



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.61125>

LA INTERSUBJETIVIDAD COMO
DATO DEL MUNDO DE LA VIDA
UNA RECONSTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LA CRÍTICA DE
ALFRED SCHUTZ A LA “QUINTA MEDITACIÓN CARTESI-
ANA” DE HUSSERL



INTERSUBJECTIVITY AS A FACT
OF THE LIFEWORLD
A SYSTEMATIC RECONSTRUCTION OF ALFRED SCHÜTZ'S
CRITIQUE OF HUSSERL'S “FIFTH CARTESIAN MEDITATION”

ALEXIS EMANUEL GROS*
Universidad de Buenos Aires / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....
* alexis.gros@uni-konstanz.de

Cómo citar este artículo:

MLA: Gros, A. E. “La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la ‘Quinta meditación cartesiana’ de Husserl.” *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 289-317.

APA: Gros, A. E. (2018). La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la ‘Quinta meditación cartesiana’ de Husserl. *Ideas y Valores*, 67 (168), 289-317.

CHICAGO: Alexis Emanuel Gros. “La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la ‘Quinta meditación cartesiana’ de Husserl.” *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 289-317.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La reconstrucción realizada en el presente artículo parte de la hipótesis de que pueden diferenciarse dos tipos de objeciones schützianas al texto canónico de Husserl, a saber: *inmanentes y fundamentales*. Las primeras remarcan las dificultades subyacentes en los pasos tomados por Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental, mientras que las segundas cuestionan la pertinencia filosófica del problema mismo.

Palabras clave: A. Schütz, E. Husserl, fenomenología, intersubjetividad, intersubjetividad trascendental.

ABSTRACT

The hypothesis underlying the reconstruction set forth in the article is that Schütz's objections to Husserl's canonical text are of two types: *immanent and fundamental*. The former underline the difficulties inherent to Husserl's steps in trying to solve the problem of transcendental intersubjectivity, while the latter question the philosophical pertinence of the issue itself.

Keywords: A. Schütz, E. Husserl, phenomenology, intersubjectivity, transcendental intersubjectivity.

Introducción¹

En 1931 se publicaron por primera vez las *Cartesianische Meditationen* de Edmund Husserl.² A partir de ese momento, el enfrentamiento con la controvertida “Quinta meditación” se volvió una tarea obligada para los fenomenólogos interesados en el tema de la intersubjetividad. Algunos ejemplos ilustres bastan para corroborar esta aseveración. Pensadores tan diferentes, como José Ortega y Gasset (cf. 160-164), Jean-Paul Sartre (cf. 329-332), Emanuel Lévinas (cf. 63) y Michel Henry (cf. 183-210), entre muchos otros, elaboran su propia posición en torno al problema del otro a través de una confrontación crítica con este texto canónico de Husserl.

Algo similar ocurre con el sociólogo y filósofo Alfred Schutz,³ quien hacia el final de su vida –más precisamente, en el texto “Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl” de 1957 (cf. 2009 223-267)– desarrolla una crítica minuciosa y pormenorizada de la “Quinta meditación” husserliana. Como se mostrará en este artículo, al igual que los pensadores mencionados en el anterior párrafo, Schutz no entiende esta

-
- 1 En este artículo se exponen los resultados de una investigación más amplia sobre la obra de Alfred Schutz, cristalizada en mi tesis de doctorado “El problema del otro en la fenomenología social de Alfred Schutz”, escrita y defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Dicha investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y dos becas del Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD). Quiero agradecer al doctor Jochen Dreher, director del Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz (Alfred-Schütz-Gedächtnis-Archiv), por permitirme consultar varios escritos inéditos de Schutz durante mis dos estancias en la Universidad de Konstanz. Una versión preliminar de este escrito fue presentada en el 2012 en el Copenhagen Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind, bajo el título “Alfred Schutz on the Apories of Husserl’s Approach to Transcendental Intersubjectivity”. Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Dan Zahavi por sus enriquecedores comentarios. Siguiendo la costumbre en el mundo de habla inglesa e hispana, Schutz se escribirá aquí sin diéresis. Todas las traducciones al español de los textos en alemán e inglés son mías.
 - 2 Husserl escribe las *Cartesianische Meditationen* en 1929. El texto apareció por primera vez en francés en 1931, en una traducción de E. Lévinas y G. Pfeiffer. La versión original en lengua alemana fue publicada recién en 1950 como tomo I de la *Husserliana* (cf. Ströker xxx; Zahavi 2003 147).
 - 3 Este pensador vienés fue, ante todo, un filósofo de las ciencias sociales. El propósito fundamental de su obra fue proporcionarle una fundamentación filosófica a la sociología comprensiva de Max Weber, mediante una recuperación idiosincrática y creativa de *Leitmotive* provenientes de la fenomenología husserliana (cf. Eberle 66; Endreß 8). En íntima vinculación con su proyecto teórico-social, Schutz también desarrolló una posición filosófico-fenomenológica propia, a través de un distanciamiento crítico respecto del idealismo trascendental husserliano (cf. Srubar 173-195). Este artículo se enfoca en esta segunda faceta del pensamiento schutziano. No se realizará aquí un examen de su proyecto científico-social ni de los elementos teóricos weberianos que lo informan. Para un análisis de estas características, véase Gros (2017).

crítica como un fin en sí mismo, sino más bien como un medio para delimitar una concepción propia de la intersubjetividad.

Luego de cincuenta años de su formulación, es posible afirmar que la crítica de Schutz sigue constituyendo un desafío ineludible para quienes pretenden defender a Husserl de las acusaciones de idealismo y solipsismo. En efecto, en escritos recientes, algunos intérpretes de la obra husserliana, como Dan Zahavi, Shinji Hamauzu y Michael Barber, entre otros, se esfuerzan por desarticular una a una las objeciones schutzianas.

Ahora bien, salvo contadas excepciones (*cf.* Carrington), en la literatura secundaria sobre Schutz no se encuentran análisis sistemáticos y exhaustivos de la crítica en cuestión (*cf.* Endreß; Eberle; Hanke; Cefai; Srubar). En lugar de ello, solo existen reconstrucciones parciales (*cf.* Crossley 77; Wagner 318-320; Sebald 32).⁴

Con el objetivo de paliar este déficit, este artículo se propone reconstruir de manera sistemática la crítica de Schutz a la “Quinta meditación cartesiana”.⁵ Esto se llevará a cabo en diálogo con las mencionadas defensas contemporáneas a Husserl.

La hipótesis que guía este trabajo es que pueden diferenciarse dos tipos de objeciones schutzianas a la “Quinta meditación”, a saber: a) *objeciones inmanentes* y b) *objeciones fundamentales*. Las primeras remarcan las dificultades subyacentes en los pasos tomados por Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental, mientras que las segundas ponen en cuestión la pertinencia filosófica del problema mismo.

Para cumplir con el objetivo propuesto, se procederá en tres pasos. En primer lugar, se reconstruirá sucintamente la posición de Husserl en la “Quinta meditación”. Luego, se examinarán las *objeciones inmanentes* de Schutz y, finalmente, se presentarán sus *objeciones fundamentales*.

4 En español, Di Gregori realiza una breve reconstrucción de la crítica schutziana a la “Quinta meditación”. La existencia de este texto aislado, sin embargo, no ayuda a mejorar el estado deficitario de la literatura secundaria sobre Schutz en nuestra lengua. Para un tratamiento pormenorizado de este asunto, véase Gros (2015 45-50).

5 Esta reconstrucción se basará principalmente en el texto en que Schutz trata con más profundidad la temática, a saber: “Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl” (*cf.* 2009 223-267). Sin embargo, también se apelará a otros escritos donde este autor se refiere a la fenomenología husserliana y al problema de la intersubjetividad. Debe señalarse que el foco de interés se centrará en la crítica *tardía* de Schutz a la “Quinta meditación”. Es decir, no se analizará el derrotero histórico-intelectual de su posición respecto a este texto husserliano. Para un análisis de este, véase Wagner (304-319) y Crossley (77).

Husserl y el problema de la intersubjetividad trascendental en la “Quinta meditación cartesiana”

El problema de la intersubjetividad trascendental

El tratamiento husserliano de la intersubjetividad debe entenderse, ante todo, como una aproximación *trascendental* al problema del otro. Su objetivo principal, en efecto, es demostrar el papel central que juega el vínculo con el *alter ego* en la constitución de un mundo verdaderamente *objetivo* (cf. Zahavi 2003 111). En este sentido, puede decirse que la “teoría de la experiencia de lo ajeno” (*Fremderfahrung*) de Husserl (cf. Hua I 138) no es un fin en sí mismo, sino más bien un medio para desarrollar una “teoría trascendental del mundo objetivo”.

Es posible afirmar, entonces, que el padre de la fenomenología realiza una “transformación intersubjetiva de la filosofía trascendental” (Zahavi 2003 109). La filosofía trascendental clásica, encarnada en la figura de Immanuel Kant, sostenía la existencia de *un solo* sujeto trascendental. En contraste, Husserl –inspirado por motivos de la monadología leibniziana– postula una pluralidad de egos trascendentales intervinculados (cf. *ibid.*). Y no solo esto. Husserl también afirma que la subjetividad individual solo adquiere su capacidad trascendental –esto es, sus competencias constitutivas– en la medida que se vincula con los otros (cf. Zahavi 2003 121). Entonces, desde esta perspectiva, el “suelo de ser absoluto” (*Seinsboden*) no es la subjetividad, sino la *intersubjetividad* trascendental (cf. *id.* 110-111).

De acuerdo con Husserl, en efecto, para que un objeto se manifieste como “objetivamente real” –y no como un delirio o un producto de la imaginación individual–, es preciso experienciar que los otros *también* lo perciben de manera igual o análoga a mí (cf. Zahavi 2003 116). En otras palabras: decir que una cosa posee “realidad objetiva” implica afirmar que está “ahí-para-cualquiera” (*Für-jedermann-da*) (cf. Hua I 124).

En este sentido, Husserl considera que la experiencia del mundo objetivo presupone la “empatía” (*Einfühlung*), es decir, la experiencia de la subjetividad ajena o, para ponerlo en términos fenomenológico-trascendentales, la *constitución* del otro trascendental en mi ego trascendental. “Por medio de las constituciones ajenas constituidas en mi propio sí-mismo se constituye para mí [...] el mundo común para todos nosotros” (Hua I 120; cf. Schutz 1981 137).

Ahora bien, *al menos a primera vista*, esta concepción del papel trascendental de la intersubjetividad *parece* entrar en conflicto con la tesis central del idealismo trascendental husserliano, planteada en textos programáticos como *Ideen I*, el *Nachwort* (cf. Hua III) y las cuatro primeras *Cartesianische Meditationen* (cf. Hua I) –a saber: que “todo lo que es para mí únicamente puede obtener su sentido de ser (*Seinsinn*)

de mí mismo, de mi esfera de la conciencia” (*id.* 176)–. Efectivamente, el propio Husserl admite que, *al menos en sus primeros pasos*, el idealismo fenomenológico-trascendental genera la “apariencia” (*Schein*) de un solipsismo (*ibid.*) entendido como una posición filosófica que sostiene la existencia de una *única* subjetividad en sentido enfático –la *propia*– (cf. Zahavi 2003 109).

Lo anterior lo señala el padre de la fenomenología en un pasaje de las *Cartesianische Meditationen*: “Pero ¿qué pasa con los otros egos, que no son mera representación o algo representado en mí, unidades sintéticas de posible confirmación en mí, sino justamente *otros* conforme al sentido de la palabra?” (Hua I 121, énfasis agregado). ¿De qué manera pueden constituirse otros egos –“no como fenómenos mundanos, sino como otros egos *trascendentales*” (*id.* 69, énfasis agregado)– dentro de mi esfera egológica reducida?

De esta manera emerge el denominado problema de la intersubjetividad trascendental en el seno de la fenomenología husserliana. Alfred Schutz define esta problemática como la pregunta acerca de la constitución del otro –trascendental– en la conciencia del sujeto trascendental solitario (cf. 1981 137). “¿Cómo es posible [...] derivar [*ableiten*] la existencia de los otros y, en consecuencia, también la intersubjetividad del mundo [a partir] de las intencionalidades de mi conciencia y sus operaciones constitutivas?” (Schutz 2009 71). De lo que se trata, en otras palabras, es de “hacer comprensible cómo puede mi ego [trascendental] constituir otro ego [trascendental] y luego también una multiplicidad abierta de tales egos” (*id.* 230).

Para Schutz, Husserl no huye del “fantasma del solipsismo” (cf. 2009 229). Por el contrario, se esfuerza por “iluminar ese rincón oscuro” del pensamiento filosófico. De lo que se trata es de mostrar “cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones, se configura en mí el sentido ‘otro ego’ y se confirma como existente [...] bajo el título de la experiencia concordante de lo ajeno (*Einstimmiger Fremderfahrung*)” (Hua I 122).

De acuerdo con Schutz, el intento más denodado de Husserl por solucionar el problema de la intersubjetividad trascendental se encuentra en la “Quinta meditación cartesiana” (cf. Schutz 1962 165).⁶ Allí, como

6 Schutz (2009) también analiza fragmentos de *Ideen I* (Hua III), *Ideen II* (Hua IV) y *Formale und transzendente Logik* (Hua XVII), textos en los que Husserl también se ocupa del problema de la intersubjetividad. Debe señalarse que, por una cuestión temporal, Schutz no pudo leer los tres tomos de *Husserliana* dedicados al problema de la intersubjetividad (cf. Hua XIII, XIV, XV), ya que murió en 1959 y los tomos se publicaron en 1973. En este sentido, Shinji Hamazu habla de un “Husserl que Schutz no conoció” (57). Algunos especialistas de habla hispana, como Rizo-Patrón de Lerner (532) y López López (165-166), se ocupan de reconstruir algunos aspectos centrales de

se verá a continuación, el fundador de la fenomenología toma dos pasos fundamentales para superar la apariencia del solipsismo trascendental.⁷

El primer paso hacia la intersubjetividad trascendental: la “segunda epoché”

Si se quiere mostrar de qué manera el sujeto trascendental *solitario* constituye otra(s) subjetividad(es) *por sus propios medios*, es preciso, antes que nada, demarcar con claridad lo exclusivamente *propio* dentro de la esfera reducida. Para decirlo de otro modo, resulta necesario *limpiar* la subjetividad trascendental de todo elemento que remita a la existencia de conciencias extrañas o, lo que es lo mismo, *purificarla* de todo rastro de ajenidad.

Para cumplir el objetivo de “circunscribir lo mío-propio como lo no-ajeno (*das Mir-Eigene als das Nicht-Fremde*)” (Hua I §44), Husserl aplica una “segunda epoché” dentro de la esfera egológica reducida: la denominada “reducción primordial” (*primordiale Reduktion*) (cf. Schutz 2009 232).

Como es sabido, la primera epoché husserliana pone fuera de juego la tesis de la actitud natural; esto es, el presupuesto de que la realidad externa existe *ahí-afuera*, con total independencia de las actividades cognitivas de la subjetividad (cf. Hua I §14; Schutz 1962 229). Al neutralizar este prejuicio dogmático, el fenomenólogo se ve habilitado a descubrir y analizar el modo en que el mundo se constituye en y por las actividades intencionales de la conciencia trascendental.

La segunda reducción opera de un modo similar a la primera, pero con un alcance más limitado. Se trata, en palabras del propio Husserl, de una “epoché temática” (cf. Hua I §44). Lo que se neutraliza en ella no es la tesis de la existencia objetiva del mundo en general, sino más bien un fragmento de ella: la creencia ingenua en la existencia *ahí-delante* de los otros (cf. Schutz 2009 232-233).

Retomando un concepto de Schutz, es posible señalar que lo que la “reducción primordial” husserliana pone fuera de juego es la denominada “tesis general del *alter ego*” (*Generalthesis des alter ego*) (cf. 1981

.....
la rica y multifacética concepción de la intersubjetividad que Husserl desarrolla en estos tres tomos.

- 7 En términos estrictos, son tres los pasos que toma Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental: a) la segunda reducción, b) la presentación del otro en la esfera primordial y c) la constitución de la mónada ajena completa, la comunidad trascendental y el mundo objetivo (cf. Schutz 2009 227-230). Los comentaristas, sin embargo, suelen enfocarse en los dos primeros pasos, dado que el tercero se encuentra fundado en ellos (cf. Barber; Crossley 9-10; Sebald 32). En línea con estos intérpretes, este artículo se concentrará únicamente en las críticas de Schutz a los dos primeros pasos husserlianos.

137-138), esto es, la creencia cotidiana en la existencia objetiva, *ahí-afuera*, de otros sujetos con una conciencia similar a la propia.

Puede afirmarse que el objetivo de la segunda reducción también es análogo al de la primera. De lo que se trata es de liberar la mirada fenomenológica de prejuicios infundados acerca de la naturaleza –supuestamente– objetiva del otro, para descubrir y analizar el modo en que este último se constituye *qua* noéma o unidad de sentido en la conciencia trascendental solitaria.

En términos más precisos, la reducción primordial neutraliza, dentro de la esfera reducida, las obras (*Leistungen*) constitutivas que refieren inmediata o mediatamente al otro. Es decir, no solo suspende la obra constitutiva de la empatía –esto es, el sentido “*alter ego*”–, sino también el sentido “mundo objetivo” o “para-cualquiera” (*für Jedermann*) (cf. Hua I §44; Schutz 2009 71). Se trata, en otras palabras, de purificar la esfera reducida de todos los elementos ajenos o extraños a ella; esto es, de “todos los ‘sentidos’ que refieren al otro” (Schutz 1962 195).

Luego de la ejecución de este nuevo procedimiento reductivo, solo queda el ego solitario absolutamente aislado y su “esfera primordial” o “esfera de propiedad” (*Primordiale Sphäre; Eigenheitssphäre*) (cf. Hua I §44; Schutz 1962 7, 232-233). A la esfera de experiencia primordial pertenece no solo la propia corriente de vivencias –accesible mediante la percepción interna o reflexión–, sino también una “trascendencia *inmanente*”: la “naturaleza reducida a lo propio” (*eigentlich reduzierte Natur*) (cf. Hua I 129; Schutz 2009 232).

Este estrato originario y fundante del fenómeno “mundo”, solo accesible para mí, debe diferenciarse tajantemente del mundo objetivo o intersubjetivamente accesible (cf. Hua I §§44-48; Schutz 2009 73, 232). “Frente a esta trascendencia primordial, la trascendencia del mundo objetivo se muestra como una trascendencia de nivel superior (*höherstufig*), en la medida que ya presupone la constitución de los ‘otros’” (*id.* 73; cf. 1962 195).

El segundo paso hacia la intersubjetividad trascendental: la presentación de la conciencia ajena en la esfera primordial

El segundo paso en el camino husserliano hacia la intersubjetividad trascendental consiste en la “constitución del otro yo dentro de la esfera primordial” (Schutz 2009 235). Este proceso constitutivo tiene lugar gracias a la denominada “empatía inauténtica” (*uneigentliche Einfühlung*), una modalidad pasiva de la experiencia del otro, en la cual la corporalidad ajena indica apesentanda la vida de conciencia del *alter ego* (cf. Walton 410).

Para comprender cabalmente este segundo paso, es fundamental señalar que, a pesar de la suspensión del sentido *alter ego* ejecutada en la *epoché* primordial, la corporalidad ajena puede aparecer dentro de mi naturaleza primordial, pero no con el sentido “cuerpo del otro”, sino como un cuerpo físico cualquiera (cf. Schutz 2009 233).

Teniendo esto en mente, puede leerse la reducción primordial husserliana como una suerte de *thought experiment* que permite recrear imaginariamente un estado originario en el cual el sujeto trascendental, aún en soledad, todavía limpio de todo elemento intersubjetivo, le otorga por primera vez el sentido “*alter ego*” a un cuerpo físico peculiar que ingresa en su naturaleza reducida a lo propio (cf. Barber 18).

En mi naturaleza primordial 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, segundo, lo controlo de forma voluntaria (cf. Hua I §44; Schutz 2009 236). Supóngase ahora que ingresa en mi campo perceptual el cuerpo de un otro –aunque todavía no constituido como tal–. Debido a la vigencia de la reducción primordial, en este momento originario aquel aparecerá como mero cuerpo físico o *Körper* (cf. Schutz 1962 196, 2009 236).

De acuerdo con Husserl, el estadio más primitivo y originario de la constitución del *alter ego* tiene lugar cuando “interpreto” este cuerpo físico que aparece en mi naturaleza primordial como un “cuerpo vivo ajeno” (*fremder Leib*) (cf. Hua I §50). Esto ocurre gracias a una síntesis pasiva de “apresentación” (*Appräsentation*), en la cual “traslado” el sentido “*Leib*” desde mi propia corporalidad hacia la ajena, y esto en virtud de la “similitud” que existe entre ambas. Debe remarcarse que esta “transferencia analogizante” (*analogisierende Übertragung*) ocurre de modo automático en la esfera de la pura pasividad y, por tanto, no ha de ser confundida con un “razonamiento por analogía” (cf. Schutz 1962 166, 2009 236).

Como consecuencia de esta transferencia pasiva de sentido, una co-presentación (*Mitgegenwärtigung*) se liga automáticamente a la presentación (*Gegenwärtigung*) efectiva de la corporalidad ajena, a saber: la co-presentación de la conciencia del *alter ego* (cf. Schutz 2009 236).

Para Husserl, la presentación dista de ser un mecanismo exclusivo de la empatía inauténtica (cf. Hua I §§50-51; Schutz 1962 295, 2009 73). Se trata, más bien, de una clase de síntesis pasiva que actúa en toda experiencia perceptiva. En la percepción externa, en efecto, siempre “vemos” más de lo que realmente vemos. Debido al carácter intrínsecamente perspectivo de nuestra visión –que se sigue de nuestro anclaje corporal en una determinada coordenada espacial–, jamás podemos percibir efectivamente la totalidad del objeto que “percibimos”, sino solamente un escorzo o cara de él. Sin embargo, en actitud natural “vemos” –o al

menos creemos “ver”– la cosa en su completitud. Por ejemplo, “percibimos” una “casa” a pesar de que, en realidad, solo veamos su fachada.

Para Husserl, esto es posible gracias a mecanismos representativos que, de forma pasiva e inadvertida para el sujeto, completan nuestra percepción fragmentaria (cf. Hua I §55). En virtud de la presentación, al núcleo de lo efectivamente percibido –la fachada de la casa– se le asocia automáticamente un “excedente” (*Überschuß*) de co-percepción –la parte trasera de la casa–. Siguiendo estos lineamientos, el objeto solo puede aparecer como tal si lo percibido y lo co-percibido se fusionan en la “comunidad funcional (*Funktionsgemeinschaft*) de una percepción que en sí presenta y presenta simultáneamente” (*id.* 125).

El análisis husserliano de la presentación está íntimamente vinculado con el problema de la tipicidad de la experiencia cotidiana (cf. Hua I 114, Hua XV 398-340; Schutz 1962 59, 75). En efecto, la apercepción es una transferencia de sentido despertada por la similitud del núcleo efectivamente presentado de la cosa con un tipo empírico almacenado en las habitualidades subjetivas. En otras palabras: toda percepción implica la subsunción automática de lo percibido a un tipo empírico sedimentado, subsunción que motiva la co-presentación de los escorzos aún no visibles del objeto en cuestión. Para volver al ejemplo anterior, el hecho de que me presente automáticamente la parte trasera de la casa cuando veo su fachada obedece a que esta guarda una similitud con el tipo “casa” adquirido en experiencias anteriores.

Según Husserl, entonces, todo tipo empírico habitualizado remite a una “proto-fundación” (*Urstiftung*), “en la cual un objeto de sentido similar ha sido constituido por primera vez” (Hua I 114). Así, por ejemplo, “el niño que ya ve cosas comprende por primera vez la finalidad de unas tijeras, y desde ese momento ve sin más tijeras como tales a primera vista” (*ibid.*).

Ahora bien, a pesar de compartir estos rasgos esenciales con la percepción externa, la percepción empatía inauténtica tiene, para Husserl, un conjunto de atributos distintivos que la convierten en una vivencia intencional de carácter singular.

En primer lugar, a diferencia de lo que sucede con cualquier experiencia perceptiva, el tipo empírico que opera en la presentación del otro –a saber: el cuerpo propio– no es un tipo proto-fundado en una experiencia pasada. Por el contrario, el *Leib*, entendido como “original proto-fundante” (*urstiftendes Original*), está “vividamente presente de forma ininterrumpida” (Hua I 151). Es decir, “la proto-fundación misma permanece ininterrumpidamente en marcha operante [y] vívida” (*ibid.*; cf. Schutz 2009 73). A diferencia de lo que ocurre con las tijeras del ejemplo anterior, entonces, la corporalidad ajena no es interpretada como un *Leib* en virtud de su analogía con una experiencia pasada

similar, sino más bien gracias a su similitud con la experiencia siempre presente del cuerpo propio (cf. *ibid.*).

En segundo lugar, debe señalarse que lo co-presentado en la empatía inauténtica, la vida de conciencia del *alter ego*, “jamás puede advenir a presencia, es decir, a percepción auténtica” (Husserl 1995 115; cf. Schutz 1962 196). En la percepción externa ordinaria, es posible confirmar intuitivamente lo vaciamente co-presentado mediante la modificación de nuestra posición espacial. No sucede lo mismo en el caso de la empatía: es imposible percibir de manera original las vivencias ajenas.

Solo cada sujeto puede acceder, mediante percepción inmanente o reflexión, a su propia corriente de vivencias. “Lo que es originalmente presentable y comprobable soy yo o me pertenece como propio”. En contraste, la conciencia del otro me es extraña o ajena (*fremd*): no puedo acceder a ella en su originalidad (cf. Hua I 141). Así lo señala Husserl en un *locus classicus* de las *Cartesianische Meditationen*: “si lo esencialmente propio (*Eigenwesentliche*) del otro fuera accesible en forma directa, entonces sería un mero momento de mi propio ser, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno” (*id.* 149).

Para Husserl, entonces, la experiencia del otro tiene un carácter esencialmente paradójico (cf. Hua I 144). En efecto, su modo de donación puede describirse como la “accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible” (*bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*). En cierto sentido, es correcto decir que vemos al otro “en carne y hueso” (*leibhaftig*). El *alter ego* se presenta corporalmente ante nosotros: podemos observarlo, escucharlo, olerlo, tocarlo, etc. Sin embargo, lo que efectivamente percibimos no son sus vivencias subjetivas, tal como él las vive; estas permanecen siempre inaccesibles para nosotros. Solo vemos sus gestos y movimientos corporales *qua* índices apreativos de aquellas vivencias (cf. *ibid.*).⁸

Para Husserl, la imposibilidad de percibir originariamente la corriente vivencial ajena demarca un hiato infranqueable entre el *ego* y el *alter ego* (cf. 1995 118). Si bien el cuerpo del otro es análogo al propio, su vida de conciencia no me es accesible como la mía. Por esta razón, a pesar de la similitud corporal, el otro no puede jamás aparecer como una duplicación exacta de mi subjetividad. Antes bien, se constituye como una modificación intencional (*intentionale Modifikation*) de mí mismo; como un *alter ego*, un otro-yo (cf. Schutz 2009 74).

8 En términos más estrictos, Husserl afirma que el movimiento corporal del otro “indica apreatando” (*appräsentierend indiziert*) su vida anímica (cf. Hua I 144).

Las críticas inmanentes de Schutz a los dos primeros pasos husserlianos

A continuación, se reconstruirán sistemáticamente las objeciones *inmanentes* que Alfred Schutz realiza a los dos primeros pasos husserlianos. Tal como se señaló en la introducción, estas objeciones se catalogan como *inmanentes* porque permanecen *dentro* del planteamiento problemático husserliano, es decir, se limitan a remarcar las dificultades subyacentes en la estrategia elegida por Husserl para la resolución de aquel.

La crítica al primer paso husserliano: la imposibilidad de la reducción primordial

Las críticas inmanentes de Schutz a la segunda *epoché* husserliana son múltiples. Sin embargo, puede afirmarse que no todas poseen la misma rigurosidad y potencia (cf. Schutz 2009 233-235).⁹ La más lograda de ellas es, sin duda, la referida a la definición *negativa* de lo “mío-propio” como lo “no-ajeno” (cf. *id.* 232, énfasis agregado; Hua I §44).

Para el pensador austríaco, el hecho de que Husserl defina lo propio a través de la negación o exclusión de lo ajeno, y no de manera puramente positiva, da muestras de la *imposibilidad* de concebir una esfera de la propiedad completamente aislada de todo elemento extraño (cf. Schutz 1962 166). La esfera de la propiedad, cree Schutz, no puede deshacerse jamás de la huella del otro (cf. *ibid.*). Esto se debe a que lo mío-propio no existe de forma absoluta, *in abstracto*, sino solo *en contraposición* con lo ajeno.

Así lo afirma el fenomenólogo austríaco en un escrito de 1942:

Es difícil comprender cómo puede ejecutarse la abstracción de todos los sentidos referidos a los otros de la manera radical que se requiere para aislar mi propia esfera peculiar, dado que *es exactamente la no-referencia al otro la que constituye la demarcación de la esfera de lo que es peculiar a mi ego trascendental concreto*. Por tanto, *algunos* sentidos relacionados con los otros deben subsistir necesariamente en el mismo criterio de la no-referencia a los otros. (Schutz 1962 166, énfasis agregado)

En este señalamiento de Schutz resuenan ecos de la concepción de la intersubjetividad expuesta por Jean-Paul Sartre en *L'être et le néant*

9 Entre las críticas schutzianas *débiles* o poco elaboradas a la reducción primordial, vale destacar dos: por un lado, Schutz afirma que el concepto de lo ajeno o extraño (*das Fremde*) con el que opera Husserl es oscilante y confuso: a veces se refiere a animales, en otras ocasiones a seres humanos (cf. 2009 233). Por otro lado, señala que no queda claro cuál es el sujeto que realiza la segunda *epoché*: el ego trascendental, el yo mundano o el ego espectador trascendental desinteresado (cf. *id.* 234-235). Dorion Cairns se encarga de contrarrestar una a una estas críticas (cf. Barber 1 y ss.; Cairns).

(cf. Crossley 9). Al menos en líneas generales, Schutz parece concordar con el punto de partida *hegeliano* del fenomenólogo francés: ego y *alter ego* no existen *qua* sujetos individuales *completamente* constituidos antes de su intervinculación (cf. Hegel 113; Sartre 333).¹⁰ Por el contrario, se trata de “dos términos, cada uno de los cuales se constituye a sí mismo a través de la negación del otro” (Schutz 1962 88).

En esta crítica schutziana a la reducción primordial también puede reconocerse la influencia de otro pensador inspirado por el intersubjetivismo hegeliano: George Herbert Mead. En *Mind, Self and Society*, el filósofo pragmata norteamericano sostiene que, lejos de estar dado desde el nacimiento, el *self* se constituye en la temprana infancia como resultado del vínculo con los “otros significativos” –padres, tutores, maestros– (cf. Mead 187). En línea con la posición meadiana, Schutz considera que ciertos rasgos centrales de la subjetividad madura –como la reflexividad– se conforman a través de la “importación” o internalización en la conciencia individual de las estructuras sociales de la intersubjetividad primaria (cf. 2009 254; Mead 187).

En este sentido, podría afirmarse que, tal como Mead, Schutz se enfrenta a las “teorías *individualistas* del sí-mismo” –término que refiere a las doctrinas que presuponen la existencia presocial de “sí-mismos individuales”–, defendiendo en su lugar una “teoría *social*” o intersubjetiva “del *self*” (cf. Mead 222), esto es, una concepción que postula “la preexistencia temporal y lógica del proceso social respecto de la autoconciencia que surge en él” (*id.* 186).

A la luz de estos señalamientos, se comprende por qué Schutz entiende la reducción primordial de Husserl como un procedimiento totalmente *artificial* (cf. Schutz 1962 254). En la medida en que divorcia de manera contranatura al sujeto de su medio intersubjetivo, la segunda *epoché* contradice quijotesca el carácter eminentemente social de la vida humana. En este sentido, termina revelándose como exactamente lo contrario de lo que pretende ser. Más que un método para superar el solipsismo trascendental, se muestra como una manera de profundizarlo en niveles absurdos.

¿Cómo puede llegarse a la apariencia del solipsismo? Evidentemente, solo cuando se desconecta *artificialmente* la intencionalidad oculta de la intersubjetividad mundana fundante y se elimina, mediante la reducción, el contenido esencial del mundo válido para mí como un mundo válido

10 “La intuición genial de Hegel —afirma Sartre en *L’être et le néant*— está en hacerme depender del otro *en mi ser*. Yo soy un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro” (333). Como es sabido, en su *Phänomenologie des Geistes*, Hegel esboza la tesis del origen intersubjetivo de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) (cf. 113). De acuerdo con el filósofo alemán, “la autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, lo es en cuanto se la reconoce” (*ibid.*).

para cualquiera. Que el mundo –también en su reducción como fenómeno trascendental– es mundo para todos nosotros y que mis experiencias de él refieren *a priori* a otros son hechos que no requieren explicación. Sí la requiere, en cambio, el intento desesperado de querer eludir la apariencia del solipsismo a través de la segunda *epoché* y el recurso a la esfera primordial, ya que es justamente este intento el que da origen a esta apariencia. (Schutz 2009 255)

Siguiendo estos lineamientos, el pensador austríaco sostiene que la esfera primordial husserliana, entendida como un campo de experiencia pura y exclusivamente privado, es una quimera. En efecto, para Schutz, no es posible “una experiencia privada que no esté socializada desde el comienzo” (Schutz y Gurwitsch 280). Las experiencias que los sujetos tienen tanto de sí mismos como del mundo están siempre-ya preformadas por un *a priori social*. Este *a priori* consiste no solo en la internalización de las estructuras de la intersubjetividad primaria, sino también en un acervo de tipificaciones *culturales* adquiridas en el proceso de crianza y educación (cf. Schutz y Luckmann 318; Schutz 1962 13).

Retomando idiosincráticamente un –supuesto– concepto husserliano, Schutz caracteriza este *a priori* como un “nivel inferior pre-constituido de lo ajeno” (*vorkonstituierte Unterstufe des Fremden*), es decir, como un estrato intersubjetivo que habita secretamente en la subjetividad individual, a pesar de la ausencia fáctica del *alter ego* (cf. 2009 233, 240). En este sentido, considera Schutz, ningún procedimiento reductivo, por más preciso y estricto que sea, puede borrar la inescapable mediación del tú en el yo. En otras palabras, Schutz cree como Sartre que el “el otro me penetra en mi propio meollo” (Sartre 333)

*La crítica al segundo paso husserliano:
imposibilidad de la presentación de la conciencia
ajena en la esfera reducida*

Schutz pone en cuestión la premisa fundamental sobre la que descansa la concepción husserliana de la empatía inauténtica: la “similitud” entre el cuerpo propio y el ajeno (cf. 2009 237). Como se señaló, para Husserl, “es justamente la similitud del cuerpo físico (*Körper*) que aparece [en mi esfera primordial] con mi cuerpo vivo (*Leib*) la que posibilita la transferencia aperceptiva de este a aquel” (*ibid.*). Pero, se pregunta Schutz, “¿en qué medida está *dada* esa similitud?” (*ibid.*, énfasis agregado).

De acuerdo con el pensador vienés, un análisis fenomenológico riguroso, limitado a describir los datos originarios de la intuición, arroja el resultado de que el fenómeno del cuerpo físico ajeno –*qua Körper*– es

“tan disimilar como sea posible” al modo en que se manifiesta el cuerpo propio *qua Leib*. Por lo tanto, concluye Schutz, este “jamás puede conducir a una aprehensión analogizante [de aquel]” (2009 237).

Desde esta perspectiva, al afirmar que dos fenómenos absolutamente divergentes son similares, Husserl abandona por completo el *ethos* de la investigación fenomenológica –expuesto paradigmáticamente en el §24 de *Ideen I* (Hua III)– y sustenta su teoría de la intersubjetividad en presupuestos no pasibles de ser comprobados experiencialmente.

El supuesto de Husserl de una captación analogizante del cuerpo vivo ajeno basada en una similitud con mi propio cuerpo vivo contradice el descubrimiento fenomenológico (*phänomenologischer Befund*) de que mi cuerpo vivo (*Leib*) está “destacado” en mi campo perceptual primordial de una manera fundamentalmente diferente a la del supuestamente similar cuerpo físico (*Körper*) del otro que ingresa en él. (Schutz 2009 237)

Entonces, al enfrentarse a Husserl, Schutz enfatiza las diferencias entre a) el fenómeno de *mi* cuerpo y b) el modo de donación de la corporalidad *ajena* (cf. Schutz 2009 237).

a) Vivencio mi cuerpo *desde adentro*, *qua Leib* o cuerpo vivo, y esto por medio de kinestesis: siento placer, dolor, cansancio, etc. (cf. Schutz 2009 237). Solo ocasionalmente, y de modo parcial, estoy habilitado a verlo como un cuerpo físico externo: puedo contemplar mis propias piernas, pies, brazos y manos, pero no así mi espalda, nuca o trasero.

b) En contraste, la corporalidad ajena solo es percibida *desde afuera*, *qua Körper*, siendo imposible vivenciarla internamente. Mi percepción visual del cuerpo del otro, además, puede ser mucho más completa y exhaustiva que la que él tiene de este (cf. Schutz 2009 237).

Según el propio Schutz, esta crítica a Husserl se sustenta en los señalamientos de Sartre acerca de la diferencia ontológica entre el fenómeno de “mi cuerpo para mí” (*mon corps pour moi*) y el de “mi cuerpo para otro” (*mon corps pour autrui*), así como en las investigaciones de Merleau-Ponty sobre las particularidades de la experiencia del “cuerpo propio” (*corps propre*) (cf. Merleau-Ponty; Schutz 2009 237; Sartre 423-483). Sin embargo, puede aventurarse la hipótesis de que el pensador que más influye en Schutz a este respecto es José Ortega y Gasset (cf. Schutz 1962 143).¹¹

La objeción schutziana a la empatía inauténtica husserliana, en efecto, es bastante similar a la crítica orteguiana al mismo asunto. En *El hombre y la gente*, el filósofo español sostiene que el “error garrafal” de Husserl “consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro es solo una diferencia en la perspectiva” (Ortega y Gasset 163).

11 Para un análisis del vínculo entre Schutz y Ortega, véase Nasu (2009).

En realidad, “eso que llamo ‘mi cuerpo’ se parece poquísimamente al cuerpo del otro” (*ibid.*).

Como señala Schutz inspirado en Ortega, “Observo meramente la exterioridad del cuerpo del otro, mientras que experimento mi propio cuerpo desde adentro” (1962 143). En este sentido, “sorprende” que Husserl “identifique la idea del ‘cuerpo que es mío’, con el cuerpo del otro, que solo me es a través de mi cuerpo, de mi ver, de mi palpar, oír, resistirme, etc.” (Ortega y Gasset 163).

Puede afirmarse que, con esta objeción a la parificación del cuerpo propio con el ajeno, Schutz hace que colapse la solución husserliana al problema de la intersubjetividad trascendental. Tal como se señaló más arriba, Husserl considera que el sujeto trascendental solitario, reducido a su primordialidad, puede constituir un “*alter ego*” *por sus propios medios*.

Lo anterior sería posible gracias a uno de los rasgos peculiares que distinguen a la empatía inauténtica de la percepción externa. Toda percepción de objetos recurre –pasivamente– a un tipo empírico sedimentado que, por su parte, remite a una profundación de sentido: debo haber percibido *por primera vez* una “casa” para poder aprehender a primera vista este objeto como una “casa”. Ahora bien, si la empatía inauténtica funcionara de esta manera –esto es, si remitiera a un encuentro profundante con un *primer “alter ego”*–, ella no sería viable dentro de la esfera primordial circunscripta por la segunda *epoché*.

Husserl evade este dilema señalando que la constitución del “*alter ego*” dentro de la primordialidad es posible *sin necesidad de recurrir a tales experiencias previas de “otros”*, debido a la peculiaridad del tipo empírico que opera en ella: el “cuerpo vivo propio”, una experiencia que está constantemente presente en mi propia naturaleza primordial. Siguiendo estos lineamientos, la corporalidad física que ingresa a mi esfera primordial es aprehendida como “cuerpo vivo ajeno”, debido a su *similitud* con mi propio *Leib*.

Ahora bien, ¿qué sucede con esta argumentación si se toma en serio la crítica de Schutz a la empatía inauténtica? Si, como señala Schutz, la transferencia analogizante entre mi cuerpo y el ajeno es inviable por sus modos bastante diferentes de manifestación, entonces el ego trascendental en soledad, reducido a su esfera primordial, no está en condiciones de constituir un *alter ego por sus propios medios*. En efecto, una vez descartada la posibilidad de la transferencia aperceptiva entre el *Leib* propio y el *Körper* ajeno, no queda en la esfera primordial otro tipo empírico que pueda operar en la constitución del otro.

Al verse clausurado el camino *autónomo* hacia la constitución del “otro” postulado por Husserl, Schutz concluye que el sentido “*alter ego*” debe tener una génesis *heterónoma* similar a la de cualquier objeto de

la percepción externa (cf. 2009 238-240), es decir, debe remitir a una experiencia protofundante de un *primer alter ego*.

Al destacar la aporía de la posición husserliana, Schutz se pregunta “¿acaso debe verse la solución [a este dilema] en el hecho de que también en la esfera reducida a lo primordialmente propio mis experiencias previas *de lo ajeno* (*vorerfahrungen von dem Fremden*) permanecen conservadas?” (2009 239). Si este fuera el caso, entonces la *segunda epoché* husserliana no se ha llevado a cabo radicalmente, o quizá “de ninguna manera puede ser llevada a cabo radicalmente” (*ibid.*).

Así mismo, Schutz sostiene que el tipo genérico “*alter ego*” es, en realidad, una abstracción artificial respecto de tipos de normalidad (*Normalität*) más específicos que provienen del acervo *cultural* de conocimiento, a saber: “hombre”, “mujer”, “niño”, “anciano”, “sano”, “enfermo”; “y esto en variaciones de todo tipo, dependientes del círculo cultural al que el ‘otro’ y yo pertenecemos” (Schutz 2009 240). Tanto estos tipos empíricos como las experiencias previas de los otros son parte de lo que Schutz denomina el nivel inferior preconstituido de lo ajeno.

En suma: para Schutz, la constitución de un *alter ego* dentro de la esfera reducida es imposible. Y esto es así, porque presupone siempre encuentros previos con otros, así como el aprendizaje de tipos empíricos durante procesos de socialización o crianza. Sin este *a priori social*, la empatía inauténtica resulta totalmente inviable. Para ponerlo de otra forma, y por paradójico que suene, desde la perspectiva schutziana la constitución de la intersubjetividad en la conciencia individual presupone la existencia previa de la intersubjetividad (cf. Wagner 313).¹²

12 Resulta interesante señalar que en los tomos póstumos sobre la intersubjetividad – desconocidos por Schutz –, Husserl esboza argumentos análogos a las schutzianos en lo que respecta a la precedencia de la intersubjetividad respecto a la subjetividad y a la existencia de un estrato primitivo de carácter intersubjetivo dentro de la subjetividad individual madura (cf. Hua xv 595-605). En artículos recientes, expertos de habla hispana como Rizo-Patrón de Lerner y López López reconstruyen estos desarrollos teóricos husserlianos. En los mencionados tomos, Husserl aborda la problemática del vínculo con el otro en términos muy distintos a los de la “Quinta meditación”. Allí analiza, por ejemplo, el problema del “nacimiento trascendental” del sujeto dentro del seno materno. Como señala Rizo-Patrón de Lerner, en este estadio primitivo del desarrollo de la subjetividad trascendental, no puede hablarse de un “yo” en términos estrictos; “no hay propiamente ‘diferenciación’ entre las mónadas, dándose más bien una implicación recíproca intencional entre todas en el presente-viviente compartido de una suerte de ‘comunidad acrónica’” (Rizo-Patrón de Lerner 531). Como lo expresa López López, esta protocomunidad originaria determina de modo fundamental el carácter de los denominados “instintos innatos” del *ego* (cf. 166). Estos “se hallan precedidos y, en buena parte determinados, en un nivel bio-psíquico por experiencias previas que son las habitualidades, tendencias, impulsos e inclinaciones que hereda de las generaciones que le antecedieron por medio de sus padres” (*ibid.*). Para Husserl, la

*Las defensas contemporáneas a los pasos tomados
por Husserl (Zahavi y Barber)*

Defensas del primer paso husserliano

Algunos fenomenólogos contemporáneos, como el danés Dan Zahavi y el estadounidense Michael Barber (cf. Barber 18), cuestionan la interpretación schutziana de la segunda *epoché*, así como su comprensión del denominado “nivel inferior preconstituido de lo ajeno” (cf. Zahavi 2003 111).

De acuerdo con Barber, el fenomenólogo vienés *se toma demasiado en serio* la reducción primordial husserliana: así, Schutz cree que, para Husserl, la segunda *epoché* es un proceso “ascético-eliminativo” que puede ser llevado a cabo *efectivamente* por el fenomenólogo meditante (cf. Barber 18). Desde la perspectiva schutziana, Husserl pecaría de ingenuidad al creer posible alcanzar la esfera pura de lo mío propio mediante “restricciones metodológicas” artificiales como la reducción primordial (cf. *ibid.*).

Sustentado fundamentalmente en las críticas de Dorion Cairns a la posición schutziana, Barber afirma que Husserl dista de ser el “rigorista” cándido que Schutz cree (cf. Barber 18). Para el autor norteamericano, la segunda *epoché* debe ser entendida, ante todo, como un *thought experiment*. Es decir, como un mero ejercicio “imaginativo” que le permite al fenomenólogo meditante concebir *cómo sería* una subjetividad trascendental completamente solitaria (cf. *ibid.*).

Este señalamiento de Barber se comprende más fácilmente a la luz de la interpretación que Zahavi realiza de la segunda *epoché* (cf. 2003 111). Para el fenomenólogo danés, la reducción primordial husserliana no debe ser entendida como una caída en el solipsismo trascendental. Antes bien, se trata de un recurso meramente *metodológico* que permite reconocer la *pobreza* constitutiva del sujeto trascendental aislado; esto es, “qué *tan poco*” puede constituir este por sí solo. A partir de este reconocimiento, afirma Zahavi, puede advertirse la importancia *trascendental* del vínculo con el otro (cf. *ibid.*).

Por su parte, Barber, también apoyado en Cairns, cuestiona la interpretación schutziana del –supuesto– concepto husserliano de *vorkonstituierte Unterstufe des Fremden*. Tal como se vio más arriba, la noción de nivel inferior preconstituido juega un papel fundamental

protointersubjetividad del “no-nato” deja huellas indelebles en la subjetividad madura: se erige como un “estrato inferior permanente de la vida del ego adulto” (Rizo-Patrón de Lerner 532). En este sentido, puede decirse que Husserl da cuenta de una “*otredad y diferencia* originarias en el interior de la mismidad e intimidad más absolutas” (*id.* 533).

en la crítica schutziana a los dos pasos husserlianos. Schutz emplea esta noción para señalar la mediación indeleble del otro y la cultura en la subjetividad individual. Dicha mediación permite que le ponga nombre a los heterogéneos elementos socioculturales que siempre habitan en la vida subjetiva (cf. Barber 3).

Según Schutz, a pesar de los denodados esfuerzos reductivos, Husserl jamás logra neutralizar completamente este nivel inferior preconstituido. Este estrato *retorna* insistentemente –de manera análoga a lo *reprimido* para Freud–, operando “encubiertamente” en la argumentación husserliana (cf. Barber 3). Entonces, en palabras de Barber, Schutz considera que “el mundo social es tan pervasivo en su influencia que el intento de la segunda *epoché* de suspender o eliminarlo representa una estrategia artificial e incluso imposible” (*id.* 5).

Siguiendo a Cairns, Barber sostiene que Husserl en ningún momento emplea literalmente el concepto de *vorkonstituierte Unterstufe*, aunque sí utiliza expresiones análogas o cercanas (cf. 4-5). Estas, sin embargo, no se refieren a la mediación de la otredad en la ipseidad de la que habla Schutz. Antes bien, indican justamente la “esfera de la propiedad” que Husserl pretende descubrir con la reducción primordial. Entonces, en línea con Cairns, Barber considera que “el estrato pre-constituido es lo que la segunda *epoché* apunta a descubrir, la esfera primordial de la propiedad” (*ibid.*).

Defensas al segundo paso husserliano

Zahavi y Barber defienden también el paso subsiguiente tomado por Husserl en su camino hacia la intersubjetividad trascendental: la presentación de la conciencia ajena en la esfera reducida por medio de la empatía inauténtica.

Tal como se señaló más arriba, Schutz critica el presupuesto fundamental del segundo paso husserliano: la idea de que existe una similitud entre la fenomenalidad de la corporalidad propia y la manifestación del cuerpo ajeno. Siguiendo fundamentalmente a Ortega y Gasset, el autor vienés señala que *mi* cuerpo se me dona de manera completamente diferente al *ajeno*.

A partir de distintos desarrollos teóricos del propio Husserl (cf. Hua I 146), Dan Zahavi desarticula la objeción schutziana (cf. 2003 113). De acuerdo con el fenomenólogo danés, la similitud postulada por Husserl sí esta dada en la experiencia vivida. Esto se debe al *doble* modo de manifestación de mi cuerpo; esto es, a su “estatus sujeto-objeto” (*subject-object status*) (cf. *ibid.*). Experimento mi propia corporalidad *no solo* desde adentro –*qua Leib* o cuerpo subjetivo–, *sino también* desde afuera –*qua Körper* o cuerpo objetivo–. Cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda,

por ejemplo, mi cuerpo aparece *simultáneamente* como *sujeto y objeto* de la experiencia. En este sentido, afirma Zahavi, “me experimento a mí mismo en un modo que anticipa la manera en que experimento al otro y este me experimenta a mí” (*ibid.*). Si esto es así, entonces la presentación del otro en la esfera reducida es completamente viable, sin recurrir a los tipos empíricos almacenados en lo que Schutz llama el nivel preconstituido de lo ajeno.

Sustentado nuevamente en Cairns y retomando desarrollos teóricos husserlianos contenidos en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Barber proporciona más argumentos en contra de la objeción schutziana a la posibilidad de la empatía inauténtica en la esfera reducida (*cf.* 8). Para el fenomenólogo estadounidense, el mecanismo que está en juego en el segundo paso husserliano es una “captación somatológica” (*somatologische Auffassung*).

Esta captación somatológica, argumenta Barber, es algo mucho más básico y fundante que una presentación común –por ejemplo, de una casa a través de la mera percepción de su fachada–. Se trata de una transferencia de sentido protoinstintiva que no solo es condición de posibilidad de la intersubjetividad humana, sino también de la interanimalidad. Dado su carácter protoanimal e instintivo, argumenta Barber, el “reconocimiento inmediato del otro como un organismo viviente como yo” tiene lugar sin la necesidad de recurrir a “habitualidades, tipificaciones o conceptos del mundo social” (8).

Las críticas fundamentales al planteamiento husserliano del problema del otro

Las objeciones schutzianas que se analizaron en el párrafo anterior pueden ser catalogadas como *inmanentes* porque permanecen *dentro* del planteamiento de Husserl. Es decir, aceptan el problema husserliano de la intersubjetividad trascendental, limitándose a cuestionar los pasos tomados por Husserl para resolverlo. A continuación, se presentará un conjunto de críticas *fundamentales* que pone en cuestión la pertinencia filosófica del problema mismo.

En líneas generales, Schutz le formula dos críticas *fundamentales* a la teoría husserliana de la intersubjetividad trascendental: la primera se dirige contra el carácter idealista y metafísico-especulativo de aquella, mientras que la segunda cuestiona la caída de Husserl en el solipsismo trascendental.

Digresión acerca de la posición filosófica de Schutz

Para comprender cabalmente estas objeciones *fundamentales*, es preciso leerlas a luz de la crítica de Schutz al idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl. Sobre la base de textos como *Ideen I*, el

Nachwort a las *Ideen* y las cuatro primeras *Cartesianische Meditationen* –y en una clave similar a otros exégetas célebres como Ricoeur (cf. 40 y ss.) y Löwith (cf. 43-44)–, Schutz entiende la fenomenología trascendental husserliana como una forma radical de idealismo trascendental subjetivo, que pretende fundamentar “una ontología a partir de los procesos vitales de la subjetividad” (2009 256). De acuerdo con el pensador vienés, en efecto, Husserl hace un “uso exagerado” (*Überschwenglicher Gebrauch*) de la idea de constitución trascendental, concibiéndola como una suerte de “creación del mundo por parte de un ego-convertido-en-Dios” (Schutz; cit. en Wagner 312).

En términos más específicos, Schutz sostiene, sustentado en Eugen Fink (cf. 152), que existe un claro “desplazamiento de sentido que el concepto de constitución ha atravesado en el curso del desarrollo de la fenomenología” (2009 255). En la fenomenología husserliana temprana, afirma Schutz, 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– (cf. *ibid.*). Pero con los años “secretamente y de forma inadvertida se transformó [...] de una interpretación en una creación (*Kreation*)” (*ibid.*).

Especialmente durante sus últimos años de vida, Schutz se distancia tajantemente de –lo que considera– los rasgos metafísicos, solipsistas e intelectualistas del idealismo husserliano, formulando una posición filosófica propia. Esta postura puede ser catalogada como una fenomenología descriptiva del mundo de la vida (*Lebenswelt*) con rasgos realistas, antropológico-filosóficos, antimetafísicos, pragmatistas y filosófico-existenciales (cf. Srubar 173).

Schutz es un “fenomenólogo crítico” que realiza una lectura idiosincrática de Husserl (cf. Belvedere 59), esto es, una interpretación que se encuentra deliberadamente sesgada por sus intereses científico-sociales y por la influencia filosófica de autores como Max Scheler, Martin Heidegger, William James, George Herbert Mead y Henri Bergson. Dado que su interés principal radica en el estudio de la *praxis* constitutiva de sentido que tiene lugar en la *Lebenswelt* cotidiana, Schutz recupera el núcleo más concreto del programa filosófico de Husserl, a saber: las descripciones de los rasgos invariantes de la experiencia subjetiva –intencionalidad, temporalidad, atención, corporalidad, espacialidad, etc.–, al tiempo que se aleja de –lo que desde su perspectiva son– los ribetes metafísicos, idealistas y solipsistas del proyecto trascendental iniciado en *Ideen I*.

De esta manera es como Schutz elabora su versión peculiar de lo que Husserl denomina “fenomenología constitutiva de la actitud natural” (*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*) (cf. Schutz

2009 149; Husserl 2009 158). Se trata de una teoría de la *Lebenswelt* orientada a brindar una descripción fenomenológica pormenorizada de los “principios según los cuales el ser humano organiza sus experiencias en la vida cotidiana y, especialmente, aquellas del mundo social” (Schutz 1962 59).

Objeciones respecto al carácter metafísico-especulativo de la idea de una constitución trascendental del otro

Para Schutz, el tratamiento que Husserl le da al problema de la intersubjetividad debe ser entendido como un análisis particular enmarcado en su proyecto idealista y metafísico-especulativo. Desde la óptica schutziana, Husserl pretende mostrar de qué manera el sujeto trascendental puro *crea, produce o fabrica* otras subjetividades trascendentales a partir de sus propias actividades intencionales. Siguiendo estos lineamientos, el problema de la intersubjetividad trascendental se muestra como la pregunta acerca de la “*creación* del todo de mónadas y del mundo objetivo para todos [...] dentro de la subjetividad trascendental del filósofo que medita” (Schutz 2009 256).

Para Schutz, la idea de que el ego trascendental *fabrique o produzca* un *alter ego* dentro de sí es tan absurda que ni siquiera es digna de consideración filosófica. La pregunta acerca de cómo tiene lugar esta *creación* es, en realidad, un pseudoproblema, una especulación vaga sin asidero alguno en la fenomenalidad de la *Lebenswelt*. “Empleando un término kantiano, solo puede decirse que con su pretensión de fundamentar la existencia del otro a partir de las operaciones constitutivas de la conciencia del ego trascendental, Husserl ha hecho un uso exagerado de este último” (Schutz 2009 279).

El escepticismo schutziano respecto a esta concepción *creacionista* de la constitución del otro se ve reflejado en un señalamiento sarcástico que puede encontrarse hacia el final de “Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl”: “¿En serio se constituyen en mi ego [...] los sumerios y los pueblos [...] de enanos de la jungla africana? ¿Yo constituyo a Sócrates o él a mí?” (Schutz 2009 254).

Siguiendo esta serie de ideas, Schutz concluye, entonces, que la cuestión de la intersubjetividad no es, de ninguna manera, un problema a resolverse a través de un “análisis trascendental constitutivo” (cf. 2009 254). Por el contrario, se trata, lisa y llanamente, de un “dato [*Gegebenheit*] de la *Lebenswelt*” (*ibid.*). Un dato inescapable –y en última instancia inexplicable– de nuestra situación ontológica *impuesta* como seres humanos en el mundo (cf. Schutz y Gurwitsch 332).

En otras palabras: tal como la finitud humana, el envejecimiento y la resistencia del mundo material, el carácter intersubjetivo de la vida

humana es un *factum* ontológico que no puede ser justificado ni fundamentado filosóficamente. Solo puede ser *descripto* fenomenológicamente en términos de una ontología de la *Lebenswelt* (cf. Schutz 2009 278).

Objeciones a la caída en el solipsismo trascendental

Así mismo, en línea con algunas reflexiones de Jean-Paul Sartre (cf. 330), Schutz destaca el fracaso de Husserl para escapar del “solipsismo” –entendido como una posición que sostiene la existencia de una *única* subjetividad en el sentido enfático del término: la *propia*– (cf. Zahavi 2003 109).

El pensador vienés coincide con Sartre en que “uno de los problemas más difíciles de la fenomenología –quizás un problema insoluble– es reconciliar la noción *del* ego trascendental como la fuente de la constitución del mundo con la idea de una pluralidad de sujetos trascendentales coexistentes” (Schutz 1962 195). En línea con el fenomenólogo francés, Schutz considera que Husserl “no logra superar el dilema básico de la posición idealista” (id. 185). Este dilema consiste en que un *objeto constituido* por *mi* conciencia trascendental –esto es, un objeto que existe solo *qua* noéma o unidad de sentido para mi conciencia– sea postulado como un *sujeto* trascendental autónomo con capacidades constituyentes (cf. Sartre 330).

Schutz coincide con Sartre en que Husserl no logra mostrar de qué manera se constituye un otro *trascendental* en la conciencia del yo puro (cf. Schutz 1962 184; Sartre 331). Lo que hace, meramente, es dar cuenta de la constitución del *alter ego empírico* o *mundano*, esto es, del otro *qua* noéma. Para ser efectivamente un sujeto trascendental, el *alter ego* debe encontrarse *por fuera* del mundo constituido por mí. De lo contrario, no puede ser más que un mero fragmento de aquel (cf. Schutz 1962 184).

En este sentido, por más esfuerzos teóricos que se realicen para evitarlo, en el esquema trascendental husserliano el otro corre la misma suerte que todo objeto trascendente; a saber, es concebido como una creación de sentido de *mi* subjetividad trascendental. Siguiendo estos lineamientos, hablar de una pluralidad de sujetos trascendentales resulta absurdo (cf. Schutz 2009 250). El único sujeto en el sentido enfático –trascendental– del término soy *yo*.

Así lo señala Schutz en un *locus classicus* de “Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl”: “¿Es pensable y sensato hablar de varios egos trascendentales? ¿No es el concepto de ego trascendental solo pensable en singular? ¿Puede ser también ‘declinado’ en plural o es un ‘*singulare tantum*’, como lo llaman los gramáticos latinos?” (2009 250).

La defensa contemporánea de la teoría husserliana de la intersubjetividad trascendental (Zahavi y Hamauzu)

Shinji Hamauzu (2010 16 y ss.) y Dan Zahavi (2003 121) defienden a Husserl de las dos críticas *fundamentales* schutzianas. Para estos *Husserl*

scholars, el fundador de la fenomenología dista de ser el pensador idealista y solipsista por el que lo toma Schutz. A la hora de proteger a Husserl, ambos autores recurren a señalamientos contenidos en los tres tomos póstumos titulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (cf. Hamauzu 58-60; Zahavi 2003 111-112). A diferencia de Schutz –quien basa su crítica en una lectura concienzuda de la “Quinta meditación”–, estos intérpretes sostienen que la “Meditación” no es más que un extracto comprimido de una ocupación intensiva de Husserl con el problema que se extiende de 1905 a 1935.¹³

En términos más específicos, Hamauzu cuestiona la lectura schutziana del concepto husserliano de constitución trascendental. Tal como se señaló, inspirado en un señalamiento de Eugen Fink, Schutz sostiene que esta noción fue cambiando gradualmente de sentido en la obra husserliana: en los escritos tempranos, se trataba de una donación o conformación de sentido; en los tardíos –como la “Quinta meditación”–, pasa a ser concebida como una suerte de creación (cf. Schutz 2009 255).

Hamauzu afirma que Schutz lee incorrectamente a Fink. Este último, argumenta el japonés, no habla de un “cambio”, sino más bien de una “oscilación” de sentido del concepto (cf. Hamauzu 56). En la obra husserliana, afirma Fink, “el sentido de la ‘constitución trascendental’ oscila (*schwankt*) entre conformación de sentido (*Sinnbildung*) y creación (*Creation*)” (152). Con el propósito de corroborar esta tesis finkeana y de problematizar la interpretación schutziana de la constitución trascendental, el especialista japonés realiza un minucioso análisis de los escritos husserlianos. Este estudio arroja el siguiente resultado: el verbo “constituir” (*konstituieren*) es empleado por Husserl de tres maneras diferentes: una activa –“constituir”–, una pasiva –“ser constituido”– y otra reflexiva –“constituirse” (*sich konstituieren*)– (cf. Hamauzu 56). Según Hamauzu, la predominante y fundamental de estas tres formas no es la activa –como parece creer Schutz– sino la *reflexiva* (cf. *ibid.*).

En la lectura de Hamauzu, entonces, *el sujeto trascendental no constituye al mundo y al alter ego* (cf. 56). Antes bien, estos *se constituyen en la subjetividad trascendental*. Siguiendo estos lineamientos, el ego trascendental husserliano no es el “demiurgo” de la trascendencia. Se trata meramente del “campo donde el mundo o el *alter ego se constituyen*” (*ibid.*). En otras palabras: la perspectiva de primera persona del sujeto trascendental es el sitio donde la trascendencia aparece, articulándose y conformándose significativamente.

13 Especialistas de habla hispana como Rizo-Patrón de Lerner llegan a una conclusión similar: “La teoría husserliana de la intersubjetividad es una concepción compleja y multiestratificada, siendo solo uno de sus aspectos aquél planteado en la ‘Quinta meditación’” (529).

La interpretación de Hamauzu coincide con la de Zahavi. Al igual que el japonés, el fenomenólogo danés se enfrenta con la interpretación “creacionista” de la idea de constitución trascendental, señalando que *constituir* no significa “producir”, “crear” o “fabricar” (cf. Zahavi 2003 72-73). “La constitución –afirma– debe ser entendida como un proceso que permite que lo que es constituido aparezca, se desenvuelva, se articule, se muestre a sí mismo como es” (id. 73). Apoyado en los desarrollos genéticos y generativos husserlianos, Zahavi agrega que el ego trascendental no es un sujeto extra- o supraterráneo que opera *ex nihilo*. Se trata, más bien, de un sujeto trascendental corporeizado, socializado e historizado (cf. *ibid.*).

Entonces, de acuerdo con la interpretación de Hamauzu y Zahavi, Husserl no pretende mostrar de qué manera el *alter ego* es *fabricado*, *producido* o *creado ex nihilo* por el ego. Por el contrario, se esfuerza en describir el modo en que la subjetividad ajena se manifiesta como tal en el propio campo de conciencia (cf. Hamauzu 57).

Por su parte, Zahavi cuestiona la acusación schutziana de solipsismo trascendental (cf. 1996 17, 2003 121). De acuerdo con el fenomenólogo danés, Schutz comete el error de identificar “sin dar ningún argumento” la filosofía de Kant con la husserliana. Es cierto que en la perspectiva kantiana resulta absurdo hablar de más de un sujeto constituyente. Pero no ocurre lo mismo en el caso del padre de la fenomenología.

En efecto, según Zahavi, a pesar de tomar como punto de partida la perspectiva de primera persona, Husserl postula la existencia de una “pluralidad de egos trascendentales” (cf. 2003 121). En este sentido, lleva a cabo lo que podría denominarse una “transformación *sociológica*” de la filosofía trascendental clásica (cf. *id.* 111).

Para Husserl, argumenta Zahavi, el sujeto individual solo puede desarrollar sus capacidades constitutivo-trascendentales en cuanto que *socius* de una comunidad trascendental (cf. 2003 121). Es decir, solo puede constituir un mundo efectivamente *objetivo* y *real* cuando experimenta que los otros –trascendentales– lo perciben de manera igual o análoga a como él lo hace. Siguiendo estos lineamientos, el “suelo absoluto del ser” (*absoluter Seinsboden*) no es el ego trascendental, sino más bien la *intersubjetividad* trascendental (cf. *id.* 111).

Conclusión: la primacía ontológica y ontogenética de la intersubjetividad por sobre la subjetividad en la fenomenología constitutiva de la actitud natural de Alfred Schutz

Tal como otros fenomenólogos célebres –Lévinas, Henry, Marion, etc.– Schutz elabora su posición en torno a la intersubjetividad a través de una confrontación crítica con la “Quinta meditación cartesiana”. En este sentido, el análisis de la crítica schutziana a esta resulta fundamental

para comprender el modo en que el fenomenólogo vienés piensa el problema del vínculo con el otro (más allá de las objeciones de la ortodoxia husserliana a los argumentos críticos esgrimidos por el autor austríaco).

A la luz de lo expuesto, resulta visible la importancia 1) *antropológico-filosófica/ontológica* y 2) *ontogenética* que ostenta la intersubjetividad en la fenomenología constitutiva de la actitud natural de Schutz.

1) Schutz considera que la intersubjetividad es la categoría antropológica fundamental (cf. 2009 254). Para el autor vienés, en efecto, nuestro ser-en-el-mundo, en cuanto seres humanos, es siempre-ya un “*ser con otros*” (*Sein mit Anderen*) (cf. Schutz 2003 115). Desde el nacimiento hasta la muerte, nos encontramos en relación recíproca con nuestros prójimos, “efectuando sobre ellos y recibiendo efectos de ellos” (*id.* 95).

En estas afirmaciones schutzianas no solo resuena la concepción heideggeriana del *Mitsein* (ser-con) (cf. Heidegger 120), sino también algunos *Leitmotive* del pensamiento de Max Scheler (cf. Scheler 1973).

Siguiendo a este último filósofo, Schutz suele afirmar que “la realidad del ‘tú’ y de una comunidad está absolutamente predada al ser real del ‘yo’ en el sentido del yo-propio y lo ‘autovivenciado’ singular e individualmente” (Scheler 1926 475 y ss.; cit. en Schutz 1981 137).

2) En el acápite final de “Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl”, el fenomenólogo vienés sostiene lo siguiente:

En la medida en que los seres humanos nacen de madres, la intersubjetividad y la relación-nosotros funda todas las otras categorías antropológicas. La posibilidad de la reflexión sobre el sí-mismo, el descubrimiento del yo, la capacidad de ejecutar cualquier *epoché*, pero también la posibilidad de establecer un mundo circundante comunicativo está fundado en la proto-experiencia de la relación-nosotros. (Schutz 2003 254)

Esta cita muestra la importancia que Schutz le adjudica al vínculo con los otros significativos en la ontogénesis de la subjetividad individual. En efecto, Schutz reconoce el papel fundamental de la “socialización primaria” en el desarrollo de rasgos fundamentales de la subjetividad madura, tales como las competencias reflexivas, cognitivas y comunicacionales (cf. Berger y Luckmann 129). Los seres humanos, afirma el autor en repetidas ocasiones, “nacen de madres” y son criados y educados “por padres, maestros y otras figuras de autoridad” (Schutz 1962 13, cf. 2003 330).¹⁴

14 A este respecto, debe señalarse que, en sus tomos de la intersubjetividad, Husserl realiza un pormenorizado análisis del vínculo del no-nato con la madre (cf. Hua xv 595-605). Para una reconstrucción de dicho análisis, véase Rizo-Patrón de Lerner (532-533) y López López (161).

En este sentido, puede afirmarse que Schutz se acerca a la posición del pragmatista George Herbert Mead. Sin embargo, a diferencia de él, no realiza un análisis pormenorizado del vínculo entre padres e hijos. Su foco de interés radica en el análisis de la experiencia del “ser humano saludable, *adulto* y en plena vigilia” (Schutz 1964 72, énfasis agregado).

Efectivamente, partiendo de los dos presupuestos mencionados –la primacía 1) antropológico/ontológica y 2) ontogenética de la intersubjetividad– y alejándose tajantemente de la aproximación trascendental planteada por Husserl, Schutz dedica sus esfuerzos a describir fenomenológicamente los diferentes modos en que el *alter ego* es experimentado y comprendido por el sujeto *adulto* en actitud natural (cf. Nasu 2005). En suma, de lo que se trata, para Schutz, no es de mostrar la importancia trascendental del vínculo con el otro para la constitución de un mundo objetivo, sino de analizar fenomenológicamente las diferentes acciones y relaciones sociales que tienen lugar en la *Lebenswelt* cotidiana.

Bibliografía

- Barber, M. “Somatic Apprehension and Imaginative Abstraction: Cairns’s Criticisms of Schutz’s Criticisms of Husserl’s Fifth Meditation.” *Human Studies* 33.1 (2010): 1-21. <https://doi.org/10.1007/s10746-010-9135-z>
- Belvedere, C. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Berger, P., and Luckmann, T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin, 1966.
- Cairns, D. “Comments on Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl.” *Alfred Schutz Papers*. New Haven: Yale University, 1957. 1-20.
- Carrington, P. “Schutz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl.” *Human Studies* 2.1 (1979): 95-110. <https://doi.org/10.1007/BF02127219>
- Cefaï, D. *Phénoménologie et sciences sociales. Naissance d’une anthropologie philosophique*. Paris: Librairie Droz, 1998.
- Crossley, N. *Intersubjectivity*. London: Sage, 1996.
- Di Gregori, M. C. “Crítica de Schutz a la v Meditación Cartesiana de Husserl.” *Revista de filosofía* 13.2 (1987): 221-230.
- Eberle, T. „Die methodologische Grundlegung der interpretativen Sozialforschung durch die phänomenologische Lebensanalyse von Alfred Schutz.“ *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 4.4 (1999): 64-90.
- Endreß, M. *Alfred Schutz*. Konstanz: UVK, 2006.
- Fink, E. „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens.“ *Nähe und Distanz*. Hrsg. Franz-Anton Schwartz. Freiburg: Karl Alber, 1976. 53-88.
- Gros, A. E. “Alfred Schutz, sociólogo comprensivo: Una reconstrucción sistemática de la lectura schutziana de Weber.” *Revista Mexicana de Sociología* 79.4 (2017): 755-784,

- Gros, A. E., trad. Introducción. "Alfred Schutz en español: Una tarea pendiente." *Problemas de sociología del Lenguaje*. Por Alfred Schutz. Buenos Aires: Gorla, 2015. 45-71.
- Hamauzu, S. "Schutz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity." *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*. Ed. Hisashi Nasu. Konstanz: UVK, 2010. 49-67.
- Hanke, M. *Alfred Schutz*. Wien: Passagen, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Henry, M. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.
- Husserl, E. *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. [Hua III]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Husserl, E. *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. [Hua I]. Den Haag: Martinus Nijhoff: 1950.
- Husserl, E. *Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. [Hua IV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, E. *Husserliana XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil. 1905-1920*. [Hua XIII]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a.
- Husserl, E. *Husserliana XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil. 1921-1928*. [Hua XIV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.
- Husserl, E. *Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil. 1929-1935*. [Hua XV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973c.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Frankfurt am Main: Felix Meiner, 1972.
- Husserl, E. *Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik*. [Hua XVII]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Lévinas, E. *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo Torio. Barcelona: Paidós, 1993.
- Löwith, K. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.
- López López, A. F. "Vida humana fenomenológica: Balance sobre la relación entre sujeto humano y sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl." *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 157-184. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.57407>
- Marion, J.-L. "El tercero o el relevo del dual." *Stromata* 62 (2006): 105-131.
- Mead, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.
- Nasu, H. "Alfred Schutz's Dialogue with Ortega y Gasset: In Special Reference to Schutz's Annotations on Man and People." *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*. Ed. Hisashi Nasu. Konstanz: UVK, 2009. 271-293.

- Nasu, H. "How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude." *Human Studies* 28.4 (2005): 385-396. <https://doi.org/10.1007/s10746-005-9004-3>
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas (1948-1958)*. t. VII. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ricœur, P. *Del texto a la acción*. Trad. Pablo Corona. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rizo-Patrón de Lerner, R. "Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl." *Memorias Tercer Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Medellín: Estudios de Filosofía; Universidad de Antioquía, 2008. 527-544.
- Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 2011.
- Scheler, M. *Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig: Neue Geist, 1926.
- Scheler, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke, 1973.
- Schutz, A. *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Alfred Schutz Werkausgabe*. t. III. Vol. 1. Konstanz: UVK, 2009.
- Schutz, A. *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Alfred Schutz Werkausgabe*. t. v. Vol. 1. Konstanz: UVK, 2003.
- Schutz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Konstanz: Suhrkamp, 1981.
- Schutz, A. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- Schutz, A. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- Schutz, A., und Luckmann, T. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK, 2003.
- Schutz, A., und Gurwitsch, A. *Briefwechsel 1939-1959*. München: Wilhelm Fink, 1985.
- Sebald, G. „Einleitung des Herausgebers.“ *Alfred Schutz Werkausgabe*. t. III. Vol. 1. Alfred Schutz. Konstanz: UVK, 2009. 9-47.
- Strubar, I. *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2007.
- Ströker, E., hrsg. „Einleitung.“ *Cartesianische Meditationen*. Edmund Husserl. Frankfurt am Main: Felix Meiner, 1995. x-xxix.
- Wagner, H. *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- Walton, R. "Fenomenología de la empatía." *Philosophica* 24.25 (2006): 409-428.
- Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Zahavi, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.