

## INTERSUBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA DEL OTRO EN *IDEAS* DE HUSSERL\*

Andrés Simón Lorda  
Universidade de Santiago

### Resumen

El presente trabajo analiza las investigaciones llevadas a cabo por Husserl sobre el tema de la alteridad en su obra *Ideen*. Tras un breve análisis de este problema en *Ideen I*, en el cual Husserl presenta el camino a la reducción a través de la vía cartesiana, lo que le impide utilizar las reflexiones sobre la intersubjetividad alcanzadas en cursos anteriores a 1913, quedando muy someramente tratados asuntos tan importantes como el tiempo o la misma empatía, el estudio se centra sobre las aportaciones del segundo tomo de *Ideen*. El autor rastrea la génesis histórica y fenomenológica de los materiales que componen este segundo tomo y las peripecias de su redacción y transcripciones. El núcleo del trabajo estudia los análisis constitutivos de la cosa, de la naturaleza material, la naturaleza anímica, el mundo espiritual y la empatía.

*Palabras clave:* Husserl, fenomenología trascendental, intersubjetividad, alteridad, empatía, idealismo trascendental, monadología, constitución, *Körper*, *Leib*.

### Abstract

The present work analyses the investigations carried out by Husserl on the subject of the alterity in its work *Ideen*. After a brief analysis of this problem in *Ideen I*, in which Husserl very briefly displays the way to the reduction through the cartesian route, which prevents him to use the reflections on intersubjectivity reached in courses previous to 1913, being treated as important subjects as the time or the same empathy, the study is centered on the contributions of the second volume of *Ideen*. The author tracks the historical and fenomenological genesis of the materials that compose this second volume and the eventful journeys of their writing and transcriptions. The nucleus of the work studies the constituent analyses of the thing, of the material nature, the psychic nature, the spiritual world and the empathy.

*Key words:* Husserl, transcendental phenomenology, intersubjectivity, alterity, empathy, transcendental idealism, monadology, constitution, *Körper*, *Leib*.

---

\* El profesor Andrés Simón Lorda había sugerido a la Dirección de la revista *Ágora* la posibilidad de ofrecer en publicación el presente texto correspondiente al parágrafo 17 de su tesis doctoral, *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental. Escepticismo, solipsismo, monadología* (presentada el 18 de septiembre de 2000 en la Facultad de Filosofía de la Universidad

Al curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* le siguió, entre otros, el curso *Einführung in die Phänomenologie* (semestre de verano de 1912) que sirvió de plan para lo que sería el primer volumen de *Ideas*. Pese a que Husserl se sirvió en este curso de parte del texto del capítulo segundo ("Meditación fundamental") de *Problemas fundamentales...* —concretamente de las páginas Hu. XIII, Texto 6, 141-152— los frutos últimos del trabajo, es decir, *Ideas I*, tanto en lo que se refieren a la "Meditación fundamental" de uno y otro texto, como al estilo general de los mismo son sustancialmente diferentes<sup>1</sup>. La causa está en que Husserl decide volver a presentar en *Ideas I*, el camino de la reducción trascendental a través de la vía cartesiana, lo que impide aprovechar los descubrimientos realizados en el proyecto de *Ideas* a favor de la redacción de un trabajo sistemático conducido por una nueva perspectiva, quedó sin utilizar la ampliación a la intersubjetividad alcanzada en el semestre del invierno de 1910 a 1911. Al recuperar en *Ideas* los motivos cartesianos, se vuelve a desatender el aspecto que permitió las aportaciones de *Problemas fundamentales de la fenomenología*: el reconocimiento de la re-presentación, que nunca da absolutamente, como un "modo de experiencia" no sólo justificado, sino necesario dentro de la fenomenología misma.

Cuando Husserl años más tarde reflexione sobre el camino recorrido en *Ideas I*, en su "Epílogo a mis *Ideas*"<sup>2</sup> (1929, Hu. V, 138 ss.) o en algún otro texto más temprano, por ejemplo, "Consideraciones sobre los pensamientos de la reducción fenomenológica..." (1921, Hu. XIII, *Beil* XXX, 231 ss.), insiste en el carácter eidético que tienen los resultados obtenidos, y en el peligro de tildar de solipsismo trascendental a la fenomenología por esa razón. Así dice en el anejo de 1921, "en *Ideas* he configurado tal reducción como reducción al *ego*, como reducción cartesiana, y he operado con la posibilidad del no-ser de la naturaleza. De hecho, es una posibilidad esencial que la naturaleza. De hecho, es una posibilidad esencial que la naturaleza de la que tengo experiencia no exista, aunque tenga experiencia de ella en este momento o la haya tenido. Esto proporciona ahora el conocimiento (*Einsicht*) del primer ser absoluto: el *ego* y su ser en su absoluta indubitabilidad, por tanto necesidad. Si uno pone fuera de cuestión el ser del mundo y omite cualquier juicio directo sobre 'el' mundo, entonces resulta para dicho 'uno', para mí, el yo pienso, mi yo puro y mi puro *cogito*, mi corriente de vivencias. Si paso a investigaciones esenciales puras, ese *factum* necesario produce para mí la posibilidad de aquel estilo de

---

Complutense de Madrid); parágrafo que había excluido de la publicación de su tesis en la editorial Caparrós (*La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Caparrós Editores, Madrid 2001). Agradecemos a su esposa Soedade López Campo su amable permiso para la publicación de este texto y poder cumplir así los deseos de su autor.

<sup>1</sup> Cf. Hu. III/1, *Einleitung*, pags. XIII-LVII.

<sup>2</sup> El texto "Epílogo a mis *ideas*" fue redactado entre Septiembre y Octubre de 1929 y publicado en alemán *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX (1930), pags. 549-570. Luego ha sido recogido en *Ideen III* (Hu. V, 138 ss.).

modificaciones puras, el ámbito de la investigación eidética" (XIII, *Beil.* XXX, 234).

Al profundizar en esta meditación se acaba por poner las bases del idealismo fenomenológico trascendental: "Continuando así esta reflexión sobre mí, me percaté también de que mi esencia propia, cerrada fenomenológicamente en sí, es susceptible de ser puesta absolutamente, como el yo que soy, que presta valor de ser al ser del mundo de que hablo en cada caso. Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía. Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy el campo infinitamente abierto de los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un 'yo trascendental'; la posición absoluta quiere decir que yo no tengo 'dado' de antemano, o con el valor de ser pura y simplemente, el mundo, sino dado exclusivamente (por obra de mi nueva actitud) mi yo puramente como un yo existente en sí y que en sí tiene experiencia del mundo, verifica, etc." (V, 149). No se puede olvidar que en todas estas descripciones, por ser trascendentales, nunca se juzga sobre el yo en tanto que existente mundano, sino en cuanto yo absolutamente existente en sí y para sí, "antes de todo ser propio del mundo" (V, 146), un yo que, ciertamente, se podría apereibir como mundano (V, 149).

Así pues, "en este tomo se trata, pues, de una ciencia '*a priori*' (una ciencia dirigida eidéticamente a lo universal originariamente intuitivo), que toma en consideración simplemente como pura posibilidad el campo fáctico de la experiencia de la subjetividad trascendental con sus vivencias fácticas, equiparándolo a las puras posibilidades intuitivas que pueden modificarse a toda voluntad y destacando como su '*a priori*' la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental que corre a través de todas estas libres modificaciones" (V, 142). Eso sí, porque se hayan abordado los problemas de una ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental no se puede creer que ya se haya desarrollado también una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica (V, 143 y 149).

Pero incluso las descripciones acometidas entonces quedaron restringidas al ámbito más fácilmente accesible, espinosos asuntos como el tiempo o la empatía no se incluyeron en este primer tomo.

Lo fundamental del camino emprendido en este tomo es, para Husserl, mostrar "un camino de motivación para llegar partiendo del problema de la posibilidad de un conocimiento objetivo a la evidencia intelectual y necesaria de que el sentido propio de este problema retrotrae al yo existente puramente en sí y para sí; a la evidencia de que éste, como supuesto del conocimiento del mundo, no puede ser ni seguir siendo supuesto como existente en el mundo; a la evidencia de que por tanto es forzoso darle su pureza trascendental por medio de la reducción fenomenológica, por medio de la *epojé* aplicada al ser para mí del mundo" (V, 150). Este proceder es, por lo demás, abso-

lutamente fiel a la verdadera idea de la filosofía, al radicalismo de la autonomía del conocimiento que no da por válido ningún supuesto<sup>3</sup>. Husserl podría haber detenido aquí la marcha de sus investigaciones, pero por fidelidad a la propia filosofía no podía por menos que afrontar los problemas constitutivos y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles, reales o ideales, a los que la fenomenología acaba por conducir, y hacerlos comprensibles como correlatos trascendentales de la subjetividad trascendental (V, 152), y correlativamente declarar que sólo ésta "tiene sentido de ser absoluto, que sólo ella es 'irrelativa' (esto es, relativa sólo a sí misma)" (V, 153). Así pues, es indubitable que el mundo se da como existente en la experiencia —de hecho, todas las vías a la reducción parten de una u otra forma de la actitud natural ingenua fundada en el mundo de la experiencia—, pero lo que hace la fenomenología es comprender esa indubitabilidad y darle su fundamento de derecho<sup>4</sup>.

Lo verdaderamente importante de la situación alcanzada por este primer tomo de *Ideas* con respecto a la presente investigación está en saber si podemos decir de ese *eidós* del *ego* que alberga o excluye cualquier referencia a otro yo. En el anejo de 1921, Husserl se expresa al respecto de la manera siguiente: "Sólo que no puedo todavía decir que ese conocimiento esencial respecto a un yo en general y una corriente de vivencias en general incluya ya en sí la fundamentación de la posibilidad de una pluralidad de *yoes* y de un concepto de yo que contenga un ámbito múltiple, infinito, en la forma de una pluralidad abierta de *yoes* coposibles. O, más bien, antes que nada es un problema. Quizás pueda haber solamente *un* yo y sea imposible una pluralidad: si he desconectado el mundo, en cualquier caso ya no sé nada de que haya muchos hombres y, con ello, muchos *yoes* puros" (XIII, *Beil.* XXX, 234).

Una cuestión que, aunque como reconoce en el "Epílogo a mis *Ideas*" ineludible para fundamentar el idealismo trascendental (V, 150), no se aborda en el primer tomo de *Ideas*, ya que esperaba ofrecer los complementos necesarios en el segundo tomo de la obra, volumen que quería publicar inmediatamente después —y como se sabe sólo vió la luz póstumamente—. En dicho epílogo sí que se afirma claramente la dimensión intersubjetiva inherente a toda subjetividad trascendental: "Pero todo esto sólo cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del *ego* trascendental ha ido tan lejos, que la experiencia de otros sujetos encerrada en aquélla [se refiere a la vida natural] resulta reducida también a la experiencia trascendental; cuando se muestra, pues, que la 'subjetividad trascendental' como dato de la experiencia trascendental no quiere decir para el que reflexiona en cada caso tan sólo 'yo como trascendental yo-mismo, concreto con la vida de mi propia conciencia trascendental', sino que quiere decir a la vez 'los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto'. La inter-

<sup>3</sup> Cf. Hu. V, 138-139, 152 y 160-161.

<sup>4</sup> Cf. Hu. I, 177; Hu. VI, 184 y Hu. V, 153.

subjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para 'todo el mundo'. Este sentido lo tiene el mundo real lo mismo si tenemos que si no tenemos un saber explícito de él" (V, 153; XIII, Texto 5, 88).

Una demostración de la verdad de esta afirmación sólo se logrará cuando, dejando a un lado los motivos más genuinamente cartesianos, se vuelva a tomar en consideración a las re-presentaciones, como pertenecientes también a la corriente de conciencia, aunque su donación no sea indubitable (Cf. XIII, *Beil.* XXX, 234-235). Tal fue la estrategia seguida en *Problemas fundamentales de la fenomenología* curso al que se refiere Husserl en el "Epílogo..." como un primer esbozo de su teoría trascendental de la empatía, pero ¿cuál fue el planteamiento del segundo tomo de *Ideas*?

## I. Aportaciones de *Ideas I*

No obstante, antes de pasar a estudiar cómo afronta *Ideas II* el problema de la empatía, y dada la gran relevancia que históricamente tuvo el primer tomo de *Ideas* —cuyo análisis pormenorizado cae por completo fuera de los objetivos de este trabajo de investigación—, señalaré qué concepción de la empatía se ofrece en este texto en aquellos lugares en los que se la menciona, por otra parte no muy numerosos<sup>5</sup>, para así mostrar que las reflexiones de Husserl sobre su obra se corresponden con el efectivo contenido del escrito. Además esto facilitará que cuando se expongan los desarrollos del segundo tomo de *Ideas* se puede apreciar cómo este trabajo estaba ya determinado en su planteamiento general por esas pocas referencias a la empatía del primer tomo.

La primera de las menciones, que está en el comienzo mismo de la obra, en su parágrafo primero, contiene ya las dos ideas nucleares sobre la empatía recogidas en *Ideas I*: "Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismo y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la 'empatía'. 'Les vemos a los demás sus vivencias' sobre la base de la percepción de sus manifestaciones corporales. Este verles a los demás las vivencias propio de la empatía es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*" (III/1, 11).

De esta primera referencia destaca, por un lado, el eco de aquella afirmación recogida en *Investigaciones lógicas* acerca de la imposibilidad de tener una percepción original de las vivencias del otro (XIX/1, 1ª Investigación, § 7,

<sup>5</sup> En *Ideas I* se menciona a la empatía en las siguientes páginas (de Hu. III/1): 11, 78, 102, 113, 157, 325, 328 y 352.

41) —que siempre se va a mantener como un dato fundamental en la descripción de la experiencia del otro. Esto comporta a su vez que, si el camino hacia la reducción emprendido en esta obra es la vía cartesiana, la empatía no se encuentre en el centro de las consideraciones, ya que no es un acto que se dé absoluta e indubitadamente. Si bien Husserl reconoce que aunque quede excluida para estos actos la posibilidad de trazar una marcha que termine en una evidencia originaria, es decir, de alcanzar una verificación originaria, no por ello dejan de ser evidentes, de ser racional su posición (Hu. III/1, 324-325), pues ésta es un tipo de posición racional mediata "en la que sólo la evidencia originaria es fuente 'primitiva' de legitimidad, y que es, por ejemplo, la posición racional del recuerdo y por ende la de todos los actos reproductivos, entre ellos también la empatía, fuente de legitimidad no primitiva y en ciertas formas 'derivada'" (III/1, 328). Husserl remite al próximo libro para encontrar un estudio detallado de la forma fundamental de evidencia que corresponde a la empatía (III/1, 325), e ilustra un poco más detenidamente esta posición racional mediata con el caso del recuerdo (III/1, 326-328): Una vez más se encuentra en los textos de Husserl la adscripción de la empatía al grupo de actos representantes y se compara su funcionamiento con el recuerdo, sin dar mayores detalles concretos. De todas formas, desde aquí sí que se podría haber dado el paso a una reflexión en profundidad sobre la experiencia del otro si Husserl se hubiese preguntado por "la evidencia originaria fuente 'primitiva' de legitimidad" para el caso de la empatía.

Por otra parte, de esa primera mención cabe además destacar que tenemos acceso a las vivencias del otro sobre la base de la percepción de sus manifestaciones corporales. Esta afirmación viene refrendada por la manera en que se entiende la constitución de los otros sujetos, que siendo sujetos experimentadores están ellos mismos constituidos en la experiencia como reales (*real*), como hombres. El resultado de esta constitución fundada en realidades (*Realitäten*) psíquicas, fundadas a su vez en otras físicas, es una objetualidad de orden superior (III/1, 354). Además, a su vez, gracias a la empatía la propia realidad (*Realität*) gana un estrato nuevo, "la cosa intersubjetivamente idéntica, una unidad constitutiva de orden superior. Su constitución está referida a una abierta pluralidad de sujetos que se hallan en la relación de 'inteligencia mutua'. El mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia intersubjetiva que tiene por instrumento la 'empatía'. De este modo se nos remite a las múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente ya por los varios sujetos; se nos remite además a las multiplicidades de percepción correspondientes, o sea, pertenecientes a diversos sujetos—yo y corrientes de conciencia; pero ante todo se nos remite a la novedad que es la empatía y a la cuestión del papel constituyente que desempeña en la experiencia 'objetiva' y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas" (III/1, 352). A este planteamiento en el modo de entender la empatía, que será rector del desarrollado en el libro segundo, se le podría hacer la misma

crítica que Husserl le dirigiera a Lipps, y que sin destinatario concreto repite en *Problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>6</sup>, comenzar por las exteriorizaciones de lo psíquico no es empezar por lo verdaderamente primigenio para la empatía.

Además de esta primera mención y las consecuencias que comporta, también es preciso llamar la atención sobre la forma que tiene Husserl de entender el *alter ego* —sobre la que ha advertido Levinas<sup>7</sup>—: el otro es otro como yo, no otro que yo. Desde este planteamiento se advierte como evidente la igualdad entre el otro y yo: "lo que es cognoscible para *un* yo tiene que ser por principio cognoscible para *todo* yo" (III/1, 102; cf. III/1, 113). Este razonamiento estaba a la base de la ampliación de la reducción trascendental a la intersubjetividad efectuada en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*. De hecho, una de las anotaciones realizadas por Husserl en lo que se conoce como Ejemplar III (realizada, por tanto, como muy pronto en 1928) introduce justo después de la frase que acabo de citar un breve texto en el que de forma resumida se expone la posibilidad de ampliar la reducción a la intersubjetividad y cuyo paralelo con *Problemas fundamentales ...* es evidente: cognoscible para todo yo, "del que, simplemente hable, que, simplemente, tenga y pueda tener sentido para mí como otro y asimismo como uno 'de' la abierta pluralidad de los otros. De mí mismo saca también el 'otro' su justificación empírica y racional, en mí se lleva a cabo su comprobación (que no hay que entender por lo pronto como acto lógico alguno). Y si reduzco, como en mí, el natural ser humano a lo esencialmente propio del yo y la vida, veo que lo mismo puedo hacer con cada uno de los demás seres humanos que se comprueban para mí, y así obtengo la pluralidad pura de los *yo*s"<sup>8</sup>.

Ahora bien, como el mismo Husserl reconocía en los textos en los que exponía el camino recorrido por *Ideas I*, esta posibilidad quedó totalmente al margen. De hecho, la empatía no juega papel relevante alguno ni en la Sección II, la famosa "Meditación fenomenológica fundamental", ni en el resto de las secciones, ya que en la vía cartesiana a la reducción, las re-presentaciones bien sean de la conciencia interna del tiempo, bien de la experiencia del otro, se dejan a un lado por no ser cognoscitivamente relevantes. De ahí que los resultados obtenidos en *Problemas fundamentales de la fenomenología* queden

<sup>6</sup> Cf. Respectivamente *supra*, pags. 90 y 118.

<sup>7</sup> Dice E. Levinas: "Pero, incluso en el interior mismo de la relación con otro que caracteriza nuestra vida social, aparece la relación con otro como relación no recíproca, es decir, como relación que quebranta la contemporaneidad. El otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma" (*Le temps et l'autre*. Fata Morgana. Saint Clément 1973. *El tiempo y el otro*. Trad. J. L. Pardo. Paidós. Barcelona 1993, pag. 127).

<sup>8</sup> El texto citado está incorporado al cuerpo del texto en la primera edición de *Ideas I* que se hizo en Husserliana (III, 113). En la nueva edición crítica en dos tomos, la frase a la que se realiza la adición está en III/1, 102. Y la anotación se encuentra en el apéndice crítico de III/1.

arrinconados<sup>9</sup> hasta que en el tercer decenio se abandone la vía cartesiana de acceso a la reducción fenomenológica.

Por último, en un par de ocasiones Husserl hace mención de la empatía para señalar posibilidades que le son inherentes por ser un acto de conciencia: se puede reflexionar sobre ella y convertirla en objeto de captación (III/1, 77-78) y se puede describir la esencia del acto de empatía en conceptos rigurosos, otra cosa será describir su singularidad eidética concreta (III/1, 157).

## II. Aportaciones de *Ideas II*

Vista la concepción de la empatía ofrecida en *Ideas I* habrá que considerar ahora qué es lo que aporta al respecto Husserl en *Ideas II*. En el "Epílogo a mis *Ideas*", Husserl se refiere a la tarea que estaba encomendada a este segundo tomo en dos ocasiones. En la primera, tras declarar que la esfera descriptiva a la que se limita el tomo primero es la más fácilmente accesible, añade que en consecuencia —y como acabo de mostrar— no se consideraron ni los problemas de la temporalización de la esfera inmanente del tiempo (cuyo tratamiento, el curso del año 1905, podía leerse por aquel entonces ya en el volumen décimo del anuario) ni los problemas del yo, los de la personalidad y el problema de la empatía que se habían dejado para el segundo tomo (V, 142). El segundo lugar precisa la relevancia de los análisis que dicho segundo tomo debían acometer, pues, aunque el idealismo trascendental desarrollado en el primer tomo "en todo lo realmente esencial es inatacable, le falta, en lo que toca a la fundamentación de este idealismo, tomar explícitamente posición frente al problema del solipsismo trascendental o de la intersubjetividad trascendental, o frente a la referencia esencial del mundo objetivo válido para mí a los 'otros' también válidos para mí. Los complementos debía aportarlos el segundo tomo, esbozado simultáneamente con el primero y que yo esperaba entonces poder publicar muy pronto" (V, 150). Así, pues, este segundo tomo en la medida en que tomaba posición respecto al problema de la experiencia del otro, se convertía en un completo esencial de la fundamentación de la madura fenomenología trascendental.

¿Alcanzó Husserl esta elevada meta en dicho tomo? El hecho de que nunca lo llegase a entregar a la imprenta, ¿era fruto de una fundamental insatisfacción para con el resultado o simplemente el deseo de irlo completando y puliendo hasta el último momento? Éstas son cuestiones centrales para el objetivo de la presente investigación y que, por tanto, no pueden quedar sin respuesta.

<sup>9</sup> También cuando Husserl trata mínimamente la conciencia interna del tiempo se recogen los resultados de *Problemas fundamentales...* y se señala expresamente la posibilidad de llegar a establecer otro yo puro, pero intencionadamente no se avanza más en dicha dirección (III/1, §§ 81-83, págs. 180-187 y § 118, 272 ss; cf. Sobre todo el último párrafo del § 83, pág. 187).

### La formación del texto de Ideas II

Paso previo imprescindible para poder avanzar una respuesta es recordar qué material es el que ha sido publicado bajo el título de *Ideas II*, pues su historia es un tanto azarosa —baste recordar que su redacción es fruto de tres manos (la de Husserl, la de Stein y la de Landgrebe) o que las últimas correcciones proceden del año 1928—, y la respuesta que se pueda ofrecer a las preguntas recién formuladas depende en un aspecto esencial de estas vicisitudes en la elaboración del texto<sup>10</sup>.

Como ya he indicado, Husserl sólo llegó a publicar el tomo primero de *Ideas*, fue en el año 1913 en el primer tomo del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (ahora disponible en edición crítica en Hu. III/1 y III/2). Al final de la introducción (Hu. III/1, 7-8) dibuja el plan completo de la obra estructurado en tres libros. Conforme a este plan, el primer libro consistía, y así fue de hecho, en una introducción general a la fenomenología. El segundo abordaría un grupo de problemas especialmente significativos y cuya correcta formulación permitiría abordar la relación de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, la psicología y las ciencias del espíritu. Por tanto, este segundo libro debería de constar de dos partes: a) los análisis de dichos problemas y b) las consideraciones científicas que facilitaría una visión más profunda de la fenomenología y su relación con las otras ciencias. Finalmente, el tercer libro se ocuparía con la idea de la filosofía como filosofía primera.

Lo que se ha editado como *Ideas II* (Hu. IV) corresponde en el boceto original pergeñado en *Ideas I* al libro segundo apartado a), mientras que el apartado b) de este libro segundo correspondería al contenido de *Ideen III* (Hu. V).

De *Ideas II* conforme al plan primitivo se conserva un manuscrito del año 1912, además, el ejemplar personal de la *Ideas I* del año 1922 no contiene ninguna anotación en contra de este plan primitivo. ¿Por qué no publicó Husserl entonces dicho manuscrito?

Así como la parte de dicho manuscrito, que se corresponde en el plan primitivo con el apartado b) del libro segundo, permaneció intacta en las posteriores reelaboraciones de la obra, no ocurrió lo mismo con el apartado a), éste fue sometido a continuas revisiones y modificaciones hasta 1928.

En este tiempo, la constitución<sup>11</sup> de las objetividades (*Gegenständlichkeiten*) en la conciencia se convirtió, no ya en una cuestión de unos esbozos fenomenológicos, sino en un problema capital: la tarea de la propia fenomenología estriba en explicar la constitución de cualquier posible realidad (*Realität*). De hecho, ya en 1913 se ocupa en un seminario, bajo el título de *Naturaleza y Es-*

<sup>10</sup> La información sobre los avatares en la formación del texto de *Ideas II* la he extraído de Hu. IV, Einleitung, págs. XIII-XX.

<sup>11</sup> El importante papel que estaba llamada a desempeñar la constitución se puede apreciar ya en *Idea I* (III/1, §§ 151-152, págs. 352-355). Cf. Asimismo KINK, Eugen: "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", *Rev. Intern. de Philosophie*, 1939, n° 2, pp. 237-238.

*píritu*, del problema de la constitución, y redacta un manuscrito que le sirve como base para dicho curso, este problema se convertirá en el asunto de muchos de sus seminarios posteriores. Estos estudios supusieron un aumento de la extensión de esa parte IIa, según el plan primitivo, que obligó a Husserl a trasladar la parte IIb a un nuevo libro, a partir de entonces *Ideas III*, de forma que dicha parte dedicada a consideraciones científicas usurpa el lugar de la "filosofía primera", anunciada como "Libro III" en el plan primitivo. Por tanto, lo que se ha publicado como *Ideas III* es lo que en el plan primigenio era la parte IIb, que fue redactada ya en 1912 y que Husserl no juzgó necesitada de reelaboraciones posteriores, en las ocasiones que volvió sobre ella.

Husserl en 1912 redactó a la vez que Ideas I otro manuscrito que correspondería al segundo libro anunciado en la introducción, ese manuscrito incluye lo que he denominado parta IIa y IIb, ese manuscrito se conserva en los Archivos Husserl bajo la signatura F III 1, páginas 1-84. En 1915, Husserl hizo una segunda redacción de la parte IIa que incorporaba diversos manuscritos de los seminarios de los años 1913 y 1915; también se conserva el manuscrito (F III 1, págs. 86-194), su título es "Ideas II, hasta p. 305" —se refiere a la segunda redacción de Stein, y corresponde al §§ 33 de la edición Husserliana—. En ese mismo año, Edith Stein realizó una primera transcripción del texto de Husserl que se conserva incompleta y que contenía lo correspondiente en la edición de Husserliana a los §§ 1-17, del § 18 la introducción, la mitad del apartado a) y el f) entero, luego los §§ 19-33, si bien el § 25 y § 33 eran menos extensos, cortándose en este último y continuando con una parte de la redacción de 1912, que se publica como Beil I en *Ideen III*.

Probablemente en 1918, Stein realizó una segunda redacción del libro segundo que se correspondía ya a grandes rasgos con la editada en Husserliana. Amplió los §§ 18, 25 y 33 con distintos manuscritos y desde la página 143 hizo una redacción completamente nueva, utilizando tanto material de 1919, como de 1915, como de manuscritos hasta 1917.

Entre 1924 y 1925 Landgrebe hace una transcripción a máquina de la versión de Stein en la que introduce algunos cambios, por indicación de Husserl, en la tercera sección de la obra. Las ampliaciones del propio Landgrebe figuran como anejos, en los que se incluían también textos de Husserl. La edición de Husserliana, lo que hoy se conoce como segundo tomo de *Ideas*, tiene en su base al texto de Landgrebe, si bien toma en consideración las anotaciones que sobre este texto Husserl realizó entre los años 1924 y 1928, anotaciones que no modifican en nada sustancial el contenido de la obra.

De forma que por lo que respecta a su contenido el texto editado como *Ideas II* procede esencialmente de la segunda redacción realizada por Edith Stein en 1918. ¿Se puede afirmar entonces que en este libro se procede una fusión del material procedente de *Ideas* y de los anejos de los años 1914 y 1915 (Hu. XIII, Textos 8-13 y Beilagen) en lo que Husserl se hacía cargo por vez primera de los ingentes problemas a resolver por una teoría de la experiencia del

otro? Sorprendentemente, y pese al decisivo papel que le estaba reservado a este segundo libro de *Ideas*, la respuesta a esta pregunta es negativa. En *Ideas II* se examina, ciertamente, la empatía y la comunicación, pero no con vistas a su reducción a la conciencia pura (al 'otro trascendental') sino en tanto que rendimiento constitutivo para la experiencia del mundo anímico y expiritual. La pregunta rectora de ese grupo de manuscritos de los años 1914 y 1915, a saber, cómo llega a ser posible la experiencia del punto de vista ajeno, es decir, cómo puedo llegar a atribuirle un punto de aparición cero, pues nunca empatizo los campos de sensación del otro, lo que me permitiría asignárselo inmediatamente, no está presente en *Ideas II*, lo cual indica que Husserl ni se lo dio a Stein para preparar dicha redacción ni los quiso incluir él en las revisiones posteriores de dicho texto.

Pero, entonces, *Ideas II* en tanto en cuanto se ocupa de las exteriorizaciones de lo anímico y lo expiritual está proporcionando, al igual que la obra de Lipps, descripciones muy útiles que, sin embargo, no se ocupan de lo verdaderamente primigenio en la experiencia del otro<sup>12</sup> —lo que no sería sino detallar el planteamiento esbozado<sup>13</sup> en el primer párrafo de *Ideas I*—. En esta obra la empatía se enmarca dentro de las representaciones y se hacen algunas consideraciones sobre su funcionamiento como motivación, pero con respecto al material hasta ahora analizado no se avanza prácticamente nada —afirmación, esta última, hecha única y exclusivamente siempre en referencia al objetivo de esta investigación, y más concretamente de esta segunda parte: ofrecer esos análisis de la experiencia del otro que permitan acceder a la figura plena de la fenomenología—.

#### *El puente del primer libro de Ideas al segundo: la constitución*

El segundo libro de *Ideas* no sólo está en conexión con el primer libro porque detalle la concepción de la empatía allí trazada. En este tomo, además, se están ofreciendo los análisis constitutivos —recuérdese su subtítulo: "Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución"—adelantados en sus líneas más generales en el último capítulo, "Grados de universalidad en los problemas de la teoría de la razón", de la sección cuarta y última, "Razón y realidad (*Wirklichkeit*)", del primer tomo.

En este último capítulo, Husserl afirma que el "problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad" (III/1, 337), pero sus análisis pueden adoptar diversas direcciones; de hecho, en la obra, en un principio se fija en las principales estructuras de la conciencia (sección III), para que después, bajo el título de fenomenología de la razón (capítulos primero y segundo de la sección IV), puedan "entrar en su círculo las cuestiones del ser realmente (verdaderamente) lo consciente en la conciencia"

<sup>12</sup> Cf. *supra*, págs. 90 y 118. (Nota de la Redacción: las referencias 'supra' que aquí aparezcan remiten a las páginas de su Tesis Doctoral de la cual está entresacado el presente texto).

<sup>13</sup> Cf. *supra*, pág. 123.

(III/1, 337). En este último capítulo Husserl presenta cómo se ramifica la fenomenología universal de la razón en disciplinas formales (§§ 147-148) y materiales, especialmente, ontologías regionales (§§ 149-153).

Se abre así paso a las investigaciones de las que ya en detalle se ocupará el segundo libro: "Toda región objetual se constituye en la conciencia. Un objeto (*Gegenstand*) determinado por el género regional tiene en cuanto tal y en tanto es efectivo sus modos diseñados *a priori* de ser perceptible, en general representable clara u oscuramente, concebible, comprobable. Otra vez volvemos, pues, en el respecto de lo que funda la racionalidad, a los sentidos, proposiciones, esencias cognoscitivas; mas ahora no a las meras formas, sino, por tener a la vista la universalidad material de la esencia regional categorial, a las proposiciones cuyo contenido de determinaciones está tomado en su determinación regional. Toda región brinda aquí el hilo conductor a un grupo peculiar y cerrado de investigaciones" (III/1, 344). Cada región, por ejemplo, la cosa, el alma, el espíritu, por citar las regiones de las que se ocupa *Ideas II*, se convierte en hilo conductor en la medida que uno se plantea cómo se lleva a cabo la " 'constitución' general de las objetualidades de la región cosa en la conciencia trascendental" (III/1, 344), o de la región alma, etc.

Husserl expone brevemente a modo de ejemplo cómo funcionaría la cosa como hilo conductor, un procedimiento que es igual para cualquier región (III/1, 344). Primero habría que atender a qué caracteres son los que ofrece la idea de cosa, desde ahí se llegaría a una serie de características de la idea de cosa. Pero luego, en vez de seguir la infinidad de continuos intuitivos que se dan al explorar la región cosa, se puede volver la mirada a la intuición misma, única forma en la que se puede saber algo sobre ésta (III/1, 348-349). Pero hacer esto supone un cambio de actitud, se requiere de "las distintas 'reflexiones', hylética, noética, noemática (todas ellas llamadas justamente 'reflexiones' porque son desviaciones de la primitiva, 'recta', dirección de la mirada a la *x*). Estas reflexiones son quienes nos abren ahora un gran campo de investigaciones coherentes o una poderosa serie de problemas que caen bajo la Idea la región cosa. Se plantea, en efecto, esta cuestión: "¿Cómo describir sistemáticamente las *nóesis* y los *nóemas* que entran en la unidad de la conciencia intuitivamente representativa de cosa?" (III/1, 349). De esta forma el hilo conductor pasa a ser hilo conductor trascendental.

Cuando esto se investiga se ve que "la Idea regional de cosa, su idéntica *x* con el contenido de sentido que la determina, puesta como existente, prescribe reglas a las multiplicidades de apareceres" (III/1, 350). Dicho con mayor generalidad: "La Idea de la región prescribe series de apareceres totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum*, firmemente cerradas si se las toma como totalidad ideal; prescribe una determinada organización interna del curso de estas series, la cual conviene esencialmente y en forma investigable con las Ideas parciales que en la Idea regional de cosa están trazadas en términos universales como componente suyos"

(III/1, 350). Conviene resaltar aquí que cuando Husserl hable de alma en *Ideas II*, en un contexto específicamente constitutivo, será del alma como hilo conductor, y no como tipo alguno de sustancia.

Por lo que se refiere a la cosa podemos señalar diversos grados y capas de la constitución de la misma dentro del marco de la conciencia que experimenta originariamente. Capas o grados que son unidades peculiares y necesarios miembros intermedios para la plena constitución de la cosa (III/1, 352). En esta ocasión son dos: la constitución simplemente perceptiva de la cosa, cuyo punto más alto se encuentra en la constitución de la cosa sustancial —causal, ligada siempre, por otra parte a un único sujeto de experiencia. Y la constitución de la cosa intersubjetivamente idéntica. "El mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia intersubjetiva que tiene por instrumento la 'empatía', De este modo se nos remite a las múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente ya por los varios sujetos; se nos remite además a las multiplicidades de percepción correspondientes, o sea, pertenecientes a diversos sujetos-yo y corrientes de conciencia; pero ante todo se nos remite a la novedad que es la empatía y a la cuestión del papel constituyente que desempeña en la experiencia 'objetiva' y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas" (III/1, 352).

Luego se señala el punto que facilita la ampliación del problema de la constitución trascendental a otras regiones, pues "el sujeto experimentante está él mismo constituido en la experiencia como real, como hombre o animal, lo mismo que las colectividades intersubjetivas como colectividades de seres animados. Estas colectividades, aunque fundadas esencialmente en realidades (*Realitäten*) psíquicas, que a su vez están fundadas en otras físicas, se presentan como nuevas *objetualidades de orden superior*" (III/1, 354). Todas estas unidades aunque fundadas, son nuevas y su novedad no puede reducirse a una mera suma de otras realidades. Así, pues, cada una supone "*su propia fenomenología constitutiva y con ésta una nueva teoría concreta de la razón*". En todas partes es el problema en principio el mismo: se trata de llegar al conocimiento del sistema completo de las formas de conciencia constituyente del darse originariamente todas las objetividades (*Objektivitäten*) mentadas, en todos los grados y capas de estas formas, haciendo comprensible así el equivalente en la conciencia de la correspondiente forma de 'realidad' (*Wirklichkeit*)" (III/1, 355).

Si *Ideas II* continúa el planteamiento esbozado en la parte final de *Ideas I*, desde luego no se encontrará en él las reflexiones entorno a la forma fundamental de evidencia propia de la empatía, como se prometía en el § 140 (III/1, 325), sino más bien entorno a lo dicho en el § 151 (III/1, 352), a saber, el papel constituyente que desempeña la empatía en la experiencia "objetiva".

A continuación examinaré aquellos pasajes de *Ideas II* que resultan de interés para la presente investigación, es decir, aquellos que permitan acercarnos a la experiencia del otro trascendental.

*La constitución de la naturaleza material*

En la primera sección de *Ideas II*, "La constitución de la naturaleza material", son pocos los elementos dignos de mención respecto de la experiencia del otro, aunque por ello de escasa relevancia. Aquí aparece la experiencia solipsista, que es el germen de la famosa reducción primordial de *Meditaciones cartesianas*. Esta experiencia no consiste en la aniquilación de todos los hombres o que yo fuera una especie de Robinson<sup>14</sup>, sino en abstraer de todo entorno de humanidad, de forma que el sujeto resultante "no sabe nada de una realidad o siquiera de la posibilidad real 'de otros' cuerpos vivos susceptibles de ser comprendidos en el sentido de la aprehensión de humanidad, no sabe nada, por ende, del propio cuerpo vivo como un cuerpo vivo susceptible de ser comprendido por otros; nada acerca de que otros sujetos puedan ponerse a ver el mismo mundo que, sin embargo, aparece diferentemente a sujetos distintos, en donde las apariciones estarían referidas en cada caso a 'sus' cuerpos vivos, etc. Se advierte que "la *aprehensión del cuerpo vivo* desempeña un papel particular para la intersubjetividad, en la cual todos los objetos son aprehendidos 'objetivamente', como cosas en el tiempo objetivo uno, en el espacio objetivo uno del mundo objetivo uno" (IV, 81). Aquí se es consciente del verdadero alcance que tiene la objeción del solipsismo y que aparecía minimizado en *Problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>15</sup>. Sólo si hay otros, y para ello tiene que haber captación del cuerpo vivo como tal, hay objetividad. O dicho más precisamente, el sujeto solipsista, ciertamente, puede llegar a alcanzar una naturaleza objetiva, pero sólo por sí mismo nunca podrá saber si está en posesión de la misma (IV, 78 y 89). Pero, es preciso reparar bien en aquello en lo que consiste la cosa física alcanzada gracias a la intersubjetividad: "La cosa es por principio intersubjetivamente idéntica y de tal índole que no tiene ningún contenido sensible-intuitivo en absoluto que *podiera ser dado* intersubjetivamente *de modo idéntico*: más bien solamente un algo idéntico vacío como correlato de la identificación, posible conforme a reglas lógico-experimentales y fundadas en ellas, de lo aparente en las 'apariciones' cambiantes, diferentes en cuanto al contenido, de los sujetos que están en el nexo intersubjetivo con sus correspondientes actos del aparecer y del pensar lógico-experimental. En la física como mera teoría de la naturaleza de la cosa intersubjetivamente-objetiva existente 'en sí', se determina objetivamente la cosa como un algo vacío, determinado mediante las formas intersubjetivamente constituidas de espacio y tiempo mediante las 'cualidades primarias' referidas a espacio y

<sup>14</sup> Husserl no utiliza esta expresión, sino la de *solus ipse* y la de experimento solipsista, pero mediante la referencia al personaje de la novela resalta mejor la diferencia con el planteamiento de Scheler en *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1948<sup>5</sup>, pág. 252) y en la sexta sección de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Niemayer, Halle 1913/1916, pág. 542), donde se echa mano de este "experimento -Robinson" imaginario para demostrar una evidencia *a priori* de la existencia del tú.

<sup>15</sup> Cf. *supra*, pág. 104.

tiempo" (IV, 88). Por tanto, un mundo que tiene poco que ver con el mundo cotidiano, pues, no se ha de olvidar que cuando Husserl habla de naturaleza material está refiriéndose a aquella que surge al dirigirnos al mundo cotidiano desde la actitud teórica científica, que se caracteriza porque excluye todo lo espiritual (IV, 26), de ahí que "la cosa de la física es naturalmente la misma, esté constituida solipsista o intersubjetivamente. Pues objetividad lógica es *eo ipso* también objetividad en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un cognoscente conoce en objetividad lógica... puede igualmente conocerlo todo cognoscente, en tanto que cumpla las condiciones que tiene que satisfacer *todo* cognoscente de tales objetos. Esto quiere decir aquí: tiene que experimentar las cosas y *las mismas cosas*; si ha de conocer también esta identidad, tiene que encontrarse con los otros cognoscentes en relación de empatía; tiene que tener para ello corporalidad y pertenecer al mismo mundo, etc." (IV, 82). Aun a riesgo de ser redundante, quiero llamar especialmente la atención sobre esta última cita de Husserl, ya que, en mi opinión, resume perfectamente la concepción de la empatía y del otro manejada en la primera sección. La empatía no es relevante porque procure un acceso al otro, al *alter ego*, pues aquí la cualidad de "alter" es completamente indiferente, ahora sólo interesa que el otro sea *ego* y, por tanto, sujeto lógico<sup>16</sup>. Sólo así se garantiza ese carácter "para todos" de la objetividad. Y para que tenga lugar una empatía ese cognoscente, y por tanto los demás cognoscentes, que son como él, han de tener cuerpo vivo. Se tiene que dar la aprehensión del cuerpo vivo como condición de posibilidad para que exista la empatía, y en consecuencia también la pertenencia al mismo mundo.

Por si acaso ha pasado desapercibido en el primer texto de *Ideas II* recién citado, conviene hacer explícita una de las restricciones que se producen en la realidad al no tener en cuenta la empatía y sobre la que se volverá en más ocasiones en este texto (IV, 96 y 167) y en los manuscritos de Husserl: "El *solus ipse* no conoce un cuerpo vivo objetivo en el sentido pleno y propio, aunque tenga el fenómeno de su cuerpo vivo y los sistemas de multiplicidades de la experiencia inherentes, y los tenga exactamente tan perfectos como el hombre social" (IV, 81 y 90). Ése no conocer un cuerpo vivo objetivo en el sentido pleno y propio, no sólo se refiere a la imposibilidad de la objetividad sin los otros, sino que incluye además un dato curioso abordado en la siguiente sección: mientras no experimento a otro a mí no se me ocurre "introyectar" mis vivencias en un cuerpo vivo, y en primer lugar en el del otro.

### *Los problemas para constituir la naturaleza anímica y el mundo espiritual*

La segunda sección de *Ideas II* se titula "La constitución de la naturaleza animal". Conforme al planteamiento general sobre la constitución esbozado al

<sup>16</sup> Aquí se ve la continuidad del planteamiento con *Ideas I*, también allí el otro era otro como yo. Cf. *supra*, pág. 124.

final de *Ideas I* se trataría ahora de ver cómo se constituye en la naturaleza una nueva capa, la anímica. La constitución de este nuevo estrato, sin embargo, empieza a plantear problemas con respecto a la misma idea de constitución, y en general respecto de la arquitectura general de la obra, que se agravarán hasta el extremo en la tercera sección, "La constitución del mundo espiritual"; discutir este asunto en todo su detalle supera los límites de la presente investigación, pero dado que ese carácter problemático del libro segundo sin duda alguna influyó en la decisión de Husserl de dejar a un lado el plan de *Ideas*, conviene que al menos brevemente quede señalado en dónde estriba la dificultad<sup>17</sup>.

Si se presta un poco de atención al mismo título de las secciones se puede apreciar ya la fractura en la arquitectura de la obra. Así, pues, en la tercera sección ya no se habla de naturaleza, sino de mundo. Y esto no es un mero lapsus sino que supone introducir una profunda escisión en la realidad, que quedará desde entonces reflejada bajo el par de términos "naturaleza-espíritu". Además, si se recorren los capítulos y párrafos de estas dos últimas secciones, se echa de ver la presencia de un nuevo término, el yo puro —y vinculado con él, la mónada—, que reclama tanta atención como los de la tríada empleada como hilo conductor, a saber, cosa, alma y espíritu. Estos dos sencillos datos remiten fundamentalmente a dos problemas: cómo se haya de entender la constitución y qué estatuto tiene el espíritu.

El primero de los problemas es fácil de plantear: a lo largo de las últimas páginas de *Ideas I*, Husserl traza el marco general en el que desarrollar la teoría de la constitución del objeto —tomado éste con suficiente generalidad como para que bajo él quepa, por ejemplo, el espíritu— en la conciencia. No sé si conscientemente o por fruto del azar, a lo largo de estas páginas Husserl no detalla más explícitamente —o al menos yo no lo he encontrado— qué quiera decir ese "en" la conciencia. ¿Se trata de una constitución del ser, de la realidad, para la conciencia o de una constitución del ser en virtud de la conciencia? Si las dos primeras secciones de *Ideas II* parecen decantar la respuesta a favor del primer término de la disyuntiva, la tercera sección se pronuncia claramente a favor del segundo término. Ya que sólo el espíritu es irrelativo, absoluto (IV, 297 y 415), sólo él posee esencia propia (IV, 299, 301 y 415). Dejando a un lado si este idealismo trascendental está justificado o no, dentro de la propia economía de pensamiento del segundo tomo esta afirmación es

<sup>17</sup> Para una discusión más detallada sobre los problemas que presenta el texto de *Ideas II* cf. RICOEUR, Paul: "Husserl's *Ideas II*: Analyses and Problems" en *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, trad. E. G. Ballard y L. Embree, Northwestern University Studies, Evanston 1967, págs. 35-81; LANDGREBE, Ludwig. "Regiones de ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl" en *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Trad. M. A. Presas. Sudamericana. Buenos Aires, 1968; Villoro, Luis: "La constitución de la realidad en la ciencia pura" en *Estudios sobre Husserl*. UNAM. México 1975; Schütz, Alfred: "Edmund Husserl's *Ideas*, Volume II" en *Philosophy and Phenomenological Research* XIII (1953/3), págs. 394-413.

problemática porque en las descripciones precedentes se había introducido (Sección III, Capítulo 2) un cierto núcleo de pasividad previa a cualquier actividad del yo: protoobjetos, predonaciones, a las que ahora habría que interpretar como fruto de la actividad del yo.

Pero todavía más problemática resulta la relación que haya que establecer entre el yo puro y el espíritu. De hecho, los términos empleados en la respuesta anterior acerca de cómo había que entender la constitución no dejan de ser sorprendentes: el *espíritu*, se dice, es lo absoluto, en vez de emplear el término "yo puro". El espíritu, fruto de una apercepción mundaneizadora, es absoluto. Ahí es donde radica la aporía del final de *Ideas II*.

Este carácter problemático del libro va estar presente siempre en cierta forma en la obra de Husserl a la hora de abordar la relación entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental. ¿Es posible alcanzar la fenomenología trascendental (yo puro) desde el interior de la psicología fenomenológica (espíritu)? Esta cuestión apareció a propósito del diálogo con Avenarius en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, si bien en aquella ocasión el problema era saber si había motivos dentro del mundo natural mismo para retrotraerse a la subjetividad que pone mundo —y que también se ha abordado en la primera parte de esta investigación—. Creo que no es equivocado afirmar que Husserl aquí vuelve a llevar a cabo ese mismo camino que, en parte, recorrió Avenarius. Cuando Husserl introduce el término espíritu y con él la apercepción que lo origina: la actitud personalista adoptada —o mejor dicho, vivida de forma natural— por el yo puro, no está haciendo otra cosa que buscar ese mundo natural de Avenarius previo a cualquier interpretación "metafísica", ya que la actitud teórica no es la actitud cotidiana, al contrario, pues para ejercitar la actitud teórica es preciso adoptarla expresamente y eliminar de las consideraciones propias cualquier referencia a lo espiritual. En la actitud espiritual, la propiamente natural, no la naturalista, que proporciona la figura del mundo cotidiano —a partir del que y por abstracción surge luego la ciencia— está el germen (IV, 183-184) de lo que Husserl, en su obra más tardía, denominará "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Obviamente, Husserl puede, a diferencia de Avenarius, hacer todas estas afirmaciones, en definitiva, salir fuera de ese mundo natural, porque ha llevado a cabo la epojé (IV, 173-174). Aunque en ocasiones haga transiciones de nuevo al terreno natural sin darse cuenta de ello, como es el caso del final de la obra, o al menos sin apreciar el problema que tal deslizamiento comporta.

### *La empatía en la sección segunda de Ideas II*

Pero antes de terminar este párrafo expondré el contenido de aquellos pasajes en los que Husserl se refiere al funcionamiento de la empatía para comprobar que, en *Ideas II*, no se avanza acerca de la empatía ningún dato nuevo con respecto a los trabajos anteriores. La empatía se tiene en cuenta como rendimiento necesario para la constitución de la naturaleza y el mundo,

en un ámbito natural; pero no se pregunta en ningún momento si funciona y, en caso de hacerlo, cómo es un plano trascendental. Es más, la pluralidad de yoes puros se acepta sin más, sin hacerse cuestión acerca de si tal cosa es posible.

En la sección II, "La constitución de la naturaleza animal", los párrafos en los que Husserl se ocupa con más detenimiento de la empatía son los del capítulo cuarto, "La constitución de la realidad anímica en la empatía", especialmente los §§ 45-47. Allí, Husserl recupera la terminología y el enfoque del problema esbozado en los manuscritos anteriores al curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Se vuelve a establecer la diferencia entre protopresencia (*Urpäsenz*) y apresencia (*Appräsenz*), y se afirma que la índole de mi experiencia de lo subjetivo ajeno es la apresencia (IV, 162). Husserl describe el proceso de la siguiente forma: "En mi mundo circundante físico encuentro por ende cuerpos vivos, es decir, cosas materiales del tipo cosa material 'mi cuerpo vivo' constituida en la experiencia solipsista, y los aprehendo como cuerpos vivos, es decir, empatizo en ellos en cada caso un sujeto—yo con todo lo que le pertenece y con el contenido particular que cada caso exige. Con ello se transfiere a los cuerpos vivos ajenos ante todo aquella 'localización' que ejecuto en los diferentes campos sensoriales (campo táctil calor, frío, olor, sabor, dolor, placer sensible) y regiones sensoriales (sensaciones de movimientos), e igualmente mi localización indirecta de actividades espirituales" (IV, 164). Hacerse problema de este proceso de transferencia que aquí se presenta como evidente de suyo será el cometido de los manuscritos de los años 1914 y 1915. Husserl encontrará especiales dificultades en explicar cómo es posible que yo constituya un segundo centro cero de orientación, condición indispensable para que el otro pueda tener campos de sensación que no sean míos, sino precisamente suyos.

En *Ideas II*, Husserl únicamente dedica un par de párrafos a detallar un poco más esta cuestión, si bien reconoce que lo expuesto es insuficiente. En este fragmento considera dos aspectos diferentes: cómo llego a captar campos sensoriales en la mano ajena (la respuesta reza: por presentación y compresencia (*Kompräsenz*) re-presentada) y cómo llego a captar una vida anímica en el otro (aquí la contestación ofrecida es: por compresencia transferida). Como a continuación se verá el término compresencia no tiene el mismo significado que tenía en los textos anteriores al curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ya que ahora se usa el término para hablar de percepciones dadas que se coordinan, no para designar directamente la percepción del otro, como ocurría antes. De ahí que esta compresencia tenga que ser re-presentada o transferida, aspectos a los que se apuntaba antes precisamente con el concepto de compresencia<sup>18</sup>.

Por otro lado, si bien llama la atención la separación que Husserl establece entre asignar un campo sensorial a la mano del otro y afirmar que en ese

<sup>18</sup> Cf. supra, pág. 92.

cuerpo vivo ajeno se localiza y expresa una vida anímica. Una distinción que no hace sino recoger una afirmación anterior: lo verdaderamente primigenio en la empatía es captar lo estesiológico, sobre esa base se alza luego lo anímico y espiritual " (XIII, Beil. XVI, 70). Cimiento sobre el que se erigía la crítica a Lipps<sup>19</sup> crítica a quien sin nombrarlo se refiere Husserl a la hora de hablar sobre la captación de la expresión de sucesos anímicos en el otro.

El texto donde Husserl explica cómo capto los campos de sensación en el ojo es el siguiente: "Exigiría una investigación más detallada el sistema de las presentaciones, el cual, por un lado, en el sujeto solipsista, tiene su modelo primigenio en los enlazamientos primigenios de la coexistencia regular, de suerte que los miembros y series de miembros enlazados no están solamente juntos en su compresencia (*Kompräsenz*) sino que indican (*hinweisen*) unos a otros; por otro lado, empero, nace sólo como sistema ordenado de signos indicativos (*Anzeichen*) mediante la experiencia persistente de otros hombres ya constituidos por empatía. En el sujeto solipsista tenemos el señalado campo táctil en compresencia con las superficies que aparecen del cuerpo vivo, y a una con ello el campo del calor; en segundo término, la localización indeterminada de los sentimientos y sensaciones comunes (incluso los espirituales), y además la interioridad corporal, mediada por la localización del campo táctil. Por ejemplo, yo 'siento mi corazón'; al presionar sobre la superficie del cuerpo vivo 'en la región cardiaca', tropiezo, por así decirlo, con esta 'sensación del corazón'; (...) Pero también al palpar un objeto, a la posición de mi mano y mis dedos pertenece en cada caso un aspecto-táctil del objeto, así como, por otra parte, una sensación táctil en el dedo, etc.; y naturalmente, en el lado visual, cierta imagen de mi mano que palpa y de sus movimientos de palpación. Todo ello está coperteneientemente dado para mí mismo en compresencia, y se transfiere luego a la empatía: la mano palpante del otro, que yo veo, presenta para mí la visión solipsista de esta mano y luego todo lo que tiene que pertenecer a ella en compresencia re-presentada" (IV, 165-166). Así, pues, la empatía se explica incluyéndola dentro del grupo de las re-presentaciones, tal remisión se considera suficiente ya que a lo largo del libro no se dan más explicaciones acerca de cómo funciona.

Respecto del funcionamiento del segundo estrato o capa —usando la terminología constitutiva del propio Husserl que se ofrece en el otro gracias a la empatía, y que sólo es abstractamente separable algo que Husserl afirmó ya en sus primeros manuscritos, es decir, respecto de la vida anímica que se expresa en ese cuerpo vivo ajeno, el texto dice lo siguiente: "A la aparición del hombre ajeno le pertenece, empero, además de lo mencionado, también la interioridad anímica de los actos. Sobre esto hay que decir que también aquí el comienzo es una compresencia transferida (*übertragene Kompräsenz*): al cuerpo vivo visto le *pertenece*, como al mío, una vida anímica. Pero si está dado un comienzo de entendimiento de la vida anímica, entonces cooperan diferen-

<sup>19</sup> Cf. supra, págs. 90 y 118.

tes indicaciones (*Eindeutungen*) presentadas y en sí indeterminadas; es entendido el ser anímico, que para el espectador tiene movimientos corporales codados en compresencia, y por cierto regularmente, los cuales ahora, por su parte, se vuelven con frecuencia nuevos signos indicativos (*Anzeichen*), a saber, para las vivencias anteriormente indicadas (*angezeiten*) o conjeturadas, y justo en casos donde éstas no son indicadas (*angezeigt*) de otra manera. Se conforma así paulatinamente un sistema de signos indicativos, y al final hay efectivamente una analogía entre este sistema de signos de "expresión" (*Ausdruck*) de sucesos anímicos, de los pasivos y los activos, y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos, prescindiendo de que el lenguaje mismo en cuanto efectivamente hablado- se incluye en aquél. Se podría directamente partir de ahí (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la "expresión" de la vida anímica y poner de manifiesto, por así decirlo, la gramática de esta expresión" (IV, 166). En esta última frase se realiza una clara alusión a Lipps y a su forma de estudiar la empatía.

Una vez "explicado" en qué consiste la empatía, Husserl se para a considerar qué rendimientos son los que aporta la empatía para la constitución de la realidad anímica. El primero de ellos, y sin duda alguna el más fundamental, es la constitución de la unidad conclusa "hombre". En la actitud solipsista no me viene en mientes el introyectar todo lo psíquico en mi cuerpo vivo, sólo cuando por la empatía descubro tal unidad en el otro hombre se me ocurre el transferirla a mí mismo (IV, 167).

Pero además la empatía produce otros rendimientos, entre ellos Husserl señala de pasada el centro de sus preocupaciones posteriores: gracias a la empatía no hay sólo una mera analogía por la cual el lugar del otro me está dado como un aquí, frente al cual todo lugar es un allá, sino que además —y en esto es lo verdaderamente novedoso, pues todo posible lugar que ocupase mi cuerpo vivo se daría de esta forma el cuerpo vivo del otro me está dado allá e identificado con el fenómeno-del-cuerpo-vivo-aquí, o lo que es lo mismo, se duplica el centro de orientación (IV, 168-169). Cómo sea esto posible será la cuestión que afronte Husserl en los años 1914 y 1915.

Además, en virtud de la empatía se constituye el espacio objetivo, pues veo que el cuerpo vivo del otro se mueve como cualquier otro cuerpo físico de la naturaleza (IV, 169). En la actitud solipsista tal hallazgo era imposible ya que mi cuerpo vivo se me da siempre en el aquí nunca puede ocupar un allá, nunca puedo ver cómo se mueve de aquí a allá, alejándose de mí, pues allá donde me desplazo él va siempre conmigo, él es el centro de orientación (IV, 158-160).

Consecuencia de lo anterior es que a su vez pueda decir que mi cuerpo vivo es también en cierto respecto una cosa como las demás, de la que a su vez el otro puede tener empatía (IV, 169).

La sección termina reconociendo que en todas estas aprehensiones se está presuponiendo, "empero, lo que jamás puede ser convertido en un 'índice': el *sujeto absoluto* con sus vivencias, sus entidades presuntas, sus actos de razón, etc., para el cual se constituye la naturaleza en su totalidad, tanto la física

como la animal. La naturaleza es una unidad de apariciones puesta y susceptible de ser puesta por sujetos, y justo susceptible de ser puesta en actos de razón. Pero estos sujetos absolutamente presupuestos no son los sujetos en cuanto naturaleza, los hombres; estos mismos son, en efecto, objetividades intersubjetivas, los cuerpos vivos son *x* idénticas en cuanto índices de regulaciones legales de apariciones corporales de sujetos en el nexo de la naturaleza física en su totalidad, las almas enlazadas con estas *x* objetivamente determinadas, también son objetivamente determinables en la unidad sustancial-real con ellas: son unidades dependientes de los objetos de la naturaleza 'cuerpo físico' y enlazadas con éste de modo objetivamente real como realidades en el espacio y el tiempo" (IV, 171-172). El análisis de la naturaleza y la consideración de la naturaleza muestra, por ende, que está menesteroso de complemento, que alberga en sí presuposiciones y apunta por ello más allá de sí, hacia otra región del ser y de la investigación: éste es el campo de la subjetividad que ya no es naturaleza" (IV, 172). Estas palabras finales de la sección segunda vuelven a moverse en la misma ambigüedad que las del final de la tercera y última sección ya citadas. ¿El espíritu es esa otra región de ser absoluto o con estas últimas palabras se refiere al yo puro? En buena lógica el segundo miembro de la disyunción tendría que ser la respuesta, pero todo parece apuntar a que Husserl está franqueando la puerta que le permita introducir el estudio del espíritu. Dejando a un lado esta cuestión, sí que interesa subrayar que se acepta sin ningún problema la existencia de una pluralidad de tales sujetos absolutos, sobre esto volveré inmediatamente.

Antes de centrar el análisis de esta segunda sección quiero recoger dos asuntos que tienen relación indirecta con esta investigación. Se trata del estudio del cuerpo vivo propio y de las referencias a las mónadas que aquí aparecen. Algunos de sus resultados acaban de ser referidos, el cuerpo vivo es centro de orientación, no se puede ofrecer de cerca y de lejos como las cosas, etc. Como con más detalle ya ha sido estudiado en la primera parte de este trabajo<sup>20</sup>, sólo citaré una frase que resume bastante bien los resultados de dichos análisis: "El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es (hasta donde hemos llegado a ver) uno al cual le es inherente un cuerpo vivo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la capacidad ('yo puedo') para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo" (IV, 152).

Las referencias a la mónada que se encuentran en esta segunda sección pertenecen sobre todo al primer capítulo, que está dedicado a un análisis del yo puro. La necesidad de incluir este capítulo al comienzo mismo de la segunda sección denuncia esa tensión padecida también por la parte final de la obra —que conduce a desequilibrios en la disposición interna previsible de su contenido. Hablar de yo puro significa haber ejecutado ya la reducción fenomenológica (IV, 174 y 179-180) e introducir, especialmente al hablar del espíritu,

<sup>20</sup> Cf. *supra* pág. 34.

una cierta ambigüedad acerca de en qué plano se mueven los análisis. Este capítulo, por otra parte, supone un análisis de las características del yo puro más detallado que el ofrecido en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, curso en el que se introducía este concepto.

En este análisis del yo puro se afirma el acceso originario que éste tiene a sí mismo: "A la esencia del yo puro pertenece, pues, la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una 'percepción de sí mismo', pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí-mismo, fantasía-de-sí-mismo y similares" (IV, 101). Así, pues, el yo puro puede ser objeto, "es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente el mismo" (IV, 101). Lo que comporta la posibilidad de hablar de un yo puro percibido, reflejado, matado, convertido en objeto intencional, etc., y de uno percipiente, irreflejado, primigenio, etc. Pero es "no obstante evidente, gracias a ulteriores reflexiones de nivel superior, que el uno y el otro yo puros son en verdad uno y el mismo, sólo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado, o, en reflexión superior, una vez simplemente dado, la otra vez dado en un nivel de mediatez ulterior" (IV, 101-102). Y es que "lo que se altera fenomenológicamente cuando el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos como absolutamente idéntico sino la vivencia" (IV' 102).

Una vez más se deja fuera de las consideraciones el horizonte temporal aunque en esta ocasión se insiste en el carácter atemporal del yo puro: "Todo cogito con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su modo 'entra en escena' y de nuevo 'sale de escena' (IV, 103). "Al yo puro le pertenece por consiguiente, en vez del originarse y el cesar, solamente la peculiaridad esencial de que tiene su presentarse y su ausentarse, de que comienza a funcionar actualmente, comienza a imperar, y termina de hacerlo. 'El yo se presenta' y en la corriente de conciencia acontecen actos en el sentido específico del cogito" dicen lo mismo, pues precisamente la esencia de tales actos consiste en ser vivencia intencional 'ejecutada' por el yo puro" (IV, 103-104).

De ahí que se afirme que el yo puro es mudable en sus actuaciones, en sus actividades y pasividades, pero esto no lo muda a él mismo. "Más bien él es en sí inmutable" (IV, 104), "está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función. En cuanto yo puro, no entraña riquezas internas escondidas; es absolutamente simple, está absolutamente al descubierto; toda riqueza yace en el cogito y en la manera de la función que puede captarse adecuadamente en él" (IV, 105). Y pese a esa absoluta simplicidad del yo puro, que podía llevar a pensar en un yo general al modo kantiano, Husserl expresa con rotundidad su carácter propio, singular, personal<sup>21</sup>: "El yo puro es,

<sup>21</sup> Expresiones que no utiliza Husserl y que empleo para resaltar mejor esta peculiaridad del yo trascendental en los análisis efectuados.

para subrayarlo expresamente, un yo numéricamente único con respecto a 'su' corriente de conciencia. Si en su cogito, en sus experiencias, pone a un hombre y en él a una personalidad (*Persönlichkeit*) humana, entonces le pone de modo inherentemente implícito un yo puro con su corriente de conciencia" (IV, 110)

Y en este contexto se afirma sin mayor problema que la empatía me da acceso a una pluralidad de yoes puros: "Es decir, las vivencias intencionales que pone en la representación empatizante, exigen su yo puro como sujeto de la función, como quiera que éste también, en la apercepción-hombre, se vuelve el contenido nuclear de una apercepción global. Por principio, el yo puro empatizado (y con ello también el empírico) es 'otro'; por consiguiente, si pongo a varios hombres, entonces también pongo a varios yoes puros por principio separados y a sendas corrientes de conciencia" (IV, 110).

Llegado a este punto del análisis, Husserl se ve obligado a echar mano de la terminología monadológica para proseguir en su estudio. Por un lado la monadología sirve para "explicar" esa pluralidad de yoes puros que forma una conciencia intersubjetiva: "Y éstas <las realidades> son unidades constituidas no solamente con referencia a un yo puro y una corriente de conciencia con sus multiplicidades de apariciones, sino con referencia a una conciencia intersubjetiva, es decir, a una multiplicidad abierta de yoes puros —o de sus corrientes de conciencia separados monádicamente unos de otros, que están unificados por empatía mutua en un nexa constituyente de objetividades intersubjetivas" (IV, 111). Si bien en ningún momento se dice qué quiera decir estar separado *monádicamente*.

Por otro lado, el término mónada servirá para designar al ego concreto, al yo puro y su corriente de vivencias. A partir de ahora Husserl entiende por mónada: "Todos los datos de conciencia, niveles de conciencia y formas noéticas que 'pueden ser acompañados' por el yo idéntico de un 'yo pienso' real y posible, pertenecen a una mónada" (IV, 111). Otra definición más en el mismo sentido: "La unidad de la inmanencia es la unidad de un flujo constante, en cuyo nexa se constituye toda duración y alteración inmanente. Todas las unidades de duración que se edifican en el flujo continuo del tiempo inmanente, se encadenan en la unidad de la corriente de *conciencia monádica* en constante devenir y crecer, con el yo puro inherente a ella. Aquí, este yo puro se fija mediante un cogito determinado cualquiera; se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable, según todos los modos temporales" (IV, 119-120). Que esta concepción de la mónada es la que adopta Husserl de ahora en adelante viene demostrado por la definición de mónada que ofrece, por ejemplo, en *Meditaciones cartesianas*: "Del yo como polo idéntico y como sus trato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto" (Hu. I, 102).

*La empatía en la sección tercera de Ideas II*

No son muy abundantes los lugares a lo largo de la tercera sección en los que Husserl se ocupa de la empatía. Antes de nada es preciso recordar que yo sólo descubro el espíritu cuando abandonó la actitud naturalista, que dominaba en la secciones anteriores, y adopto la actitud personalista. El mundo que nace de dicha actitud es el germen de lo que Husserl estudiará en sus escritos más tardíos bajo el rótulo de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Este es el suelo del surge la ciencia (IV, 183) y sus características poco tienen que ver con las del mundo del científico naturalista (IV, 208). Recuérdese que la cosa intersubjetivamente idéntica quedaba reducida a una *x* sin contenido intuitivo concreto alguno<sup>22</sup>, mientras que aquí una descripción del mundo en actitud espiritual, del mundo comunicativo, más bien se asemeja a la descripción del mundo cotidiano, tal y como la haría una persona a quien se le pidiera que describiese su entorno (Cf., por ejemplo, IV, 183 y 240). Que ambos mundos sean el fruto de actitudes diferentes que adopta el yo puro es lo que, en opinión de Husserl, evita que se pueda achacar un planteamiento circular a los análisis realizados. Pues al principio era lo material quien fundaba lo espiritual, mientras que ahora se invierten los términos, pero porque han cambiado las actitudes y por tanto el mundo que tiene el sujeto (IV, 210).

Como ya ocurriera en la segunda sección, aquí tampoco se entra a dar más detalles acerca del funcionamiento de la empatía. Husserl se contenta otra vez con incluir la empatía dentro del grupo de las re-presentaciones (IV, 198). Asimismo vuelve a recoger esa afirmación de *Investigaciones lógicas* acerca de la imposibilidad de tener experiencia originaria de las vivencias ajenas, que está en la base de todas los análisis de Husserl sobre este asunto (IV, 198). También aquí se acepta sin mayores problemas la pluralidad de personas, que tienen tras de sí a un yo puro (IV, 198-200).

Llama la atención el cuidado que pone Husserl en distinguir la empatía que se da en la actitud naturalista y en la actitud personalista. Siendo ambas actos de empatía, el hecho de estar realizados desde una u otra actitud los condiciona profundamente, ya que sus resultados son diferentes. De ahí que Husserl use una terminología diferente a la empleada en la sección anterior: al acto de empatía ejecutado desde la actitud personalista lo denominará comprensión (*comprehensio*)<sup>23</sup>—en otras ocasiones hablará de intracomprensión (*Einverständnis*)<sup>24</sup>—. Husserl compara en dos ocasiones ambos actos de empatía: "El sujeto encuentra<sup>25</sup> conscientemente en su mundo circundante, empe-

<sup>22</sup> Cf. supra, pág. 124.

<sup>23</sup> Cf., por ejemplo, IV, 198, 236 y 244.

<sup>24</sup> Cf., por ejemplo, IV, 193, 194, 228-229 y 411.

<sup>25</sup> Un simple detalle terminológico: el verbo utilizado para referirse a la descripción del mundo entorno de la actitud espiritual es "encontrar" (*vorfinden*). Con este mismo término describía Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología* el mundo hasta que se hacía explícita la tesis de experiencia de la actitud natural (Cf. supra, pág. 101). Ya he señalado que la descrip-

ro, no solamente cosas, sino también otros sujetos; los ve como personas que actúan en su mundo circundante, determinadas por sus objetos y siempre de nuevo determinables. En esta actitud no se le ocurre en absoluto 'meter' el espíritu al cuerpo vivo, esto es, considerarlo como algo en el cuerpo vivo, como algo fundado en él, algo perteneciente con el cuerpo vivo a una realidad; no se le ocurre, pues, ejecutar la aperccepción real correspondiente (la naturalista). Si lo hacemos, entonces el hombre mismo está puesto como una cosa" (IV, 190). "En la experiencia comprensiva de la experiencia del otro lo comprendemos por ende, sin más, como sujeto personal y por tanto como referido a objetividades a las que también nosotros estamos referidos: a tierra y cielo, a campo y bosque, a la habitación en la que estamos juntos, a un cuadro que vemos, etc. Estamos en referencia a un mundo entorno común —estamos en un conglomerado personal: una cosa va con la otra" (IV 191). Un poco más adelante vuelve a compararlas en términos parecidos —si bien en esta ocasión no respeta la distinción terminológica introducida—: "En la aperccepción 'hombre' hay mucho encerrado. Sabemos ya por experiencia de sí mismo que ahí está implícita una posible aprehensión doble: la aprehensión como objeto de la naturaleza y la aprehensión como persona. Común es en ambos lados la donación del congénere mediante comprensión, pero ésta tiene aquí y allá diferente función. En la una lo comprendido es naturaleza, en la otra espíritu; en la una es yo ajeno, vivencia, conciencia introyectivamente puesta, construida sobre la aprehensión y posición fundamental de la naturaleza material, aprehendida como funcionalmente dependiente de ella, adherida a ella. En la otra ocasión es el yo como persona, como 'pura y simplemente' puesto y por ello puesto como sujeto de su entorno personal y cósmico, como referido por comprensión e intracomprensión a otras personalidades (*Persönlichkeiten*), como compañeros de un nexo social al cual corresponde un mundo circundante social unitario, mientras a la vez cada uno de los compañeros singulares tiene su propio entorno, que lleva el sello de la subjetividad" (IV, 228-229).

Así como antes la aprehensión del cuerpo vivo en su capa estesiológica era lo primario en la empatía, así también ahora la aprehensión del cuerpo vivo va a ser lo primario, pero el cuerpo vivo es ahora un "objeto" espiritualizado, ahora es cosa (*Sache*) en otro respecto que el naturalista y lo fundamental de esta aprehensión es que pasa a través del objeto para dirigirse a lo expresado por él, como ejemplo ilustrativo Husserl se refiere a lo que sucede al leer un libro. Con este planteamiento se insiste una vez más en que la empatía es un proceso estructuralmente unitario que sólo para analizarlo se puede descomponer abstractamente en pasos o partes.

Husserl describe de la siguiente forma la captación espiritual de un hombre: "Veo al hombre, y al verlo veo también su cuerpo vivo. En cierta manera, la aprehensión del hombre atraviesa la aparición del cuerpo físico, que es ahí

---

ción del mundo allí realizada, como ocurre aquí con el mundo de la actitud espiritual, pone las bases para lo que luego serán las investigaciones sobre el mundo de la vida.

cuerpo vivo. En cierta medida la aprehensión no permanece en el cuerpo físico, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa —tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre. Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc., no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo vivo, sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del cuerpo físico, aprehensión que encierra esencialmente en sí la aparición del cuerpo físico y que constituye un objeto del cual puedo decir: *tiene* una corporalidad, tiene un cuerpo físico que es una cosa física, con tal o cual contextura, y tiene vivencias y disposiciones vivenciales. Y tiene peculiaridades que poseen a la vez ambos lados: caminar así y asá, bailar así y asá, hablar así y asá, etc. El hombre en sus movimientos, acciones, en su hablar, escribir, etc., no es un mero enlace, el anudamiento de una cosa llamada alma con otra llamada cuerpo vivo. El cuerpo vivo en cuanto cuerpo vivo es, de cabo a rabo, cuerpo vivo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo vivo está lleno de alma, el ir y venir, el pararse y sentarse, correr y bailar, etc. Igualmente toda obra humana, todo producto; etc." (IV, 240).

Esto lleva a una visión unitaria del proceso de la empatía que explica al mismo tiempo la coordinación entre lo espiritual y lo material, es decir, que da a entender la naturalización del espíritu bien entendida: "La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como 'sentido' la aprehensión del cuerpo físico: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del cuerpo físico y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del cuerpo físico que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprensiva"(IV 240; cf. IV, 244).

Si Husserl ofrece en esta sección alguna pista de cómo haya de entenderse el funcionamiento de la empatía será siempre aludiendo a un paralelismo con el lenguaje: "La unidad completamente intuitiva que se ofrece donde captamos una persona *como tal* (por ejemplo, cuando hablamos como persona a personas, o escuchamos lo que hablan, trabajamos junto con ellas, observamos su proceder) es la unidad de la '*expresión*' y '*lo expresado*', la cual pertenece a la esencia de todas las unidades comprensivas. La unidad cuerpo vivo-espíritu no es la única de esta especie" (IV, 236; cf. IV, 204)

Finalmente, llama la atención que en esta sección apenas sí se menciona a las mónadas (IV, 295). Esta ausencia se entiende porque, como dice Ricoeur, "el espíritu no es otra cosa que el ego de la fenomenología, pero sin la luz de la reducción fenomenológica"<sup>26</sup>. De forma que si la mónada es el ego concretamente tomado, en esta sección aparece siempre apercebida como espíritu.

<sup>26</sup> RICOEUR, P.: *Op. cit.*, pág 80

### III. Conclusión

Tras analizar el material aportado por *Ideas*<sup>27</sup> al problema de la experiencia del otro se puede afirmar que no se encuentra ningún progreso sustancial respecto de investigaciones precedentes. Es más, en ningún momento Husserl convierte en tema esta experiencia, sino que sobre todo le interesa qué consecuencias tienen sus rendimientos para la constitución de la naturaleza y el mundo espiritual. Pero para nada piensa alcanzar una reducción del otro como otro trascendental. Así, pues, también es correcta la afirmación de que los manuscritos de los años 1914 y 1915 donde Husserl se hace cuestión explícita de tal experiencia, no fueron tomados en consideración a la hora de redactar la base principal de *Ideas II* (1918), ni en las revisiones posteriores.

---

<sup>27</sup> No he mencionado para nada *Ideas III*, pues las contadas ocasiones en las que se hace referencia a la empatía (V 9, 10 y 39, no aportan nada nuevo: La empatía es un tipo de re-resentación que nunca podrá ofrecer la experiencia originaria de las vivencias del otro. Como ya dije más arriba (cf. *supra*, pág. 126), el volumen quinto de *Husserliana*, publicado con el título de *Ideas III*, corresponde con lo que aquí he llamado segunda parte del libro segundo (IIb) del plan general de la obra de *Ideas* trazado en el primer libro.