



Philosophia

ISSN: 0328-9672

ISSN: 2313-9528

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar

Universidad Nacional de Cuyo

Argentina

BUENO JUNQUERO, Adrián
Sobre la posibilidad fenomenológica de la renuncia a la
comunidad. Reflexiones sobre la *Entgemeinschaftung*
Philosophia, vol. 79, núm. 1, 2019, pp. 9-33
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=603968864001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

SOBRE LA POSIBILIDAD FENOMENOLÓGICA DE LA RENUNCIA A LA COMUNIDAD. REFLEXIONES SOBRE LA *ENTGEMEINSCHAFTUNG*

About the phenomenological possibility of the
renounce to the community.

Refleltions on the *Entgemeinschaftung*

Adrián BUENO JUNQUERO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA (ESPAÑA)

adrian.buenojunquero@gmail.com

Resumen: El presente ensayo retoma el concepto fenomenológico de Husserl *Vergemeinschaftung* para interrogarse acerca de la posibilidad de una renuncia libre a la comunidad. A partir de la empatía y su fundamentación intuitiva se desarrolla un primer apartado sobre el cumplimiento y monadología. Seguidamente se interroga acerca de la libertad de la volición para dar cuenta de la tensión entre fenomenología estática y genética a la hora de formar la *Vergemeinschaftung*. A través de la consulta de algunos manuscritos inéditos en Leuven se llega a la conclusión siguiente: la libertad de la volición en la ética fenomenológica se encuentra delineada por una acentuada fundamentación genética, y por lo tanto, pasiva. Ello muestra la posibilidad de hacer fenomenología intersubjetiva de fenómenos de corte social como la formación normativa de comunidades.

Palabras clave: *Entgemeinschaftung*, fenomenología, intersubjetividad, Husserl, ética, monadología.

Abstract: The present essay takes the phenomenological and Husserlian concept of *Vergemeinschaftung* in order to examine the possibility of a free renounce to the community. Trough empathy and its intuitive source

it develops a first investigation related to fulfilment and monadology. As a continuation it analyses the freedom character of volition to show the tension between static and genetic phenomenology within the background of the *Vergemeinschaftung*. Through the study of some manuscripts in Leuven it concludes the following statement: the freedom of volition in the phenomenological ethical background is outlined by a noticeable genetic phenomenology, and hence, passive. What shows the possibility of developing genetic phenomenological exercises linked to intersubjectivity to know more about social phenomena as the juridical structure of normative communities.

Keywords: Entgemeinschaftung, phenomenology, intersubjectivity, Husserl, ethics, monadology.

1. Introducción¹

Una vez sacudida la mónada por el despertar ético [*ethisch erwachen*]² solamente le resta exponerse a sus congéneres en el seno de su comunidad. Aunque todo ‘exponerse’ o ‘disponerse’ ya encierra una determinada intención comunicativa responsable en última instancia de las ordenaciones sociales o comunitarias. Ahondando en este tipo de fenómenos encontramos en las capas más originarias una determinada relación del *Yo-Tú* [*Ich-Du*]. Digamos que toda expresión social o comunitaria se funda en último término sobre el ‘nosotros’ [*Wir*]. Al tener al otro enfrente en mi campo de perceptividad, puedo reconocerlo como Otro

1) Si no se dice lo contrario, las traducciones son del propio autor. Agradecemos a Roland Breuer, Thomas Vongehr y Emanuele Caminada la consulta de los manuscritos en el Husserl-Archiv de Leuven.

2) Apuntando al giro que sufre la fenomenología a lo largo de los años veinte encuentra la nueva fenomenología un “despertar éticamente”. Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husseliana XXXV*, ed. Berndt Goossens (La Haya: Kluwer Academic Publishers, 2002), 203. Ello se encuentra enteramente vinculado a una conversión radical de la actividad humana que afecta a todos los despliegues de la racionalidad, incluidos aquellos relativos a la conciencia moral del deber como el τόπος de las co-constituciones sociales o jurídicas. Una referencia clave para comprender el término “despertar” [*erwachen*] en el propósito ético es la tragedia perdida de Eurípides que Aristóteles hace suya al referirse a la justicia: “la justicia parece la más excelente de las virtudes y que «ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos, y para emplear un proverbio, en la justicia están incluidas todas las virtudes»”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí (Madrid: Gredos, 1985), 239

a través de un acto de empatía [*die Einfühlung*] que me permite aprehender otra interioridad en cuanto Otra,³ dado que toda empatía se da en la percepción fenomenológica.⁴ Así se produce el cruce de comprensiones y experiencias de los diferentes niveles monádicos,⁵ dentro de un horizonte común que Husserl denomina *comunitarización* [*die Vergemeinschaftung*].⁶ ¿Pero qué ocurre cuando se rompe el horizonte común? ¿Cómo podemos describir fenomenológicamente estas experiencias de renuncia a la

3) Tal y como señala Jacques Derrida en su texto sobre el origen de la geometría de Husserl, el fundador de la fenomenología escribió en la famosa Lettre a L. Lévy-Bruhl de principios de marzo de 1935 la necesidad de una *Einfühlung* "comprensiva respecto de las sociedades primitivas que "carecen de historia" (*geschichtlos*). Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, trad. Diana Cohen (Buenos Aires: Manantial, 1962), 114. Nos remontamos al Ms. K III 7 [página 3 y siguientes] para los despliegues relativos a la carta, donde Husserl menciona concretamente el papel la historicidad en la constitución de las comunidades jurídicas e incluso de la constitución de Europa. La vinculación entre la comunidad y la historicidad se encuentra en el volumen XXXIX de la Husserliana titulado *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenheit Welt und ihrer Konstitution* (1916-1937). Allí Husserl explicita lo siguiente: "Finalmente pertenecen [las comunidades] a nuestro mundo como aquellas que están determinadas para nuestra situación especial, para nosotros alemanes el pueblo alemán por completo y su orden vital, su cultivada naturaleza y humanidad. Pero al lado de nuestra nación hay otras naciones con las cuales está en conexión, cuyos miembros viven en otras tradiciones y costumbres, en otras lenguas, disposiciones jurídicas, constituciones estatales que tienen otro tipo determinado de vida diaria y de las cosas dadas en la cotidianidad (viviendas, mobiliario, calles, etc.), como horizonte determinado para ellas pero no para nosotros – más allá de lo común y lo más general". Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Husserliana XXXIX*, ed. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008), 198. Líneas después señala que a pesar de las diferencias "finalmente recibimos la totalidad absoluta: el mundo en el cual nuestro mundo circundante alemán es único en una interrelación de pluralidades en el nexo real o posible de mundos circundantes puestos para las correspondientes humanidades". *Ibid.*, 199.

4) Una de las maneras a través de las cuales se despliega la actividad consciente hacia el mundo es efectivamente el reconocimiento del cuerpo vivido [*der Leib*], permitiendo captar al otro como Otro por medio de la denominada *empatía* [*die Einfühlung*], dada "en la percepción fenomenológica". Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920. Husserliana XIII*, ed. Iso Kern (La Haya: Martinus Nijhoff, 1973), 189.

5) En la *Krisis* señala Husserl: "En el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares de experiencia en el marco de mi vida experiencial". Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Salvador Mas y Jacobo Muñoz (Barcelona: Crítica, 1990), 172.

6) No es a través de un sentido trascendente que se forma la comunidad, a pesar de que, siguiendo a Husserl, haya una clara equivalencia entre la comunidad en su concreción trascendental y la comunidad abierta de las mónadas [*die Monadengemeinschaft*] "a la que designamos como intersubjetividad trascendental". Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, trad. Mario Presas (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1979), 158. Es más bien a través de la *Vergemeinschaftung* que pueden crearse los sentidos trascendentes, o si se quiere, en palabras de Husserl, un *mundo objetivo* [*objektiven Welt*] a partir del primordial. *Ibid.*, 157. En él su potencial estructura jurídica podrá ser sometida a variación en la medida en que corresponde a los subsiguientes niveles materiales de la comunidad.

comunidad? Dado que la fenomenología agrega a las perspectivas psicologistas y sociologistas una concepción de la comunidad intersubjetiva vinculada a la plenificación de la razón dialógica,⁷ reestablecerá o añadirá a dichas corrientes una verdadera pugna por la objetividad que no estará reñida, ni mucho menos, con la trascendentalidad de la experiencia. Ni el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental ni el giro copernicano de los años veinte supondrán un obstáculo para el desarrollo del régimen intuitivo de la fenomenología trascendental como fuente de dación originaria.⁸ Por el contrario, terminarán reavivando el *existir personalista* de

7) Nos remitimos a las páginas iniciales del libro de César Moreno *La intención comunicativa* para un estudio profundo sobre las tiranías de la intimidad y la presunción del Nosotros en su vertiente más des-subjetivizada, de corte sociológico. Sobre la remisión a la subjetividad trascendental a la hora de constituir la comunidad, señala el autor: "Habrá que mostrar cómo la figura del Otro, y con ella la del Nosotros, surge desde cierta dimensión trascendental de la subjetividad egológica; así podrá comprenderse que el «Nosotros» no es tal sin la donación de sentido subjetiva que lo gesta". César Moreno, *La intención comunicativa* (Sevilla: Thémata, 1989), 31.

8) Por lo que respecta a la traducción del término alemán '*Gegebenheit*' se empleará el término 'dación' en lugar de 'donación' en la línea del traductor Antonio Ziriñ, sin olvidar que Husserl en 1923-1924 rechaza la concepción presentada en *Ideen I* sobre la dación absoluta: «Husserl precisamente de esta dación dice en un Anexo que en las Ideas 1 está "falsamente definida"». Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. Antonio Ziriñ (México: Fondo Cultura Económica, 2013), 61. Husserl entiende por 'dación' aquella región totalmente saneada de posibles objetivaciones, una región, como señala Sokolowski, "donde sea posible una ciencia rigurosa, una región donde pueda erigirse una ciencia sin presuposiciones". Robert Sokolowski, "The Formation of Husserl's Concept of Constitution", en *Phaenomenologica*, 18 (La Haya: Martinus Nijhoff, 1970), 123. Desde el plano fenomenológico estático encontramos la objetividad de las ideaciones y las objetualidades filtrada por la apodicticidad de la evidencia: «Las formaciones categoriales eran antes, para el sujeto juzgante, objetividades simplemente existentes que persistían iguales en el proceso de identificación; ahora deben verificarse pasando a la evidencia, a la "intuición categorial", en la que estén originalmente dadas "ellas mismas"». Edmund Husserl, *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, ed. Paul Jansen (La Haya: Martinus Nijhoff, 1962), 126. Naturalmente no será la última versión intuitiva del conocimiento originario sino que será la *intuición de esencias* la responsable de complementar este ideal intuitivo del conocimiento: "Cuando traemos intuitivamente, a plena claridad, a pleno dato, «color», lo dado es una «esencia»; y asimismo cuando, en intuición pura, dirigiendo la mirada de percepción en percepción, traemos a dato qué es «percepción», percepción en sí misma [...] hemos captado intuitivamente la esencia percepción. Y en la medida en que la intuición es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasan, la esencia intuida es algo adecuadamente intuido: un dato absoluto". Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Husserliana XXV*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp (La Haya: Martinus Nijhoff), 32. Finalmente conviene recordar que el 'Husserl convencional' –siguiendo la expresión de San Martín, Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (Madrid: Trotta, 2015), 42– amplía el carácter dador de la "intuición de esencias". Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 129. Se encuentra integrado en la noción intuitiva de la *Lebenswelt* elaborada en la *Krisis*: "el mundo de la intuición realmente experimentante [*der wirklich erfahrenden Anschauung*]". Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 52. Todo ello

*Ideen II*⁹ confiriéndole a la intencionalidad una verdadera posibilidad de efectuación intersubjetiva empujada a aprehender la cultura y la espiritualidad en la más absoluta alteridad radical.¹⁰

Ante la necesidad de exponerse a los otros y a la comunidad incluso para comprobar la esfera de la propiedad es posible cerrarse y desactivar los entrecomillados logrados en el tránsito a la actitud fenomenológica y renunciar así a la deuda contraída con el Otro. Dado que toda empatía fenomenológica encuentra su fundamento en la intuición sensible es comprensible que nos interroguemos sobre el carácter activo de la experiencia de renuncia a la ‘comunitarización’. Más adelante veremos cómo entran en el escenario otros elementos procedentes del estadio de la

muestra el interés de Husserl por no renunciar a la fenomenología trascendental, o dicho en palabras del mismo fundador, no hay problema “que alguna vez en su camino no tenga que llegar a la fenomenología trascendental”. Ibid., 192.

9) Un análisis relevante corre a cargo de San Martín, quien señala los caracteres esenciales de la actitud personalista en *Ideen II*: “De acuerdo con *Ideen II*, la forma originaria de la actitud natural es la actitud personalista que asume el modo de ser cultural de las cosas; de aquí que la percepción sea siempre una percepción cultural”. Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, 101. Más allá del significado que tienen los ‘cambios’ de actitud en la fenomenología de Husserl –incidiendo en la aprehensión en *Ideen I*, ampliamente estudiadas por Mohanty. Jitendra Nath Mohanty, *Edmund Husserl's the Freiburg Years 1916-1938* (London: Yale University Press, 2011), 50–, encontramos un apunte relevante para nuestra investigación en el § 51 de *Ideen II*, donde la organización humana en términos de espíritu común [*der Gemeingeist*] adquiere especial importancia para la determinación jurídica de las comunidades a través de identificar en el individuo el estatuto de ‘sujeto de Derecho’ en el seno de una comunidad: “no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera cosa” Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 236. Una de las derivas más importantes en la fenomenología del Derecho correrá a cargo de su hijo Gerhart Husserl (1893-1973), quien identificará en sus escritos tempranos el sujeto jurídico en términos de portador de la voluntad comunitaria [*Träger des Gemeinschaftswillens*] y mónada individual. Gerhart Husserl, *Rechtskraft und Rechtsgeltung. Erster Band. Genesis und Grenzen der Rechtsgeltung*. Heidelberg: Springer, 1925), 4. Consiste en una doble concepción del individuo que no solo permite la co-constitución [*Mit-konstitution*] del ‘nosotros’ sino también el «‘nosotros’ cooperativo». Ibidem, siempre creada por la misma *dynamis* del Derecho en términos de *sistema legal* [*der Rechtskreis*].

10) Una de las derivas de la fenomenología ‘espiritual’ en el marco de la reflexión comunitaria fue sostenida por “la mejor doctoranda que jamás había tenido [Husserl]”. Richard Feist y William Sweet, “Husserl and Stein”, en *Cultural Heritage and Contemporary Change*, Series I. Cultura and Values, 31, 11. Según Stein, la vida social y estatal se comprende a través de la espiritualidad: “A los productos del «arte» humano en el sentido más amplio les pertenecen aún otras entidades: las direcciones de la vida estatal y social, proposiciones jurídicas, costumbres y usos, en las cuales hallamos una determinada estructura espiritual”. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ed. Claudia Mariéle Wulf (Friburgo: Herder, 2004), 131.

pasividad que nos harán sopesar sobre la aparente libertad de renuncia. De todos modos: ¿hay detrás de dicha actitud una suerte de ‘*virtud sin moralina*’?¹¹ Más bien parece esconderse detrás de la renuncia un verdadero rostro denominado por algunos como el poder dionisiaco o *antiapolíneo* de nuestros días. Se trataría de una ‘sensibilidad’ solamente mía a la que solo puedo enfrentar mirándome a mí mismo y sólo a *mí mismo*, lejos de ser iluminada por la certidumbre de la razón dialógica. Una especie de crédito de verdad ‘puesto’ en el ‘impulso’ que me empuja a encerrarme. ¿No sería este el mayor *acto de traición* a la fenomenología? Sería un acto de barbarie contra la œuvre de Husserl en su sentido más fundamental, entendida como *autorresponsabilidad* [*die Selbstverantwortung*]¹² o racionalidad soberana que tiende a adueñarse de sí misma al ‘saberse’ radicalmente incompleta. Una nueva victoria del psicologismo en última instancia.

A lo largo del proceso de poseerse a sí misma dentro de un entorno de extrema positividad es posible también dejarse caer sobre el *uno* [*das Man*],

11) La expresión ‘virtud sin moralina’ se encuentra en el escrito póstumo de Nietzsche denominado *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*: “¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina)”. Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 2007), 32.

12) Apuntando precisamente a la buena moralidad Husserl señala la necesidad de emprender un camino de autorrealización en términos de autorresponsabilidad [*die Selbstverantwortung*]. Se trata de una noción *fundamental* para la ética fenomenológica en la formación de comunidades, debido a su carácter medial entre el deber propio y la comunidad: “Pero autorresponsabilidad es para los seres humanos, el ser humano está en un ser colectivo y una vida comunitaria, es un ser con la responsabilidad hacia el otro y con la responsabilidad hacia los otros”. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920. Husserliana XV*, ed. Iso Kern (La Haya: Martinus Nijhoff, 1973), 422. Con mucho acierto señala Rosemary Rizo Patrón el carácter fundamental de esta noción que Husserl presenta en el texto núm. 42 titulado *Selbstdressur. Totale Selbstverantwortung und das absolut Gesollte. Entscheidung für den Lebensberuf eines echten Daseins. Die Norm, in ethischem Ernst zu leben* (1930): la expresión «del carácter “ético-cognoscitivo” de la filosofía [...] ha de ser tomada en serio bajo la noción renovada de una razón unitaria todo-abarcadora». Rosemary Rizo Patrón, “La responsabilidad como fundamento último de la filosofía”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (II), 2013, 334. Esta conexión entre la autorresponsabilidad y la fundamentación última puede desprenderse de la lectura de Guillermo Hoyos en torno a “la relación de verdad entre la subjetividad en vistas a la filosofía, es decir, en la búsqueda universal y radical de la apodicticidad tal y como se hacen cargo en la autorresponsabilidad la obligación de la justificación y la prescripción de toda verdad”. Guillermo Hoyos, *Intentionalität als Verantwortung* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1976), 7-8.

sucumbir ante el completo des-extrañamiento y pasar a convertirse así en un mero agregado del todo. Dada la tendencia a constituirse en comunidad y la constante interpelación del otro sería la forma antagónica del enclaustramiento: la constante remisión a 'lo común' como refugio de sí. Algunas vivencias que muestran tal remisión van desde la participación constante en el fórum público para *mezclarse* en la masificación hasta el experimentar que subyace al des-extrañamiento de 'andar solo' por una ciudad metropolitana en el seno de la anonimidad. En esta última experiencia de soledad uno está en compañía física pero el otro no interpela lo suficiente como devenir Otro. Análogamente a la distancia irreconciliable entre cuerpos vividos –no entre cuerpos orgánicos– otra vivencia similar sería la interpelación muerta de los rostros de los otros en el ejercicio de responsabilidades políticas del dueño de la comunidad jurídica, subsumido en el impenetrable des-extrañamiento. De esta manera sufriría la experiencia del otro [*die Fremderfahrung*] una irreparable escisión que causaría una pérdida de la autonomía sobre la esfera de propiedad que había sido ganada en la reducción intersubjetiva.¹³ Y en consecuencia, el

13) Iso Kern muestra en la introducción al volumen XV de la Husserliana algunas imprecisiones del término en la V MC, y en especial, aquellas referidas a la definición de lo trascendental: «lo trascendental ya es "en sí" ya desde el inicio la reducción intersubjetiva. Esto tal vez no es sabido completamente por Husserl en la primera redacción de las *Meditaciones Cartesianas*, teniendo en cuenta que por aquél momento empleaba las expresiones "primordial" y "egológico" como equivalentes». Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, XXXIII. De alguna manera consiste en dar consistencia propia a la esfera de la propiedad presentada por vez primera en las *Grundprobleme* (1910-1911) y posteriormente desarrollada en *Erste Philosophie II* (1923-1924). Siguiendo a San Martín, es una reducción psicológica intersubjetiva basada "en el recuerdo y el consiguiente acceso al campo de la experiencia fenomenológica en el pasado será también modelo para aquella reducción que él mismo llama intersubjetiva". Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: UNED, 1986), 114. Efectivamente, tal y como señala Kern en el marco de la exposición del conocido *Kolleg* (1910-1911) se trataba de un manuscrito que recoge las *Grundprobleme* donde la reducción intersubjetiva se entiende como la reducción de lo psicológico de la intersubjetividad pura con los "correlatos intencionales (Cultura)". Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*, 77. Aquello que hace posible precisamente la reducción psicológica intersubjetiva es "la consciencia de la cosa singular y su horizonte de mundo y de este modo, toda reducción es mundano-universal". Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 263.

regressum a los paradigmas sociológicos de principios del siglo XX,¹⁴ auxiliando a la región de la posibilidad una vez desprovista del elemento fáctico del otro, causando el sobreseimiento de la convocatoria de lo real.¹⁵ Absolutamente *hundida* en el des-extrañamiento únicamente puede hacer explícito el sentido de las vivencias a través de la producción de intuiciones categoriales así como presentificaciones [*die Vergegenwärtigungen*]. Aun captando a los otros por medio de intuiciones sensibles ninguna suspensión de familiaridad o reducción fenomenológica contiene suficiente legitimidad como para verificar aquellos datos sin una experiencia del otro cimentada en la empatía. Tal es la fuerza del des-extrañamiento que la ausencia de la alteridad termina incidiendo en el estadio más primario de toda experiencia compartida: la *circunficción* [*die Umfiktion*].¹⁶ A propósito de la imposibilidad

14) Entre ellos podemos destacar la concepción de la comunidad de Georg Simmel en su obra *Soziologie* (1908) en términos de extensión: "Cuanto más extensiva sea una comunidad más débilmente se encaminará por un lado a una unidad objetiva sobre los intereses, mientras que, por otro lado, menos íntima será". Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der vergesellschaftung* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1908), 86. Unos años antes Max Weber publicaba el texto *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904) articulaba algunas interesantes reflexiones en torno a un elemento fundamental de toda comunidad, relacionado con la verificación del deber del otro en la esfera de propiedad: "Ninguna valoración provista de sentido de una *voluntad* ajena puede consistir en otra cosa que en una crítica cumplida a partir de la propia «cosmovisión», en una lucha en contra del ideal *ajeno* conducida sobre la base del *propio*. Por lo tanto, si, en el caso particular, el axioma de valor último que está en la base de una voluntad práctica *debe* ser, no solo comprobado y analizado científicamente, sino también presentado en sus relaciones con *otros* axiomas de valor". Max Weber, "La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" en Ed. A. Rigal, *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrutu Editores, 1976), 49. En retrospectiva resulta de especial relevancia destacar la obra de Ferdinand Tönnies titulada *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), quien señala: "la teoría de la comunidad empieza con la asunción de la unidad perfecta de las voluntades humanas como una condición natural u original que se encuentra preservada pese a la separación actual". Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, trad. Charles Loomies (Nueva York: Dover Publications Inc, 2002), 37. Una de las diferencias fundamentales es la diferenciación entre comunidad y sociedad: "La relación misma y con ella la conexión que resulta, es concebida como vida real y orgánica [...] esencia de la comunidad o bien como formación imaginaria y mecánica". *Ibid.*, 32.

15) Nos remitimos al estudio de César Moreno sobre la realidad virtual en la desaparición del elemento de la facticidad aunque no por ello como pérdida de lo real: "También se hace fuerte en la relevancia que concedemos a la capacidad de convocatoria de lo real que tienen nuestros deseos y, en un orden más ontológico, la posibilidad, que abre campos de fenomenalidad sin exigir a cambio su fáctico acontecimiento". César Moreno, "La actitud virtual. Intencionalidad, alteridad y extrañamiento", en *Filosofía y Realidad Virtual*, ed. Alicia Mª de Lingo, César Moreno y Rafael Lorenzo (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007), 43.

16) El tratamiento que Husserl confiere a esta experiencia de autofingimiento al final de la IV CM encuentra su desarrollo en el texto *Argument für den transzendentalen Idealismus. Die Umfiktion im Zusammenhang mit der Leiblichkeit und der Intersubjektivität* (1921), donde se suspende la

de fingirse a sí misma para *ser-de-otro-modo* se encuentra privada de las aprehensiones analogizantes encargadas de las cadenas de pares que dan lugar a las pluralidades o comunidades.

2. La des-plenificación del ideal gradual del apareamiento

A través del estudio concreto del fenómeno de la 'comunitarización' explicitaremos cómo se producen las comunidades para dar cuenta del des-extrañamiento que motiva la renuncia a formar parte del entorno comunitario. Un aislamiento vinculado estrictamente a la experiencia del otro a través de la empatía como *salto cualitativo* al 'tú', encaminada a la creación de un 'nosotros' desde del encadenamiento de pares que hace posible la doble reducción fenomenológica.¹⁷ Uno de los elementos clave en este proceso es el entrecruzamiento de las dimensiones pasivas y activas de la experiencia. No se trata únicamente de una ejecución activa sino que

realidad del yo por medio del fingimiento de la posición de experiencia en tanto que co-experienciar. Así señala Husserl: «Yo "me traslado a la fantasía pura", suspendo la posición experiencial de la realidad en tanto que co-experienciar, y entonces soy un yo fingido, libre entonces de un fingimiento de mi yo real que se encuentra reñido con estas realidades». Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. *Husserliana XXIII*, ed. Eduard Marbach (La Haya: Martinus Nijhoff, 1980), 153. Se trata de "una vivencia individual" *Ibid.*, 154., responsable de permitir a través de la *empatía* el acercamiento de la intuitividad exterior y espiritualidad [*die Geistigkeit*] de otro cuerpo a mi "propia posibilidad de experiencia y posibilidad de ficción de la interioridad propia". *Ibid.*, 155. Sobre la traducción del término nos remitimos a la decisión de Moreno: "Como hablamos de *Welt* y *Umwelt*: mundo y circunmundo, aquí se trataría de *Fiktion* y *Umfiktion*: ficción y circunficción". César Moreno, "Alguien lo sabe. Desvelo trascendental y dativo de manifestación-en-off como voz narrativa", en *Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2015, 2010.

17) Dado que únicamente es posible llegar al apareamiento "cuando el otro entra en mi campo perceptivo" Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 180, debe atenderse al acto aprehensor que permite al *alter ego* reconocerse como tal a través de la empatía como un acto que se constituye en términos de "una experiencia de una *conciencia* sentida en la que también podemos ejecutar una reducción". Edmund Husserl, (Hua XIII: 189). Se trata de una doble modalidad de la reducción (Hua XIII: 189). Uno de los estudios más tempranos fue desarrollado por Edith Stein en su tesis doctoral titulada *Zum Problem der Einfühlung* (1917), dirigida por el mismo Husserl y premiada con el *summa cum laude*. Edith Stein pone de manifiesto al inicio de su disertación que las controversias sobre la *Einfühlung* se basan en el supuesto siguiente: "*nos son dados 'otros' sujetos y sus vivencias*". Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (La Haya: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917), 1. Así se da una interrelación entre el yo y el mundo en el que vivo y me relaciono con los 'otros'. Este desplazamiento del yo al mundo [*vom Ich zur Welt*] es uno de los objetivos fundamentales de la fenomenología genética: "El mundo en el que vivo, no sólo es un mundo de cuerpos físicos, también hay en él, fuera de mí, sujetos vivos, y yo sé de estas vivencias". *Ibid.*, 3.

echa sus raíces en la pasividad de la experiencia. Prueba de ello son las funciones que desempeñan las asociaciones entretejidas en las síntesis pasivas dando forma al *apareamiento* [*die Paarung*]¹⁸ como expresión primera de la 'comunitarización', una vez ejecutada la reducción intersubjetiva y la correspondiente modificación intencional. Así, la mera agrupación o suma de mónadas formadas en grupos o pluralidades se funda en las asociaciones que sirven de base a las cadenas de 'pares'.¹⁹ Pero la constitución de dichas asociaciones no se produce azarosamente o mediante el cumplimiento de una serie lógica. Profundizando en este proceso de desprendimiento entero de la subjetividad y encuentro con el 'otro' debemos señalar cómo se produce el reconocimiento del otro. Para ello identificamos tres momentos fundamentales.

Un primer momento consiste en la función que desempeña la asociación en la pasividad a la hora de agrupar los dos datos originarios del apareamiento. A pesar de la extensión del párrafo conviene reproducirlo enteramente para comprender en profundidad cómo se gesta este primer momento de 'comunitarización':

18) Existe en la comunidad de la fenomenología un debate acerca de si la noción de 'apareamiento' se encuentra relacionada necesariamente con el *cuerpo vivido* [*der Leib*] o no. Mientras Alexander Schnell subraya una distancia considerable entre el apareamiento y el *Leib*: «el mencionado "apareamiento" no será garantizado entre yo y él [otro] donde el cuerpo vivido apercebido, sino entre yo y él desde donde el cuerpo apareado provoca los modos de apercepción (y así entre dos modificaciones)». Alexander Schnell, "Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?", en *Husserl und die klassische Philosophie*, ed. Sebastian Luft y Faustino Fabbianelli (Dordrecht: Springer, 2014), 59. Paul Ricoeur señala, contrariamente, que "la noción de carne sólo es elaborada para hacer posible el apareamiento (*Paarung*) de una carne con otra carne, sobre cuya base una naturaleza común puede constituirse". Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira (Buenos Aires. Siglo XXI, 2006), 358. Nosotros optamos por identificarlo con el *Leib* a partir de la triada de momentos que deben darse necesariamente para el surgimiento de la empatía como cierre del contacto. En esta dirección se encamina la lectura de Ferrer y Sánchez-Migallón: "Puede decirse que esos pasos son tres: el llamado emparejamiento (*Paarung*) con el propio yo, la modificación intencional de lo vivido, y la percepción del yo ajeno". Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl* (Sevilla: Thémata-Plaza y Valdés, 2018), 198.

19) A través de la concepción husserliana de la pluralidad Sophie Loidolt presenta una fenomenología de la pluralidad basada en la obra de Hannah Arendt, señalando que la "pluralidad es un paradigma que introduce lo político en lo filosófico y en el pensamiento fenomenológico". Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on political intersubjectivity* (Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018), 2.

Lo característico de una asociación aparente reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia, y que sobre esta base, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundamentan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se instituyen, por tanto, precisamente como par. Si son más de dos se constituye un grupo, una pluralidad fenomenalmente unitaria fundada en apareamientos singulares. En un análisis más exacto encontramos que hay aquí, esencialmente, una «transgresión» intencional, que se presenta genéticamente (y por cierto, de modo esencial) tan pronto como los elementos que se aparean han llegado a ser conscientes al mismo tiempo y distintos a la vez; encontramos, más precisamente un mutuo y viviente evocarse, y una conciencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objetivos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una gradación, teniendo por caso límite la *igualdad*.²⁰

A través del desempeño atemático de la función asociativa se entrecruzan aquellos datos en una unidad de similitud. La peculiaridad del proceso genético no reside en la 'unicidad' del mismo sino más bien en su carácter gradual como *analogon* al ideal del conocimiento temprano esbozado en las *Investigaciones Lógicas*.²¹ Aunque no pretendemos explorar aquí esta vía conviene mencionar especialmente esta 'plenificación' enteramente coincidente con la fórmula de la igualdad de los 'dos' datos diferenciados. Lo cual conlleva una primera concepción pasiva de 'comunitarización' en términos de cadena de pares. De ahí que no sea posible renunciar al régimen de adecuación ni siquiera en el ámbito pre-donativo de la experiencia. Debido a que el modo originario de operatividad

20) Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 179.

21) Análogamente a la comunidad o pluralidad en términos de cadenas de 'pares' también presenta Husserl en las *Investigaciones Lógicas* el ideal del cumplimiento como cadena de actos: "el cumplimiento [*die Erfüllung*] tiene lugar entonces en una cadena de actos". Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, trad. José Gaos y Manuel Morente (Madrid: Alianza, 1982), 732.

de las asociaciones opera en términos de síntesis de adecuación dada en el marco de la similitud. Es comprensible entonces que seguidamente Husserl identifique el límite de las asociaciones en el modo o la forma de la igualdad; un horizonte que nunca llega a cumplirse plenamente.²²

Seguidamente nos encontramos con un segundo momento de 'fingimiento' consistente en fantasear el yo [*umfingieren*] a través de la posibilidad de someter a libre variación el ego en la fantasía como "mis posibilidades de ser otro cualquiera".²³ A través de esta experiencia de autofingimiento presentada al final de la IV *Meditación Cartesiana* y ampliada posteriormente en 1921,²⁴ se suspende la realidad del yo en tanto que co-experienciar.²⁵ Se trata de "una vivencia individual"²⁶ que permite mediante *empatía* acercar la intuitividad exterior y espiritualidad [*die Geistigkeit*] de otro cuerpo a mi "propia posibilidad de experiencia y posibilidad de ficción de la interioridad propia".²⁷ Este poder del fingimiento

22) De una forma muy similar señala Husserl en su obra póstuma: "Pero toda asociación inmediata es asociación por semejanza. Por su naturaleza misma, no es posible de otra manera, más que por la semejanza de diverso grado en cada caso, hasta el límite de la igualdad total". Edmund Husserl, *Experiencia y Juicio*. Trad. Jas Reuter (Ciudad Universitaria de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973), 82.

23) Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 142.

24) Véase al respecto la temprana aportación de César Moreno sobre fantasía e intersubjetividad, donde sostiene la importancia de atender a los modos intencional-trascendentes que tiene el 'yo' a la hora de escapar de sí mismo, en cuanto unidad monádica, para dejarse caer en el horizonte "para ser-de-otro-modo". César Moreno, "Fantasía en intersubjetividad", en *Revista venezolana de filosofía*, 24, 1988, 31. Ello a través del estudio del movimiento denominado "autofantaseamiento del Yo". Ibidem. Conviene subrayar el entrecruzamiento de dos intencionalidades –reflexiva y trascendente– como condición de posibilidad de la "*fantasía del yo en torno a sí mismo*". Ibid., 35. Esta especie de sobreseimiento del espacio reducido de la mónada por medio del acercamiento abierto de sí hacia el otro deviene, en último término, como señala M^a Carmen López, un contacto comunicativo: "¿Qué es lo que expresa el otro? Un ser-de-otro-modo-que-el-yo a partir del cual se gesta su sentido de *alter ego* como índice de la identidad diferenciada que preside la relación intersubjetiva. En esa expresión originaria se funda toda comunicación posterior". M^a Carmen López, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen el mundo social* (Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 1994), 126-127.

25) Así lo señala Husserl: «Yo "me traslado a la fantasía pura", suspendo la posición experiencial de la realidad en tanto que co-experienciar, y entonces soy un yo fingido, libre entonces de un fingimiento de mi yo real que se encuentra reñido con estas realidades». Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, 153.

26) Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, 154.

27) Ibid., 155.

no solamente muestra la importancia de las diferentes vertientes o capas que constituyen la imaginación –más allá de la usual confrontación percepción-fantasma–. Aquello que está detrás de esta posibilidad de ser-de-otro-modo es precisamente el suelo de la temporalidad. Una metamorfosis que sobrepasa la subjetividad trascendental a través de una penetración de la esfera de la propiedad estrictamente individual legitimada por la instancia de *lo vivido*. Parafraseando a Elías Canetti, “Pero, es posible la metamorfosis sin el recuerdo de lo anterior?”²⁸

Una vez se produce el fingimiento del yo a través de la fantasía para lograr el ser-de-otro-modo ‘modificador’ de lo vivido entra en el escenario un tercer y último momento: la ejecución de la empatía fenomenológica por medio de la *aprehensión analogizante* del “otro cuerpo orgánico”.²⁹ Precisamente señala Husserl que “En la empatía, el Yo llega a saber de sí mismo como sujeto de su vida y circunmundo y el yo ajeno es conocido como «otro yo»”.³⁰ Ahora bien, al lado del momento intuitivo presentativo que introduce en el escenario perceptivo la figura del otro se encuentra ese movimiento pre-constituyente, atemático, pre-reflexivo, de carácter pasivo, originado en la denominada profundación de la experiencia [*die Urstiftung*]³¹ como origen de “la primera peculiaridad de la experiencia de lo

28) Elías Canetti, *Apuntes 1992-1993*, trad. Del Solar (Madrid: Anaya & Mario, 1997, Mucnik), 117.

29) Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 177.

30) Edmund Husserl, “*El espíritu común*”, en *Thémata, Revista de Filosofía*, trad. César Moreno, 4, 1987, 138.

31) La noción de ‘*Urstiftung*’ no parece presentarse siempre con el mismo significado. Es posible traducirla como ‘profundación’, ‘protoinstitución’ o ‘instauración originaria’ y se encuentra elaborada en las *Cartesianische Meditationen* precisamente como una expresión de la síntesis pasiva que “reenvía una instauración originaria [*die Urstiftung*] de esa forma. Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido, tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido” Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 136. Vale decir que Husserl en *Ideen II* ya había conectado la ‘profundación’ con las reproducciones posteriores en términos de hábitos: “Profundación y reproducción posterior como hábito propio actualizado”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n (México: Fondo Cultura Econ6mica, 2005), 317. Algunas conexiones entre instituci6n y axiologí a son remarcadas por Kwun-Lam Lo, quien sostiene que “Del mismo modo debemos preguntarnos acerca de la instituci6n así como de la sedimentaci6n de las objetividades axiol6gicas en el mundo

extraño”.³² Incluso permite que se encarnen los valores intersubjetivos en entidades comunitarias.³³ De esta manera se produce un entretejimiento de las génesis pasivas de la conciencia sin menoscabar la saturación del fenómeno.³⁴ Así se conforma una pluralidad que se articulará por medio del todo-de-yoes y cada socialidad en su correspondiente orientación.³⁵ Y en último término abre el espacio *intuitivo* del ‘nosotros’ [*Wir*] como instancia legitimadora de expresiones sociales a las que el individuo pertenece siempre de forma incompleta y con las cuales se relaciona comunicativamente para verificar realmente su estatuto como ‘otro’.³⁶

circundante de la persona”. Kwun-Lam Lo, *Der Personbegriff und die personalistische Einstellung in den Ideen II*”, en *Interpretationen*, 1, 45.

32) Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 179.

33) Así lo pone de manifiesto Husserl en sus escritos del periodo de entreguerras, a principios de su estancia de Gotinga. Véase Ms. A II I, 9 y siguientes.

34) Jean-Luc Marion presenta la noción de fenómeno saturados por medio de la noción de *evento*, presentada en el § 17 del tercer libro de su obra *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). Allí lo describe como el lugar “donde el fenómeno se da en sí mismo hasta el punto de mostrarse él mismo *sí mismo*” Jean-Luc Marion, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, trad. Jeffrey L. Kosky (Stanford: Stanford University Press, 2002), 160. Esta relectura de la región de la donación encuentra una definición muy precisa que conviene recordar para comprender la funcionalidad de la noción de *evento*. Dice Marion: “Porque aparece en sí mismo en la medida en que se da él mismo, el fenómeno aparece hasta el nivel que surge, asciende, llega, se presenta y se impone él mismo como alcanzado fácticamente y explota hacia delante, presiona urgentemente sobre la mirada más que la mirada cómo se presiona hacia él”. *Ibid.*, 159. La única manera de salvaguardar la donación fenomenológica sería la figura del anonimato: “El enigma del anónimo es la única cosa que puede salvaguardar la donación”. *Ibid.*, 37.

35) Así lo pone de manifiesto Husserl en su texto titulado *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* (1923) traducido por Julia V. Iribarne: “El ser humano tiene frente a sí su comunidad próxima y al mismo tiempo sus prójimos como unidades de esta comunidad, y tiene esta comunidad próxima como miembro central respecto de comunidades más abarcadoras que, ellas mismas, pueden ser nuevamente miembro central para otras más abarcadoras. El todo-de-yoes y cada socialidad particular en orientación. Yo y los otros. Toda comunidad-de-yoes “orienta”. Yo y los otros miembros de la familia. Nosotros todos (la familia). Nosotros y los otros; nosotros seres humanos de nuestra familia – la gente de otras familias. Mi familia, nuestra familia – otras familias. Nuestra familia y la comunidad del pueblo, las otras familias, las de la comunidad del pueblo”. Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924. Husserliana XXXVII*, ed. Henning Peucker (Dordrecht: Springer, 2009), 793.

36) De esta estructura del pertenecer incompleto se hace eco Bernhard Waldenfels en su *Phenomenology of the Alien* (2011) a la hora de examinar aquellas instituciones sociales como estadios a los cuales el individuo no termina de pertenecer de una forma completa: “En el nivel social, uno se encuentra con la correspondiente estructura del ‘pertenecer en el no-pertenecer’: cualquiera que pertenezca a una familia, personas, casta, comunidad religiosa, o cualquier cultura nunca pertenece enteramente a ella”. Bernhard Waldenfels, *Phenomenology of the Alien* (Evanston: Northwestern University Press, 2011), 35.

3. El origen volitivo de la ‘des-comunitarización’ o *Entgemeinschaftung* ¿Renuncia libre?

Una vez estudiado el fenómeno de la des-comunitarización en términos de pasividad mediante asociaciones ahondamos a continuación en la posibilidad de la renuncia por medio de la constitución volitiva de las comunidades. Retomando los intereses de Husserl en la década de los años veinte, influenciado por los devastadores efectos de la Gran Guerra, encontramos el télos de sus principales preocupaciones filosóficas en la renovación de las personas y las comunidades.³⁷ De conformidad con dicha tarea retoma algunos contenidos de la *Ethikvorlesung* (1920) que serán publicados tardíamente en 2004 bajo el título *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, presentes en el actual volumen XXXVII de la Husserliana. A través de la cristalización de la figura axiológica de la razón será posible atender a formas comunitarias cimentadas en las voluntades individuales entrelazadas comunicativamente. Así se ahondar   en la posibilidad de la renuncia desde el plano volitivo. Dado que la comunidad se configura en cadenas de relaciones *Yo-T  * se abre espacio a un régimen de socialidad intersubjetiva que dista de ser aprehendido en términos de objetividad social,³⁸ y adquiere especial relevancia en diferentes

37) Así lo sostiene el editor del volumen XXXVII de la Husserliana Henning Peucker en la introducción del volumen: “A finales de 1922 Husserl empieza a trabajar en los Artículos-Kaizo, tres de los cuales aparecieron en la revista japonesa *The Kaizo* de 1923 y 1924, donde el tema central es la pregunta por la renovación   tica de las personas y las comunidades”. Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, XVI. Incluso el mismo Husserl explica a Albert Schweitzer en 1923 el porqué del título: “Renovación en el sentido de un cambio ético y creación de una cultura humana   tica y universal”. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, trad. Agustín Serrano de Haro (Rubí: Antrophos Editorial, 2002), XI. Tal y como reza una carta escrita a Winthrop Bell el 11 de agosto de 1920 uno de los efectos de la primera guerra mundial fue precisamente la pérdida del sentido   tico: “Esta guerra, la ca  da [*der S  ndenfall*] más universal y profunda de la humanidad en toda su valorable historia, ha demostrado pues la incapacidad y la ficticidad de todas las ideas vigentes [...] La guerra del presente, convertida en la guerra del pueblo en el sentido más literal y horrible, ha perdido su sentido   tico”. Ibid., XII.

38) En esta dirección se encamina precisamente la “crítica” de Gerda Walther a Max Weber. El entrecomillado hace justicia precisamente a la aclaración de la misma Walther: “Aunque no se trata en este artículo de analizar la esencia de la comunidad en la medida en que no es una crítica o polémica a Max Weber. Unicamente pretendemos aplicar su método y algunos elementos históricos introductorios a nuestros problemas como elementos que para nosotros se nos muestran fructíferos y de valor pero no suficientes”. Gerda Walther, “Ein Beitrag zur Ontologie der

tipos de comunidades gobernadas por regímenes comunicativos. He aquí un elemento fundamental que debe traerse a colación para comprender las diferentes modalidades comunicativas de las relaciones inter-monádicas: su origen es constitutivamente afectivo y su expresión es necesariamente social. Naturalmente esta novedosa concepción de la comunidad desembocará en un *espíritu común* que dará lugar a múltiples reflexiones en el entorno más nuclear de Husserl.³⁹

A los ojos de Husserl es posible dejarme influenciar por los otros a través de la *imitación* [*die Nachahmung*].⁴⁰ Aunque naturalmente también puedo estar predispuesto a los otros de muchas otras maneras, como por ejemplo a través del amor, la alegría o el odio.⁴¹ Aquello especialmente designado como 'social' no se inicia con la ejecución de una intención de

sozialen Gemeinschaften" en Ed. Edmund Husserl *Jahrbuch für Philosophie*, 6, 1922, 31. Desde esta perspectiva metódica señala Walther: "¿En consecuencia no encuentra aquí la diferencia entre comunidades y otras entidades sociales similares el «chance» de la interacción unisóna para la posible adaptación exacta dada entre uno y otro como la más grande en la comunidad? Ciertamente también hay algo semejante en la comunitarización [*Vergemeinschaftung*]. En una comunidad con un «espíritu de comunidad» [*Gemeinschaftsgeist*] (que más adelante veremos qué es) será seguramente más grande la orientación sucesiva de los miembros y su interacción, su solidaridad será más firme como en una simple sociedad". Ibid., 32.

39) Uno de los casos tal vez más relevantes para la fenomenología comunitaria es la propuesta de Walther. Precisamente Husserl escribe a mediados de mayo de 1920 un borrador de una carta a Walther donde tilda los desarrollos científicos de la autora "de la más absoluta precisión". Edmund Husserl, "Carta de Husserl a Gerda Walther, Medios de Mayo, 1920 (Borrador)", en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 2, trad. Ignacio Quepons y Ricardo Mendoza, 2017, 75. En una carta de Pfänder a Husserl el 5 de marzo de 1921 pone de manifiesto que la tesis doctoral de Walther titulada *Zur Ontologie und Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften* era "un trabajo muy bueno y digno". Ibid., 166. Debemos destacar su concepción de *comunidad* en términos de acuerdo interno [*inner Einigung*] que se expresa por medio del acuerdo habitual [*habituelle Einigung*]. Dice Walther: "Aquí [vida en comunidad] pertenece algo así como la esfera completa del acuerdo interno (acuerdo cambiante) con el «Leitmotiv»". Gerda Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, 142. Ahora bien, el Derecho para Walther es concebido como un tipo de comunidad, o mejor dicho, un tipo de administración social [*sozialen Verhaltungsweisen*] a la que denomina *derecho de sociedades* [*das Gesellschaftsrecht*] caracterizada por ser "una parte de las administraciones sociales". Ibidem. Dice Walther: "las obligaciones jurídicas solamente pueden existir en el marco de un lazo social societario o de un tipo comunitario – porque solo aquí pueden existir los medios externos del poder relativos a su imposición–". Ibidem.

40) Así lo señala Husserl: "Yo puedo dejarme influenciar por los Otros en la forma de la *imitación*". Edmund Husserl, *El espíritu común*, 135.

41) Tal vez pueda hallarse en este marco la influencia del pensamiento pascaliano en la 'ontologización' de los afectos: "El corazón tiene razones que el entendimiento no comprende" Blaise Pascal, *Pensamientos* (Barcelona: Orbis, 1977), 277.

realizar un acto para interpelar al otro. Realmente el acto social⁴² se inicia con la unión de la intencionalidad –despliegue constitutivo activo de la conciencia– y la *comunicación*, o sea, a través de una *intención comunicativa*.⁴³ Digamos que la socialidad en términos de acto se instituye desde el momento en que “hago saber algo al Otro”.⁴⁴ Esta forma originaria de relación *Yo-Tú* se concibe como “la relación personal de acción”⁴⁵ a través de una mirada a los ojos,⁴⁶ o bien a través de indicadores corporales que sirven de base en última instancia a la comunicación de las voluntades.⁴⁷ Seguidamente se instituye la *comunidad práctica de voluntades* [*die praktische Willensgemeinschaft*]: el momento en que “el Tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción”.⁴⁸ A este tipo de *intenciones* expresadas se han referido

42) En este punto conviene destacar la lectura que realiza Michael Theunissen sobre los actos sociales personales no ajenos [*sozial-nichtfremdpersonalen Akten*] como una postura crítica con respecto a la teoría de Reinach sobre la promesa: “los actos sociales, que supuestamente no son de carácter personal ajeno, excluyen, de hecho, la identidad entre quien los cumple y el «sujeto con quien se relacionan» [*Bezugsobjekts*]. No puedo frente a mí mismo renunciar a algo”. Michael Theunissen, *El Otro*, trad. G. Voet (México: Fondo Cultura Económica, 2013), 423.

43) La importante reflexión de Husserl sobre los actos comunicativos se encuentra desarrollada en el texto *Gemeingeist I y II* actualmente traducido por César Moreno. Uno de los caracteres tal vez más distintivos es la ulterioridad de los actos sociales comunicativos con respecto a la tipología de actos instintivos amorosos: “Se trata aquí de una alegría que no excluye el que se tome con escándalo el obrar singular del Otro, que se lo valore negativamente o se tomen medidas en contra, etc. Se trata aquí de una alegría en el sujeto como sujeto idéntico que se comporta circunmundanamente y que muestra singularidad en sus modos de comportamiento [...] Estos no son todavía *actos sociales* ni actos del propio amor social”. Edmund Husserl, *El espíritu común*, 135.

44) *Ibid.*, 136

45) *Ibidem*.

46) Hallamos uno de los momentos originarios de la alteridad en relación con la fenomenología de la alteridad de Levinas el ‘rostro’ del otro. El Otro a través de su rostro ejerce una limitación fundamental que “se niega a la posesión, a mis poderes”. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 1977), 219. Esta resistencia del rostro del Otro no se torna inoperable sino que trabaja como lejanía y se convierte en una “resistencia ética”. *Ibid.*, 221.

47) Podemos mencionar algunos ejemplos que emplea el mismo Husserl a la hora de describir cómo se produce dicha interpelación: “Un cierto movimiento de la mano o de los dedos, el trozo de madera que indica una dirección, etc., despiertan la atención, la «dirigen» en una dirección en la que tiene lugar para el Otro lo interesante”. Edmund Husserl, *El espíritu común*, 136. Vale decir que en este contexto entran en juego los diferentes ‘yoes’ temporales que pueden ser objeto de información. Husserl denomina a este lugar “distancia temporal”. *Ibid.*, 137.

48) *Ibidem*.

algunos contemporáneos a Husserl con el término *actos de habla*,⁴⁹ actos que portan consigo la impronta de la *fuerza* de declaración. Se trata de actos *sociales* desde el momento en que *escapan* de la mónada para introyectarse en el otro, con todas las importantes lecturas y posibilidades que efectivamente de aquí se derivan.⁵⁰ Del mismo modo Husserl reproduce

49) A este respecto debemos mencionar los análisis de John Austin en su obra *How to do things with words* (1962). Austin critica duramente la vertiente psicologista que entiende este tipo de actos como actos *espirituales*, señalando que "para aquél que dice que «prometer no es fundamentalmente una cuestión de pronunciar palabra, sino más bien un acto espiritual interior», es capaz de aparecer como un moralista sólido, destacable, frente a una generación de teorizadores superficiales". John Austin, *How to do things with words* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 10. Las consideraciones que realiza Austin en este sentido, pretenden responder a la pregunta siguiente: "¿Cuáles son los diferentes géneros de actos de habla que los hablantes realizan cuando emiten expresiones?". Ibid., 22. Tal vez, como sugiere Urbano Ferrer, uno de los orígenes de la teoría de los actos de habla pueda hallarse en Reid: "En las operaciones sociales es esencial la expresión. No pueden existir sin ser expresadas por palabras o signos y conocidas por la otra parte". Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (Paris: MIT, 1969), 439. Así lo señala Ferrer cuando identifica tanto Reinach como en Austin el formato del 'esquema' de los actos sociales: "El esquema teórico empleado por Reinach y Austin para describir los actos sociales es el de la estructura". Urbano Ferrer, "Los múltiple a priori de los actos sociales en Adolf Reinach", en *Tópicos*, 49, 2015, 217. Algunas de las derivas de esta teoría fue elaborada por Searle en su obra *Actos de habla* (1969) en relación con los diferentes actos *illocucionarios* presentados por Austin a los que confiere un determinado género con ánimo de analizar proposiciones de este tipo. John Searle, *Actos de habla*, trad. Valdés (Madrid: Cátedra, 1990), 31-58. Una de las obras tal vez más importantes que han reflejado este tránsito corre a cargo de Kevin Mulligan, actualmente profesor honorario de la Universidad de Geneva. En su obra *Speech acts and Sachverhalt* (1987) señala muy acertadamente que "el descubrimiento de lo que Reinach denominó *actos sociales* (en 1913) y Austin *actos de habla* (en 1962) fue ante todo el descubrimiento de un tipo de acción lingüística, del cual Reinach y Austin estaban convencidos que no había sido conocido hasta el momento". Kevin Mulligan, *Speech act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology* (Springer: Dordrecht, 1987), 29.

50) En este punto Walther señala diferentes momentos esenciales [*die Wesensmomenten*] de la vida en comunidad gobernados por diferentes tipos de *actos sociales*: "1. Normas éticas y jurídicas que se relacionan con el comportamiento de los seres humanos ya en comunidad [*vergemeinschafteten*] (eventualmente solo ya como siendo de la sociedad) entre ellos en su interacción y acuerdo; así los «actos sociales» en sus modos internos y externos de administración (ideologías, actos, etc.) en nuestro primer y más amplio sentido; [...] 2. normas éticas y jurídicas que se relacionan con el comportamiento en el sentido amplio del miembro mismo en interacción y en acuerdo cambiante como tales, en relación con la comunidad (de esta manera vinculados a los «actos sociales» en nuestro sentido lato [...]) 3. Normas éticas y jurídicas que se relacionan con el comportamiento en el sentido amplio de la comunidad misma como tal (interviniendo sus organismos, etc.) relativos a sus miembros (respectivos a las comunidades de miembros) en interacción y acuerdo cambiante". Gerda Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, 143. Finalmente el análisis concluye con un último cuarto tipo de *normas éticas y también jurídicas* [*ethische und rechtliche Normen*] "que se relacionan con los modos internos y externos de administración a) de los miembros [...] b) también de «meros trabajadores» «en el sentido y en el nombre» de la comunidad (véase arriba [página 103 y ss.] »los actos sociales en el sentido estricto ...»), sea que ellos mismos se dirigen a otros miembros y desde la vida comunitaria interior, sea que ellos mismos se dirigen —externamente—, sea que ellos se dirigen externamente a la comunidad desde comunidades existentes o generales, o desde otros seres humanos, sentidos vitales, producciones culturales o naturales, Dios, etc.". Ibid., 144.

aquí la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo en términos de voluntades que pueden encontrar unilateralidad o reciprocidad una expresadas al Otro.⁵¹

Por esta razón, identificamos en los acercamientos intersubjetivos un plano afectivo, responsable de que el Otro *me* motive, al mismo tiempo que me siento motivado por él: “Yo, como sujeto de motivación, entro ahora en la relación social *Yo-Tú* originaria y no sólo *al lado* del Otro como Otro, sino que yo le motivo y él me motiva”.⁵² ¿Acaso es posible adueñarse de la motivación? ¿O simplemente constituye una agrupación de instintos empujados por asociaciones pasivas? Es posible establecer relaciones por medio de un sinfín de actos sociales, es decir, a través de un largo etcétera de relaciones *sociales*⁵³ erigido sobre el primer grado afectivo que motiva la relación *Yo-Tú*.⁵⁴ Mediante el entretejimiento de las relaciones sociales del *Yo-Tú* me hago autoconsciente y afectivamente inter-dispuesto.⁵⁵ Como ser

51) Aquello relevante precisamente en este contacto de voluntades no solamente reside en el hecho de *indicar* una información y motivar al Otro a realizar una determinada acción. Ante todo, nos encontramos frente al momento *ético* que puede materializarse de dos maneras o modalidades generales: o bien a través de la dominación: “Yo ordeno, como señor, y el Otro sigue, «conforme a su deber», como siervo en la conciencia del haberse sometido y, con respecto al obrar, en la conciencia de su obligatoriedad” Edmund Husserl, *El espíritu común*, 138; o bien a través de la reciprocidad: “La comunidades y el acuerdo pueden ser también *recíprocos* y concluir en una cierta compatibilidad”. Ibidem.

52) Ibid., 139.

53) Conviene citar la expresión de Depraz en este punto por la claridad de su exposición: “Si estamos de acuerdo en definir la política como una ‘vida en conjunto’ instituida, un logro concreto que el Estado corporaliza, es obvio que la vida regulada en común es para Husserl un fenómeno social”. Natalie Depraz, “Phenomenological reduction and the political”, en *Husserl Studies*, 12, 1995, 4.

54) Dice Husserl: “en esta relación *Yo-Tú* que se muestrea a través de los actos sociales existe una unidad del aspirar o del específico querer que abarca a ambos sujetos y en la que ambos se encuentran vinculados recíprocamente, en una conciencia actual, para «actuar» recíprocamente uno sobre otro como sujetos de aspiraciones”. Edmund Husserl, *El espíritu común*, 139.

55) Una de las derivas fundamentales de la concepción fenomenológica de la afectividad [*die Befindlichkeit*] la encontramos en la primera sección introductoria de *Sein und Zeit* de Heidegger, más concretamente en los §§ 28-38, donde se muestra la afectividad del *Dasein*, tal y como pone de manifiesto Escudero: “Aquí se analizan los fenómenos de la disposición afectiva, la comprensión, el habla, la caída y de la condición de arrojado”. Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Barcelona: Herder, 2016), 133. Según Heidegger, las formas originarias y constitutivas del *Dasein* “son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender*”. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Chile: Editorial Universitaria, 1997), 157, cooriginariamente determinadas, dice Heidegger, “por el *discurso*” Ibid., 158. No forman parte del ser porque el ser no se puede percibir sino que se expresan a partir del estatuto *existencial* –modo de ser-en-el-mundo del *Dasein*–. Sin duda alguna otra de las vías

inter-dispuesto afectivamente es comprensible que las comunidades también se funden sobre estadios volitivos. Dicho de otro modo, la fenomenología también se encarga de encontrar cuáles son las condiciones fundamentales y necesarias para el surgimiento de las predisposiciones afectivas que conforman las formas comunitarias como la estatal.⁵⁶

A propósito de las reflexiones que Husserl desarrolla en *Studien zur Struktur des Bewusstseins* –próximamente publicadas en la editorial canónica Husserliana– podemos descifrar cuál es el lugar originario de la libertad desde el punto de vista de la acción [*die Handlung*] –también acciones sociales– en su relación con la espontaneidad. Así se harán visibles los vínculos entre la pasividad y la libertad con ánimo de visualizar el margen de maniobra con respecto a las asociaciones.⁵⁷ De esta manera, sería posible concebir el acto libre en términos de un fluir espontáneo originario de la pasividad de la experiencia.⁵⁸ La única región de libertad

fundamentales sobre fenomenología de la afectividad fue desarrollada por Max Scheler. Una de las más interesantes aportaciones que podemos destacar para nuestro estudio consiste en vincular los estados afectivos [*die Gefühlszustände*] con los valores [*die Werte*]: “Entonces no son solo los valores de las objetividades sino las cualidades de valor de los estados afectivos mismos que nos aparecen en las cosas como intercambiables”. Max Scheler, “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus”, en *Gesammelte Werke*, vol. 2, ed. Max Scheler, (Bern: Francke, 1966), 250.

56) Muy posiblemente el tiempo que Husserl estuvo dedicando a las investigaciones de la década de los años veinte terminaría siendo especialmente determinante para confrontar tanto la crítica idealista como la solipsista. Prueba de ello es especialmente un texto que frecuentemente suele pasar desapercibido denominado *Phänomenologische Psychologie* (1925). Allí no solamente se desarrollan interesantes cuestiones en torno a Dilthey o bien acerca de los despliegues de la actividad constituyente, sino que uno de los campos en los que incide Husserl atañe directamente a las repercusiones de la anunciada reducción intersubjetiva desde el plano de la intersubjetividad trascendental. Más concretamente, Husserl hace explícito cuál es el resultado de esta ejecución: “una fenomenología pura de la intersubjetividad que impregna la totalidad de las mónadas”. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, ed. Walter Biemel (La Haya: Martinus Nijhoff, 1925), 216. Algunas de las reflexiones apuntarán precisamente a la V CM donde Husserl desarrolla la posibilidad de efectuación de la socialidad en sus distinguidas formas, a título de actos sociales comunicativos, y sobre todo, en el marco de la constitución de mundos circundantes “como concretos mundos de la vida [*die Lebenswelt*]”. Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 204.

57) Véase Ms. A VI 12 I 6/a, 3.

58) Husserl señala en un escrito de 1912 precisamente cómo se produce esta constitución objetual de las aprehensiones que van surgiendo en el fluir de la espontaneidad: “cada paso de la espontaneidad justamente produce de nuevo otra “aprehensión” y ello significa [que] constituye otra objetualidad”. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, 458.

encontraría su modo de efectuación en la intencionalidad que opera en la región de la pasividad de la experiencia, tematizada por Husserl como intencionalidad de horizonte –fuertemente vinculada al inconsciente [*das Unbewußt*]–. Digamos que el acto del querer o del desear en términos de volición agarra un ‘contenido’ al que Husserl denomina ‘decisión’. Independientemente de la importancia de la reflexión para la fundamentación de la fenomenología del valor en relación con la moralidad conviene subrayar la importancia de la espontaneidad en las diferentes ramificaciones intencionales del querer. A propósito de la motivación de fondo de la volición se determinará que “sólo si la volición es racional, la decisión es una buena decisión”.⁵⁹

4. Consideraciones finales

A través de una concepción de la libertad vinculada estrictamente a la espontaneidad de la experiencia es posible remarcar el carácter pasivo de

59) Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Husserliana XXVIII*, ed. Ulrich Melle (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), 1988, 51. Aquello que permite distinguir el trasfondo de la motivación volitiva es la denominada por Husserl *situación de motivación* [*die Motivationslage*]. Así lo pone de manifiesto en la ética temprana al señalar que “en la volición expresamos la decisión, pero no como expresión del pasajero decidir, del acto de la voluntad, sino del contenido” Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, 50. En este sentido, Ulrich Melle la concibe en términos de una instancia que determina exactamente el lugar de valor. Sobre todo en la medida en que “los valores son relativos en su validez a una situación de motivación y los predicados valorativos positivos y negativos excluyen solamente la misma situación de motivación” Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, XXIX. A los ojos de Husserl, toda situación de motivación está “dada [*gegeben*]”. Ibid., 80, y se encuentra entrelazada con una determinada materia de valoración [*die Wertungsmaterie*] según las determinadas leyes formales. Vale decir que toda motivación “se somete al dictamen de la corrección: ella es racional o irracional y se somete a las leyes normativas, en especial, a las leyes normativas formales” Ibid., 71. La razón reside precisamente en el régimen de corrección de toda axiología material gobernado por las leyes formales de la axiología formal. Así lo señala Husserl al subrayar que “los actos valorativos no están ‘dirigidos’ a los objetos sino a valores”. Ibid., 340. La normatividad remite en última instancia a la dependencia de la teoría del valor con respecto al índice normativo que rige los actos valorativos. En este punto conviene subrayar, siguiendo a Mariana Chu, cómo se explicita esta teoría normativa de la valoración: “Si una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica son posibles, es porque las leyes de las que se ocupan estas disciplinas, relativas a las estructuras esenciales de los valores y de los fines, remiten a sus versiones normativas correspondientes, es decir, a normas sobre la validez de los actos valorativos del sentir y los actos prácticos de la voluntad”. Mariana Chu, “La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una “disputa fenomenológica””, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4/II, 2013, 284.

la 'des-comunitarización'. Ahora bien, desde la perspectiva ética toda persona racional se encamina hacia un régimen de libertad como *télos* de la vida humana: "un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual <busca> realizar la razón que le es innata".⁶⁰ A través del devenir ético de la personalidad fundada en la empatía con respecto a los otros y asentada sobre los actos sociales uno puede responsabilizarse con su comunidad. Ir en búsqueda de este ideal sería una especie de *imperativo ético absoluto*,⁶¹ realizable a través del entramado de habitualidades que empujan a las motivaciones originarias de las comunidades.⁶² ¿Es posible entonces renunciar al imperativo ético a través de decisiones libres? Desde la concepción *empírico-humana* de la ética todo ser racional tiene una aspiración "a convertirse en la guía del hombre en la Tierra en las condiciones que le están dadas (individuales, históricas, nacionales, etc.)".⁶³ Únicamente a través del devenir ético no es posible asegurar un dominio completo sobre la espontaneidad. Es cierto que a través de la autorresponsabilidad uno se posiciona en la comunidad con el resto de seres dando forma a su sujeto ético, jurídico o social. Aunque no por ello necesariamente debe reducirse el índice de extrañamiento. Allí donde el sujeto pueda ejecutar actos libres se encuentra determinado por la pasividad de la experiencia. Solo a través

60) Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, 280.

61) Así lo sostienen muy acertadamente, a nuestro juicio, Ferrer y Sánchez-Migallón: «Husserl reconoce que este es el sentido genuino y aceptable del llamado "racionalismo"; y ese es, por tanto, el imperativo ético absoluto». Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, 54. Parece que el filósofo Rorty sostiene una concepción de la 'responsabilidad' en relación con la verdad racional en términos muy similares a los de Husserl: «Así que la verdad es pensada como el único punto sobre el cual los seres humanos son responsables de algo no humano. Un compromiso con la "racionalidad" y el "método" está pensado para ser un reconocimiento de esta responsabilidad». Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 35.

62) La noción de motivación se encuentra especialmente vinculada a la autorrealización pasiva de la personalidad, y con ella, naturalmente a la comunidad, dado que una comunidad, dice Husserl, "es una pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas, y mayormente pasivos" Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, 50. Dado que Husserl entiende las relaciones sociales y la constitución de lo común a partir del estadio básico de la empatía con el Otro, expresado a través de una determinada relación Yo-Tú, es comprensible que la definición de la comunidad como agregación de voluntades encuentre su asentamiento más profundo en las habitualidades pasivas de cada uno de los miembros.

63) *Ibid.*, 21.

de la toma de decisiones libres es posible sincronizar las asociaciones que conforman las síntesis de coincidencia en la constitución de los pares, como si [a/s ob] toda mónada estuviera empujada por su propia historicidad. Véase entonces la reflexión fenomenológica de la des-comunitarización como un vaciamiento o des-plenificación de las asociaciones pasivas encaminadas a entretejer los datos sedimentados en la pasividad de la experiencia. No se trata de una inaccesibilidad completa sino únicamente de una condición de experiencia de libertad.

Dicho esto, tal vez uno no pueda efectuar *intencionalmente* una renuncia completa a una determinada comunidad en la medida en que le gobierna su habitualidad. La única región de libertad a la que parece referirse Husserl parece ser la de 'reducir' la mirada y atender a las impresiones temporales que graban en el flujo consiente determinados puntos de referencia a los que podemos acceder a través de experiencias unitarias. No solamente escuchando una melodía somos capaces de aprehender la unidad del sonido sino también al mismo tiempo atendiendo a la particularidad de notas que lo componen. A este acto de atención parece referirse Husserl en la doctrina de los tipos empíricos,⁶⁴ donde también emplea la figura del 'encadenamiento'.⁶⁵ ¿Podríamos decir que es

64) Una reflexión programática en este sentido es la teoría de los tipos empíricos, encaminada a fundamentar las generalizaciones de cualquier índole sobre múltiples fuentes de datos sensibles, con relevantes ecos del esquematismo kantiano. Así lo pone de manifiesto Dieter Lohmar cuando señala: "A través de la reconstrucción de la perspectiva de Kant ya se había mostrado que los esquemas de conceptos empíricos tienen la función constitutivo-objetiva en la aprehensión, pudiendo ser modificados en la experiencia. Husserl ahora se aproxima con su análisis de las aprehensiones típicas a este rendimiento kantiano por otra vía muy cercana". Dieter Lohmar, "Erfahrung und kategoriales Denken. Hume Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis", en *Phaenomenologica*, 1998, 8. Dado que cualquier 'tipo' es una especie de producto de superposiciones de experiencia [*die Erfahrungsüberlagerungen*] que "surgen de las operaciones espontáneas". Edmund Husserl, *Experiencia y Juicio*, 275, atendemos a la constitución pasiva de los 'títulos' desde su segregación pasiva en el ámbito de la pre-donación. Debido a la exigencia de atender al ámbito pre-donativo de carácter pasivo debemos complementar la lógica de superposición de los actos básicos y complejos denominada doctrina de la intuición categorial.

65) A través del empleo del ejemplo sobre un grupo de estrellas o de las manchas de color Husserl señala la posibilidad de explicar cómo se produce el destacamiento y la afección unitarios de tales pluralidades por medio "de las individualidades objetivas como partes determinantes". *Ibid.*, 130.

posible suspender los *proprios* aseguramientos y atender al otro cuando entra en nuestro campo de perceptividad, interpelándonos, con ánimo de descubrir aquello que nos ha dejado en nosotros y que muy posiblemente terminará germinando en futuras experiencias colectivas, como pueden ser reuniones, agrupaciones, colectivos u ordenaciones de carácter superior como países, naciones o Estados?

Tal vez la manera más justa de sincronizar una reflexión fenomenológica con el trabajo de Husserl se encuentre precisamente en el complejo proceso de descubrimiento de los diferentes momentos que componen un fenómeno en su modo originario de dación. Una tarea harto compleja para el dominio de la razón y su pretensión de aseguramiento, relegada al ámbito de la experiencia del otro como ámbito de verificabilidad subordinado a la lógica de la semejanza y la adecuación, como métodos o maneras de acercarse a la fenomenalidad sin positivizarla o convertirla en una entidad metafísica. Una tarea sin embargo accesible por medio de apercepciones.⁶⁶

A continuación, señala Husserl que dichos miembros individuales “se hacen temáticos de manera individual”, *Ibidem.*, no aisladamente sino “encadenándose temáticamente”. *Ibidem.*

66) Siguiendo el volumen 42 recientemente publicado en un texto titulado *Geburt und Tod als Weltvorkommnisse und in ihrer transzendentalen Bedeutung für die Konstitution einer Welt. Die Limesfälle „Urschlaf“, „traumloser Schlaf“ und „Ohnmacht“*, señala Husserl: “En la apercepción del otro que vivo trascendentalmente el otro está puesto en un cubrimiento intencional con un mi ser trascendental y su vida con mi ser trascendental en diferentes grados de las apercepciones, o mejor dicho, la modificación intencional de las apercepciones”. Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Husserliana XLII*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr (Dordrecht: Springer, 2014), 5. Según Ichiro Yamaguchi es relevante destacar la posibilidad de encontrar centralidades en la experiencia del otro a través de la apercepción: “se pueden encontrar bastantes puntos positivos en la clarificación fundamental de la experiencia del otro con la doctrina de la apercepción. Esclarece la experiencia de lo otro con las síntesis pasivas, o sea, la apercepción par del cuerpo otro”. Ichiro Yamaguchi, “Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl”, en *Phaenomenologica*, 86, 1982, 76. Tal y como plantea Zahavi en este contexto la intersubjetividad finalmente se entiende a través de la vivencia con el otro “como el entendimiento y la interpretación de uno mismo que está por lo tanto estructurado en concordancia con las formas entregadas de apercepción intersubjetivas”. Dan Zahavi, “Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity”, en *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 2001, 155.

El autor es Doctorando en Filosofía por la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED, miembro de la Sociedad Española de Fenomenología, Graduado en Derecho por la UOC y actualmente se encuentra elaborando una traducción en colaboración con la Darmstadt Technische Universität en Alemania, al mismo tiempo que se especializa en un Master of Laws. Su campo de investigación es la fenomenología y la filosofía del Derecho. Posee varias publicaciones y se encuentra realizando dos traducciones oficiales, así como varias colaboraciones internacionales.

Recibido: 20 de noviembre de 2018.

Aprobado para su publicación: 22 de diciembre de 2018.