

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Alexis Emanuel Gros

IIGG-UBA-CONICET

alexisgros@hotmail.com

Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”

Alfred Schütz y el problema husserliano de la intersubjetividad trascendental

Introducción

En abril de 1957, Alfred Schütz presenta “El problema de la intersubjetividad en Husserl” en el *Coloquio Internacional de Fenomenología en Royaumont*. Este texto es comprendido por el mismo Schütz como su “despedida del análisis trascendental constitutivo” (Schütz en Schütz y Gurwitsch, 1985: 400) y es considerado por los especialistas en su obra como un “ataque frontal” al programa filosófico-trascendental husserliano (Wagner, 1983: 314).

Luego de haberse abstenido por más de veinte años de tomar posición en torno al tratamiento husserliano de la intersubjetividad, el pensador vienés realiza en este artículo una de las críticas más exhaustivas y profundas del mismo, crítica que se ha convertido en un desafío ineludible para aquellos especialistas en Husserl que pretenden salvar al padre de la fenomenología de las clásicas acusaciones de idealismo y solipsismo (cfr. Zahavi, 2003; Hamauzu, 2011).

Schütz comprende el tratamiento husserliano de la intersubjetividad como la búsqueda de una solución al problema de la intersubjetividad trascendental (de ahora en más, PIT). Desde la óptica schütziana, dicho problema consiste en la pregunta acerca de cómo tiene lugar “la constitución del alter-ego en la conciencia del yo [trascendental] solitario” (Schütz, 1981: 137), y su resolución implica “hacer comprensible cómo puede mi ego [trascendental] constituir otro ego y luego también una multiplicidad abierta de tales egos” (Schütz, 2009: 230).

En el presente trabajo, me ocupo de reconstruir sistemáticamente la crítica de Schütz al tratamiento husserliano de la intersubjetividad. Siguiendo el señalamiento schütziano de que la quinta *Meditación cartesiana* contiene “la más minuciosa presentación de la constitución de la intersubjetividad y de los problemas relacionados con ella” (Ibíd.: 230), me concentro

aquí exclusivamente en la crítica que Schütz le realiza a ese texto, dejando de lado sus objeciones al abordaje de la intersubjetividad contenido en *Ideas II* y la *Crisis*.

Con este fin, escindo las objeciones de Schütz al tratamiento husserliano de la intersubjetividad en dos grupos, a saber: (I) *objeciones inmanentes*, las cuales remarcan las dificultades que subyacen en los pasos tomados por Husserl para resolver el PIT (Schütz, 2009: 230); y (II) *objeciones fundamentales* que, enmarcadas en una crítica radical del proyecto fenomenológico-trascendental husserliano, ponen en cuestión la pertinencia filosófica de formular dicho problema.

El texto estará dividido en dos apartados. (1.) En el primero, se expondrán las *objeciones inmanentes*; (2.) y en el segundo, se presentarán las *objeciones fundamentales*.

2. Las *objeciones inmanentes* de Schütz al tratamiento husserliano de la intersubjetividad

En este apartado pondré el foco en la que considero la *objeción inmanente* más lograda y potente al tratamiento husserliano de la intersubjetividad, a saber, la crítica schütziana al segundo paso tomado por Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental: la constitución del alter-ego en la conciencia trascendental solitaria mediante la empatía inauténtica.

Como es sabido, el primer paso tomado por Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental consiste en la realización de una segunda *epoché*: la denominada reducción primordial (Husserl, 1995). En términos simplificados, puede comprenderse a la misma como una suerte de experimento de pensamiento que permite recrear un estado originario en el cual el sujeto trascendental se encuentra “aún” en soledad, esto es, “limpio” de todo elemento intersubjetivo. Esta recreación le permite al fenomenólogo que medita revivir y describir con precisión el modo en que el sentido “alter-ego” se constituye “por primera vez” dentro del ego trascendental solitario. Luego de llevado a cabo este procedimiento, sólo queda el ego aislado y su esfera de propiedad, a la que pertenece una capa de trascendencia inmanente sólo accesible a él: la “naturaleza reducida a la esfera de lo propio del ego” (Schütz, 2009: 57).

Aquí comienza el segundo paso, que se ocupa de describir el nivel más básico de la constitución del alter-ego en la recientemente adquirida esfera primordial, constitución que tiene lugar a través de la empatía inauténtica (Walton, 2007). Este tipo de empatía, en la cual

la conciencia del alter-ego es presentada a través de una síntesis pasiva fundada en la percepción de su cuerpo, constituye la base para una forma más alta de conocimiento del Otro, la empatía auténtica, en la cual la apercepción vacía de la corriente de conciencia del alter-ego es plenificada a través de una presentificación empatizante de sus actos intencionales concretos (Ibíd.).

En mi naturaleza reducida, hay un cuerpo físico (*Körper*) que se destaca entre los otros: mi cuerpo vivo (*Leib*). Su peculiaridad es doble: en primer lugar, le adjudico campos sensoriales y, en segundo término, lo controlo de manera voluntaria (Schutz, 2009: 61). Por el contrario, en este momento originario, el cuerpo del “alter-ego-todavía-no-constituido” aparece como un mero cuerpo físico o *Körper*. De acuerdo a Husserl, el estadio más primitivo de la constitución del otro tiene lugar justamente en el momento en que el ego primordial le confiere al cuerpo físico ajeno (*Fremdkörper*) el sentido de “cuerpo vivo ajeno (*Fremdleib*)”. Esto ocurre gracias a una aprehensión analogizante o apercepción, en la cual “transfiero”, en pura pasividad –es decir, sin necesidad de una actividad intelectual compleja–, el sentido “cuerpo vivo” desde mi propio cuerpo hacia el cuerpo ajeno en virtud de la similitud que existe entre ambos. Como resultado de esta transferencia pasiva de sentido, un excedente de copresentación se vincula a la presentación efectiva del cuerpo físico ajeno, a saber: la copresentación de la conciencia del alter-ego que lo gobierna (Ibíd.).

De acuerdo a Husserl, por tanto, mi propio cuerpo vivo me provee el tipo empírico que preciso para aprehender de forma automática al cuerpo físico ajeno como cuerpo *de un alter-ego*. Para entender este proceso adecuadamente, es preciso señalar que esta similitud entre mi *Leib* y el *Körper* ajeno jamás es total: mientras el otro está “allí”, yo estoy “aquí”; y mientras yo tengo un acceso originario a mi corriente de conciencia, jamás podré experimentar la mente del Otro en persona. Es por esto que Husserl señala que el alter-ego no se constituye como una duplicación de mi ego, sino más bien como una modificación intencional del mismo (Husserl, 1995).

Una vez bosquejados los dos primeros pasos husserlianos, pasaré a dar cuenta de la objeción schütziana a la concepción husserliana de la empatía inauténtica. En su artículo de Royaumont, Schütz pone en cuestión la premisa fundamental sobre la cual descansa esta forma básica de empatía, a saber: la idea de que el fenómeno de mi cuerpo propio es similar a la manifestación del cuerpo físico ajeno. La crítica schütziana a esta idea puede ser entendida como una objeción *fenomenológica*. Schütz critica a Husserl por no serle fiel al método fenomenológico que el mismo elaboró, método que se encuentra cristalizado

paradigmáticamente en el “principio de todos los principios” expuesto en el párrafo 24 de *Ideas I*. De acuerdo al pensador vienés, en efecto, un riguroso análisis fenomenológico arroja el resultado de que el fenómeno de mi cuerpo propio es “tan disimilar como sea posible” (Schütz, 2009: 63) al modo en que aparece el cuerpo físico del alter-ego. De hecho, para Schütz, es un “descubrimiento fenomenológico” (Ibíd.) innegable que mientras que yo percibo mi cuerpo viviente *desde dentro* –esto es, a través de vivencias kinestésicas–, sólo puedo experimentar al cuerpo físico del Otro *desde el exterior*. Asimismo, es fenomenológicamente incontestable que puedo percibir la totalidad del cuerpo ajeno, estando sólo habilitado a contemplar el mío de forma parcial. Consecuentemente, al afirmar que existe una similitud entre dos fenómenos tan notoriamente discrepantes, Husserl estaría contradiciendo los datos de la intuición (*Anschauung*) y apoyando sus reflexiones sobre presupuestos no pasibles de ser corroborados por la experiencia en primera persona. Schütz fundamenta su crítica en los señalamientos de Jean-Paul Sartre acerca de la diferencia ontológica existente entre el fenómeno de mi “cuerpo para mí” y de mi “cuerpo para Otro”, así como en los desarrollos teóricos de Merleau-Ponty en torno a la experiencia del cuerpo propio (Ibíd.: 63).

De acuerdo a Husserl, los tipos empíricos con los que contamos para aprehender automáticamente las cosas mundanas como objetos del sentido *x*, *y* o *z* remiten necesariamente a una institución primaria (*Urstiftung*) de sentido, esto es, a un acontecimiento originario en el que se percibe “por primera vez” un objeto *x*, *y* o *z*. Siguiendo estos lineamientos, en el caso de la constitución del “cuerpo propio ajeno”, la experiencia de mi cuerpo propio sería para Husserl la institución primaria para la aprehensión del Otro. Ahora bien, si, como señala Schütz, la aprehensión analogizante entre mi cuerpo y el ajeno es inviable debido a sus modos diferentes de manifestación, entonces el tipo empírico que preciso para aprehender automáticamente al cuerpo físico ajeno como “cuerpo viviente de un alter-ego” no puede brotar de mi ego solitario, sino de una *fuerza externa* al mismo. El tipo empírico del “cuerpo viviente del alter-ego”, entonces, sólo puede surgir si ya he tenido experiencias de otro u otros “cuerpo/s vivo/s ajeno/s” *antes* de percibir a *este* cuerpo ajeno aquí presente. Pero, vale preguntarse con Schütz, ¿acaso no renuncia el ego trascendental a toda experiencia intersubjetiva previa cuando lleva a cabo la reducción primordial?

Es fundamental señalar, asimismo, como lo hace Schütz, que el tipo genérico “alter-ego” es, en realidad, una abstracción artificial respecto a tipos más específicos y concretos como “niño”, “anciano”, “mujer” y “hombre”, los cuales están culturalmente determinados y en este

sentido sólo pueden ser adquiridos en el proceso de socialización del individuo. Tanto estos tipos sedimentados como las experiencias previas de los Otros son parte de lo que Schütz denomina un sustrato intersubjetivo pre-constituido (*vorkonstituierte Unterstufe*) sin el cual sería imposible la constitución del alter-ego (Schütz, 2009). De esto se desprende que, para Schütz, el ego trascendental solitario, reducido a su esfera primordial, no está capacitado a constituir otra subjetividad “por sus propios medios”. Antes bien, la constitución de un alter-ego presupone siempre encuentros previos con Otros, así como también el aprendizaje de tipos empíricos durante la socialización primaria. Para ponerlo de otra forma, y por paradójico que suene, desde la perspectiva schütziana la constitución de la intersubjetividad en la conciencia individual presupone la existencia previa de la intersubjetividad.

2. Las objeciones fundamentales de Schütz al tratamiento husserliano del problema de la intersubjetividad trascendental

Las *objeciones fundamentales* schützianas al tratamiento husserliano de la intersubjetividad se concentran fundamentalmente en su carácter trascendental. Schütz pone en cuestión que la intersubjetividad sea un problema a resolverse mediante un “análisis trascendental constitutivo” (Schütz, 2009: 254), argumentando que se trata más bien de “la categoría ontológica fundamental de la existencia humana en el mundo y por tanto de toda antropología filosófica” (Ibíd.).

Para comprender por qué Schütz descarta de cuajo el abordaje trascendental de la intersubjetividad, es necesario antes presentar brevemente su interpretación del proyecto fenomenológico-trascendental husserliano. Sustentado en la lectura de las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas*, Schütz señala que la tesis fundamental de la fenomenología trascendental husserliana es que “sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser del ser absoluto (*Seinsinn des absoluten Seins*), mientras que el mundo real es esencialmente relativo a ella” (Ibíd.: 228). Esto significa que “todo sentido que lo ente tiene para mí es sentido sólo en virtud de las intencionalidades operativas de mi vida de conciencia y de sus síntesis constitutivas” (Ibíd.: 231). En otras palabras: para Schütz, la característica decisiva del abordaje trascendental husserliano radica en concebir a toda objetividad como un “producto” de la subjetividad trascendental, esto es, como un resultado de sus operaciones intencionales. Esta lectura schütziana de la fenomenología trascendental husserliana como una variante del idealismo subjetivo, que ha sido la predominante en la academia europea de la

segunda mitad del siglo XX, encuentra justificación en textos husserlianos como las mencionadas cuatro primeras *Meditaciones Cartesianas, Ideas I* y el *Posfacio a Ideas I*. En estos escritos, quizás los más idealistas y cartesianos de Husserl, se señala de forma repetida que mientras que la subjetividad trascendental existe en-sí (*an sich*) y para-sí (*für sich*) como el “lugar primordial de toda donación y verificación de sentido (*Urstätte aller Sinngebung und Sinnbewahrung*)”, la trascendencia no es más que una “creación de sentido (*Sinngebilde*)” de la misma (Husserl, 2009: 153).

En la lectura de Schütz del proyecto fenomenológico-trascendental husserliano juega un rol fundamental también su interpretación “creacionista” del concepto de constitución. Reformulando una aseveración de Eugen Fink, Schütz observa un “desplazamiento de sentido que el concepto de constitución ha atravesado en el curso del desarrollo de la fenomenología” (Schütz, 2009: 255). De acuerdo al pensador vienés, en la fenomenología temprana el concepto de constitución indicaba una donación o una formación de sentido (*Sinngebung / Sinnbildung*), es decir, designaba una suerte de interpretación (*Auslegung*) del mundo realizada por la subjetividad trascendental. Sin embargo, “secretamente y de forma inadvertida se transformó (...) de una interpretación en una creación (*Kreation*)” (Ibíd.). Recurriendo a un término de Kant, Schütz señala que Husserl realiza un “uso exagerado (*Überschwenglicher Gebrauch*)” (Schütz, 2009b: 271) del ego trascendental en tanto concibe al mismo como una suerte de Dios que “crea” al mundo ex nihilo a través de su vida intencional. Para ponerlo en otros términos, desde la perspectiva schütziana, la fenomenología trascendental abandona el campo científico para convertirse en una empresa metafísica, idealista y especulativa en el momento en que pretende fundar una “ontología a partir de los procesos de vida de la subjetividad” (Ibíd.: 256).

A la luz de esta forma de comprender la fenomenología trascendental, se vuelve claro el porqué del cuestionamiento schütziano a la pertinencia filosófica de plantear y resolver el problema de la intersubjetividad trascendental. De acuerdo a Schütz, en efecto, al preguntarse cómo un ego trascendental desgajado del mundo “produce” o “fabrica” un alter-ego dentro de sí, Husserl se pierde en especulaciones vagas y sin asidero, olvidando la intersubjetividad “real”, que para Schütz debe buscarse en las interacciones sociales entre subjetividades mundanas concretas (Endress, 2006; Srubar, 1988). Para Schütz, la intersubjetividad no es un *problema* a ser resuelto a través del análisis constitucional, sino más bien un dato autoevidente del mundo de la vida que debe ser tomado como comprensible de suyo desde el vamos.

La intersubjetividad –señala Schütz– no es un problema de constitución pasible de ser resuelto dentro de la esfera trascendental, sino un dato del mundo de la vida. Es la categoría ontológica fundamental de la existencia humana en el mundo y por tanto de toda antropología filosófica. En tanto los seres humanos nacen de madres, la intersubjetividad y la relación nosotros (*Wir-Beziehung*) fundan todas las otras categorías de lo humano (Schütz, 2009: 254).

En su artículo de Royaumont, Schütz pone de manifiesto el solipsismo ínsito en la formulación misma del PIT husserliano. Siguiendo a Zahavi (2003), el solipsismo implica o bien que sólo mi conciencia existe, o bien que es imposible saber si hay otra conciencia además de la mía. Quisiera sugerir que el tipo de solipsismo que para Schütz estaría en juego aquí sería el primero. Si mi ego trascendental es el suelo absoluto del ser mientras que toda trascendencia se limita a ser una mera creación o producción de sentido de mis operaciones intencionales, entonces el alter-ego no puede ser otra cosa que una unidad de sentido o noema “creado” por mí. Siguiendo estos lineamientos, sería absurdo pensar en otro sujeto trascendental además del mío. Para que otro sujeto sea realmente un alter-ego, un Otro, y no un mero derivado de mi ego, el mismo debe excederme de forma completa, esto es, debe ser más que un producto constituido por mi conciencia. Por esta razón, Schütz se muestra escéptico acerca de la posibilidad de hablar de más de un ego trascendental como lo hace Husserl.

¿Pero es pensable y tiene sentido hablar de varios egos trascendentales? ¿No es el concepto del ego trascendental sólo pensable en singular? ¿Puede ser “declinado” o es lo que los gramáticos latinos llaman un “*singulare tantum*” (Ibíd.: 250).

Referencias bibliográficas

Endreß, M. (2006) *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.

Hamauzu, S. (2010) Schutz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity.

En H. Nasu (comp.), *Alfred Schutz and his intellectual partners*. Konstanz: UVK.

Husserl, E. (1995) *Cartesianische Meditationen*. Frankfurt am Main: Felix Meiner.

Husserl, E. (1994) *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*, K. Schuhmann (ed.). Den Haag: Marinus Nijhoff.

Schütz, A. (2009) Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. En A.Schutz, *Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1. Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, G. Sebald et al. (eds.). Konstanz: UVK.

Schütz, A. (1981) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schutz, A. (1962a) Sartre's Theory of Alter Ego. En A. Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schutz, A. (1962b) Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of Alter Ego. En A. Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Schütz, A. y Gurwitsch, A. (1985) *Briefwechsel 1939-1959*, R. Grathhof (ed.). München: Wilhelm Fink Verlag.

Ricoeur, P. (2002) Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl.... En P. Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México D.F.: FCE.

Srubar, I. (1988) *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wagner, H. (1983) *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago.

Walton, R. (2007) Fenomenología de la empatía. *Philosophica*, 24-25. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Zahavi, D. (2007) *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Zahavi, D. (1996) *Husserl und die transzendente Intersubjektivität – Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.