>68</sup> *Loc. cit.*

<sup>69</sup> Cfr. Cruz Vlez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Manizales: Universidad de Caldas, 2001, p. 238.