

INTUITIO

PPGFil/UFGS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <https://doi.org/10.36661/1983-4012.2024v17n2.14602>

SEÇÃO: Dossiê Fenomenologia e Hermenêutica

HUSSERL Y LA CONDICIÓN *INTERSUBJETIVA* DEL SER HUMANO: LA POSIBILIDAD DE CONSTRUIR COMUNIDADES *INTERMONÁDICAS*

*Husserl and the intersubjective condition of the human being: the possibility of
building intermonadic communities*

Diego Martín Ríos¹

<https://orcid.org/0000-0002-2202-915X>

pereira.arje@gmail.com

Resumo: O presente artigo procura demonstrar o processo realizado por Husserl, a partir de sua fenomenologia, para sustentar a possibilidade de intersubjetividade entre os sujeitos, com base na análise da *V Meditação Cartesiana*. O filósofo alemão percorre um longo caminho para acercar sobre a estrutura última da consciência transcendental: somos seres intersubjetivos chamados a uma inter-relação que colabora com o desenvolvimento de nossa própria subjetividade, quando esta é desenvolvida em conjunto com os outros que nos cercam. Dessa forma, é possível pensar em potencializar a experiência dos sujeitos por meio da formação de comunidades intermonádicas, ou seja, comunidades de sujeitos com ações espirituais que possam compartilhar intencionalidades ou determinados fins. Desse esforço surge a oportunidade de dar e receber dos outros com base nas experiências vividas e na troca de afinidades.

Palavras-Chave: Fenomenologia. Intersubjetividade. Comunidades intermonádicas. Husserl.

Abstract: This article seeks to demonstrate the process carried out by Husserl, based on his phenomenology, to support the possibility of intersubjectivity between subjects, based on an analysis of the *V Cartesian Meditation*. The German philosopher goes a long way to arrive at the ultimate structure of transcendental consciousness: we are intersubjective beings called to an interrelationship that contributes to the development of our own subjectivity, when it is developed together with the others around us. In this way, it is possible to think of enhancing the experience of subjects through the formation of intermonadic communities, that is, communities of subjects with spiritual actions that can share intentions or certain ends. From this effort comes the opportunity to give and receive from others based on lived experiences and the exchange of affinities.

Key words: Phenomenology. Intersubjectivity. Intermonadic communities. Husserl.

Introducción

El problema de la intersubjetividad pareciera, a primera vista, un tema secundario en la filosofía husserliana, pero se torna un tema imprescindible desde el valor del conjunto de

¹ Mestre em Teologia Latino-Americana pela Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) em El Salvador e doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

los escritos del filósofo alemán y observando el posible alcance de su propuesta filosófica. La subjetividad y la intersubjetividad siguen siendo temas abordados con toda profundidad en la formación académica, como elementos constitutivos de la persona y del proceso de socialización, aun cuando se reconoce su importancia en la formación humana. Como sujetos individuales estamos llamados a vivir en comunidad para lo que hace necesario la construcción de ciertos acuerdos que faciliten la convivencia humana. Al faltar una cabal comprensión de lo que conlleva asumir la subjetividad y la intersubjetividad, no se logra percibir sus limitaciones, pero, sobre todo, nos perdemos la gran riqueza de sus posibilidades. En este sentido, la filosofía trascendental de Husserl se presenta como una oportunidad de tomar conciencia de lo fundamental de aprender a convivir a partir de una intersubjetividad que atraviesa la estructura misma de la condición humana.

En este trabajo abordaremos el tema de intersubjetividad a partir de la V Meditación, dentro de la obra *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, con el aporte de varios autores y autoras. No podemos abordar directamente el tema sin presentar algunas ideas generales de la filosofía de Husserl. Para ello nos centraremos en aquellos puntos que inciden directamente y que desembocan en la intersubjetividad. La obra filosófica de Husserl, además de ser cuantitativamente extensa, es de una calidad sorprendente como modelo del filósofo que no se considera como alcanzando a una verdad definitiva, sino que vuelve una y otra vez sobre los hallazgos primeros. No encontraremos un orden que nos facilite la comprensión del tema pues “el estilo analítico del pensamiento de Husserl lo aleja por principio de todo punto de partida sistemático, donde cada pieza considerada venga a encajar, por su destino de acomodación al todo. Muy por el contrario, los temas se desarticulan” (IRIBARNE, 1987, p. 14). Criticado desde diferentes lugares, no se puede negar el talante del filósofo que se nos presenta y, en este sentido: “Husserl significó dentro de la filosofía del siglo XX una profunda renovación, cualquiera que sea el juicio definitivo sobre sus conquistas actuales” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 175).

La fenomenología como filosofía trascendental

La riqueza del pensamiento de Husserl se nos presenta a través de su complejidad donde, por momentos, se alcanzan ciertas comprensiones de conceptos que, en otras obras o dentro de la misma, parecieran cambiar de significado. No se trata aquí de juzgar al filósofo -no tenemos las condiciones- pero vale decir que

la doctrina de Husserl no es fácilmente abordable, ni su pensamiento, claro y asequible. Su estilo es el típico de un filósofo germano: oscuro, abstracto, lleno de sutiles análisis, de agudas disquisiciones para averiguar los distintos matices de una idea o un tema. Es además un estilo difuso, propio del carácter inventivo de su temática y reflexión. Usa de continuo el método inquisitivo de «investigación», no el de síntesis expositiva (URDANOZ, 1988, p. 374).

Esto es fácilmente constatable en la lectura de cualquiera de sus obras, en su intento de darle un carácter personal a su pensamiento. Con ello, la filosofía trascendental de Husserl, como heredera de la tradición trascendental kantiana, toma un rumbo nuevo donde varios de los conceptos deben ser entendidos específicamente a partir de él. Ya no se trata de saber acerca del modo que el sujeto cognoscente conoce la realidad objetiva, en atención a las categorías propias del sujeto. Con Husserl la filosofía trascendental comienza una nueva tarea:

Su tarea ya no será más (solamente) el esclarecimiento de las condiciones necesarias y universales de posibilidad de los juicios sintéticos a priori con relación al mundo de la experiencia (como en Kant). Antes bien, es tarea de la fenomenología trascendental el esclarecimiento de las condiciones que hacen posible la experiencia del mundo como mundo de experiencia (o, sencillamente, *Lebenswelt*), comenzando desde los modos aparentemente simples del trato con el mundo como esencia corporeizada hasta los actos complejos del pensar, el sentir y el querer (LUFT, 2016, p. 20).

Desde él se profundiza la complejidad de un mundo que no depende apenas de un sujeto que lo aprehende, sino que ese mundo no puede ser abarcado en su totalidad, sino solamente en su calidad de fenómeno, donde el contacto con él debe ser analizado en el mismo acto que se realiza la experiencia.

Historizando mínimamente el camino previo a la fenomenología de Husserl, a la propuesta cartesiana del *cogito* -que revelaba un sujeto encerrado en sí mismo sin conexión con el mundo exterior y, donde incluso la veracidad el mundo era sustentado en Dios- el empirismo imponía la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento. El mundo es aprehensible desde los sentidos externos e internos del sujeto por medios de los cuales, en la experiencia *a posteriori*, recopila los datos ajenos a él y le dan la información para acceder a la realidad. Ante ello, Kant descubre ciertas propiedades del sujeto cognoscente que revelan la inaccesibilidad al mundo tal como él es en sí, sino como él mismo se revela. Por ello “el idealismo trascendental que Kant propone es su respuesta a la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento fundado en conceptos *a priori*. Esta posición implica una crítica del empirismo cuya salida escéptica quiere subsanar”

(IRIBARNE, 1987, p. 29). Kant propone un conocimiento trascendental que no es lo mismo que trascendente, pues, de esta manera, el sujeto conocería solamente cosas externas; pero tampoco es solamente inmanente, como conocimiento de ideas creadas por el sujeto. Trascendental implica que el sujeto “conoce los fenómenos, es decir, las *cosas en mí* (subrayando los dos términos de esta expresión). Aquí surge la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí” (MARÍAS, 1980, p. 277). El fenómeno del conocimiento será una conjunción entre los datos del objeto exterior revelados en el encuentro con él (como fenómeno), unido a las estructuras cognoscentes del sujeto.

La filosofía trascendental de Husserl tiene un gran diferencial pues apuesta a dar un paso más intentando colocar como centro de atención el *fenómeno*, pero sin relativizar ni al sujeto ni al mundo. Al decir de Luft: “la filosofía de Husserl es una descripción de la experiencia del mundo o, más bien, es la puesta al descubierto de las condiciones de posibilidad de esta experiencia del mundo. En este sentido, es filosofía trascendental” (LUFT, 2016, p. 24). Se percibe en ello la diferencia con Kant del término trascendental:

Trascendental en Husserl tiene que ver, pues, con el problema del *origen del saber* fenomenológico. Con el concepto de trascendental, más que a una filosofía concreta, Husserl alude a ese elemento latente que anima todo el pensamiento moderno en su intento de conformar una filosofía como ciencia a partir de un elemento originario: la *conciencia*, la *subjetividad*, entendida precisamente como conciencia y subjetividad *trascendentales* (COLOMER, 1990, p. 380).

Aquí se ve lo que, para Iribarne, implica el papel fundamental de la intencionalidad husserliana de la conciencia para lo cual no existe la dicotomía entre mundo interno y mundo externo: “para Husserl la certidumbre del yo pienso incluye al mundo” (IRIBARNE, 1987, p. 31) y la conciencia está orientada hacia él sin dar cuenta de una dimensión interna, sino que el mundo es un todo complejo y completo.

En la propuesta de Husserl hay un gran cambio en cuanto al sujeto, ahora denominado *sujeto trascendental*: es una superación de la subjetividad que, en Descartes quedaba sin salida, y una inclusión del mismo en el mundo, que no puede quedar por fuera de la intencionalidad de la conciencia. Ahora, el inicio del filosofar “si debe ser sin presupuestos, remite a la propia subjetividad, como lugar de las operaciones que constituyen la apertura al mundo. Y de este mundo forma parte en verdad de un modo preeminente la comunidad humana” (ALES-BELLO, 1995, p. 13). Aquí se revela lo que Husserl llamó el *principio de todos los principios*, que refiere a aquello que se nos da originariamente: “en la

intuición, hay que tomarlo como se da y dentro de los límites en que se nos da. La idea reguladora del análisis fenomenológico es llegar a un contacto directo y sin intermediarios con lo esencial de cada objeto” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 174). Y este contacto directo se da por medio de la intuición esencial o intelección esencial. Es entonces que la fenomenología de Husserl se entiende como filosofía trascendental: “en la medida en que se presenta como tarea de la reflexión trascendental la búsqueda de las condiciones bajo las cuales lo dado en la intuición recibe forma conceptual” (IRIBARNE, 1987, p. 31).

La fenomenología, a partir de Husserl, es entonces filosofía trascendental que procura volver a las cosas mismas, a su origen. Y este origen tiene que ver con hacer experiencia del fenómeno, el cual se debe sobreponer a toda teorización previa. Por ello, una de las tareas de la fenomenología intentará

elaborar o sistema das suas categorias formais e materiais, logo a investigação fenomenológica tem como correspondente às investigações constitutivas... [onde]... trata-se de descrever esse conteúdo infinito de sentido aberto através do campo da experiência transcendental (FONTANA, 2023, p. 177).

Aquí la elaboración de los conceptos y categorías no pueden partir previamente de forma teórica, sino que se hace necesaria la experiencia trascendental del sujeto como origen de la misma fenomenología. Afirma Husserl que “En el tiempo en que soy fenomenólogo trascendental o fenomenólogo puro, estoy exclusivamente en la conciencia de mí mismo trascendental, y soy mi tema exclusivamente como ego trascendental según todo lo intencionalmente implícito en él” (2008, p. 295).

De esta manera se muestra el esfuerzo del genio de Husserl que logra escaparse de la soledad del *cogito* pero sin perderse en la infinitud del mundo, colocando al mundo y al sujeto pensante en un unidad dialogante que transforma el abordaje del conocimiento. El punto de partida será la experiencia del mundo entendido como fenómeno, inseparablemente de la conciencia intencional. En este sentido introspectivo, Husserl entiende el método fenomenológico como:

Meditación sobre sí mismo radical y meditación sobre sí mismo completamente universal [que] son cosas inseparables; y, a un tiempo, son inseparables del método fenomenológico como meditación sobre sí mismo en la forma de la reducción trascendental, como exposición intencional de sí mismo del ego trascendental (HUSSERL, 1996, p. 227).

Estas palabras al final de su obra *Meditaciones Cartesianas* reflejan lo que la filósofa argentina describe en su estudio sobre Husserl, donde esa clave meditativa presenta: “El filósofo lanzado a la búsqueda de la fundamentación radical, confía en la elocuencia del *yo pienso* para producir pruebas categóricas de las instancias intervinientes como últimas, en la producción del conocimiento” (IRIBARNE, 1987, p. 12).

El peligro del solipsismo

Al comenzar la V Meditación, Husserl expone dos ideas muy claras. La primera refiere a la fenomenología en cuanto filosofía trascendental y cuál sea su cometido: “poder resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo en la forma de una problemática y una teoría constitutivas que se mueven en el marco del *ego* trascendentalmente reducido” (HUSSERL, 1996, p. 149). Refuerza lo que ya había expuesto en las meditaciones anteriores acerca del centramiento en el *ego* trascendental, pero declara seguidamente el procedimiento por el cual ese yo debe ser tomado: “trascendentalmente reducido”. No será entonces el *ego* cartesiano. Pero sabiendo que parte del *cogito*, Husserl debe explicitar de qué manera se diferenciará y muestra cómo se debe abordarse el problema de la filosofía trascendental: “por eso introduce ya en esta obra el tema del yo trascendental como principio universal de la nueva ciencia, partiendo del presupuesto de Descartes, pero a la vez en polémica reacción contra su interpretación (URDANOZ, 1988, p. 395). En este sentido, la fenomenología no puede ser una simple meditación personal sobre el yo en soledad o separado del mundo, como descarnado. Husserl se pregunta:

Quando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la *ἐποχή* fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía? (HUSSERL, 1996, p. 149).

Aquí está expuesta la segunda idea, asumida por Husserl en cuanto posibilidad de crítica que podría costarle caro: el problema del *solipsismo*. Es verdad que la fenomenología husserliana fue acusada de ser solipsista. ¿Qué significa solipsismo? “Por solipsismo comprende-se normalmente uma posição, segundo a qual só existe uma única consciência, a saber, a própria consciência do solipsista; ou uma posição de acordo a qual é impossível saber se há faticamente outros sujeitos afora eu mesmo” (ZAHAVI, 2015, p. 157-158).

Conociendo toda la crítica anterior a Descartes, Husserl se desafía a sí mismo convencido que su propuesta es una superación del solipsismo. Según Iribarne el problema del solipsismo puede ser metafísico o gnoseológico. En el primer caso, se afirmaría un *ipse* individual cayendo en el idealismo realista. En el segundo caso, sería apenas un momento del método por el cual Husserl procura una base firme. Pero en ello: “La imposibilidad de separar del ego el mundo y la necesidad en primera instancia del supuesto de la intersubjetividad para que el mismo tenga sentido de tal, no deja dudas respecto del carácter circunstancial de la abstracción solipsística” (IRIBARNE, 1987, p. 33).

En la propuesta de Husserl el solipsismo es superado en la unidad que le adjudica a la conciencia en conjunto con el mundo donde la conciencia intencionalmente está volcada hacia él, nunca sola en sí misma. El problema que pueda presentar siempre será un tema de interpretación que no estará exento de ciertos riesgos. Como afirma Ales-Bello:

El riesgo solipsístico, que no obstante se presenta, se supera si se advierte que es necesario distinguir entre una actitud psicológica y una fenomenológica, es decir, filosófica, en el conjunto de la subjetividad, porque tal examen lleva a poner en evidencia, entre todas las vivencias, aquella denominada en particular *Einfühlung*, es decir, la inmediata noticia de que se pueda sentir al otro como *alter ego* (1995, p. 13-14).

Y es aquí también donde podemos dar un paso más en la fenomenología de Husserl en la superación del solipsismo: el problema gnoseológico es subsanado por una constatación antropológica o ética. Es a partir de la presencia del mundo formando un todo con la conciencia, donde aparecen los *alter egos*, mediante los cuales el sujeto pensante ya no es un solo “yo que piensa” (cogito) sino que se piensa a sí mismo junto a otros. Hay un conocimiento del otro presente en la conciencia que funge como constatación de no estar solo, sino que se piensa con otros.

Esto es confirmado por Castro cuando dice que “Essa experiência solipsista de si é assumida, nas *Ideias II*, como um momento no processo constitutivo da realidade anímica, ou seja, uma etapa a ser superada na direção de uma fenomenologia da intersubjetividade” (CASTRO, 2023, p.7). En esto hay que decir que es parte del camino del descubrimiento del mundo y de los otros, la experiencia solipsista, pero no como una meta en sí misma, sino como un estadio del proceso, un peldaño de la escalera que conduce al fenomenólogo hacia el encuentro con el fenómeno. Dice Giménez que

La superación de solipsismo se da a través de la teoría de la constitución trascendental del otro, la *Einfühlung*. Pero a su vez esta teoría de la constitución del otro se revela como fundante de la teoría trascendental del mundo objetivo. En efecto, la experiencia del prójimo está esencialmente ligada a la experiencia del mundo. La objetividad del mundo se define por el hecho de existir para cada uno de nosotros, por ser intersubjetivo, accesible a cada uno (GIMÉNEZ, 2017, p. 74).

De esto es justamente lo que trata la *epoché* husserliana, tema del próximo punto. Lo importante ahora es destacar que, aún en las críticas posibles ya asumidas por Husserl desde su propuesta, y que luego le harán llegar sus lectores, el solipsismo será un peligro si no es asumido como parte del proceso, dentro de un proyecto más amplio.

En este sentido, el tema de la intersubjetividad, no solamente exige pasar por el solipsismo, sino que se entiende específicamente a partir de la experiencia solipsista. En este camino Husserl “confirma que o projeto de uma fenomenologia transcendental, como uma ontologia universal concreta, deve percorrer duas etapas: a primeira é a de uma “egologia solipsisticamente delimitada” (*solipsistisch beschränkte Egologie*), para, somente depois, alcançar uma fenomenologia intersubjetiva” (CASTRO, 2023, p. 7). Luego de la superación del solipsismo, sin el cual no se podrá entender el escalón siguiente, vendrá la posibilidad de verificar la presencia de los otros que están frente a la conciencia. Esta posibilidad está marcada por la apertura de la razón al mundo y a los otros, pero siempre será una posibilidad. De lo que se puede tener seguridad es de la existencia del yo, del *ego* que piensa y se piensa a sí mismo, pues esto es una condición necesaria para afirmar la propia existencia. Pero no pasa lo mismo con los otros que se presentan siempre en calidad de fenómenos. Como dice Alves:

Assim, a autocerteza de um ego é apodictica (embora não adequada) porque não é possível, por razões de essência, que alguma vez se possa verificar uma discordância entre o acto pelo qual um ego a si próprio se visa e a intuição de si próprio enquanto existente...[...] Já a consciência dos objectos no mundo e de outros sujeitos no mundo está constantemente exposta à possibilidade de a intenção que os visa não ser confirmada, mas antes infirmada pelo plexo de intuições que vêm preencher essa intenção. Numa palavra, a experiência de um outro sujeito está, por essência, sempre aberta ao erro e à rectificação (2008, p. 338).

En fin, los desafíos planteados por el problema del solipsismo nos van llevando hacia el tema central de nuestro trabajo que es la intersubjetividad. Pero vale reafirmar la importancia planteada por esto yo pensante, por este ente que, mediante sus *cogitationes*, se diferencia del ego cartesiano, pues logra incluir en ellas la presencia del mundo, de los

objetos contenidos en él, y entrar en contacto con los sujetos. Hablamos de una experiencia de “un ente real que no es el mío propio, pero que no se agrega a lo mío propio como parte integrante, o sea que *trasciende* totalmente a mi propio ser, aunque sólo puede adquirir sentido y justificación desde él” (DÖRR, 2013, p. 81). Por ello, algunos autores dirán que esta conciencia del yo es previa a ella misma. Como dice Alves:

Certamente que o eu é dado à consciência transcendental como íntimo. Mas isso não significa que ele seja o sujeito da consciência o eu não é da consciência; há, antes, um eu para a consciência...[neste sentido]... deve ser caracterizado como impessoal, ou melhor, como pré-pessoal, ou seja, sem eu. O eu é, como as outras coisas do mundo, um objecto para a consciência (2008, p. 343).

Pero esto lo entenderemos mejor a partir del examen de la epojé fenomenológica que veremos a continuación.

El método fenomenológico: la *epoché* o reducción

La fenomenología de Husserl procura ser un saber riguroso que deje por fuera cualquier prejuicio que obstaculice el conocimiento del fenómeno como tal al modo de la duda cartesiana. Reconoce en Descartes un gran aporte a la fenomenología manifestado en la I Meditación de la siguiente manera:

El estudio de las *Meditaciones* ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la filosofía trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neocartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical (Husserl, 1996, p. 37).

Por tanto, el mismo Husserl aclara que, si bien reconoce la importancia de la duda, deberá ella misma ser sometida a su propuesta de *epoché* para lograr una coherencia tal que reafirme su radicalidad. Por ello “el valor ejemplar de la filosofía de Husserl reside en el intento de rehacer desde sus fundamentos el programa de la modernidad con un rigor sin parangón y sin concesiones” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 186).

Este procedimiento trascendental, Husserl lo introduce en algunas otras obras, en comparación con la duda cartesiana:

É a o método cartesiano que Husserl (1976) compara a *epoché* fenomenológica no § 32 das *Ideias I*. Por fim, existe a vantagem de se oferecer, progressivamente, a partir de um longo processo, com os múltiplos passos da redução transcendental (HUSSERL, 1976, §§ 56-62, p. 65-66), um acesso à região da consciência pura,

adentrando o frutífero campo da análise fenomenológica das estruturas noético-noemáticas da consciência. (CASTRO, 2023, p. 5).

Pero Husserl, al aplicar su método a la información proporcionada por la duda cartesiana, demuestra en ello una gran libertad de acción que lo libera de quedarse enredado en ideas previas. Como afirma Fontana: “Esta aplicação metodológica da epoché deve ser pensada como um ato de liberdade diante do pensar comum e das ciências positivas, a epoché é um ato de liberdade que faz iniciar o pensar filosófico e a fenomenologia” (FONTANA, 2023, p. 171). Para confirmar esto, deberemos ver el sentido de reducción trascendental, por un lado, y por otro, sus pasos o momentos.

Siguiendo el planteo de Pintor-Ramos acerca del sentido general de la reducción, podemos entender que los actos que realizamos en la vida cotidiana van formando una “imagen natural del mundo” que parten de las experiencias de carácter histórico-social. Desde las diversas situaciones relacionales que experimentamos como sujetos pensantes, vamos adquiriendo un sinfín de presupuestos sin un examen exiguo de su procedencia y muchas veces, ni siquiera, del contenido veritativo de esos presupuestos. Se trata de colocar entre paréntesis o dejar en suspenso, la afirmación acerca de la existencia del mundo. Ante esto, ¿Qué debe hacer el filósofo? “Prescinde de esa afirmación, se niega a seguir ese impulso y, por tanto, la afirmación a que conduce, pero no la niega tampoco, sino que se limita a no tomarla en consideración...hace epoché de ella” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 187). Aquí es donde se revela la libertad del filósofo y donde el valor trascendental de la filosofía husserliana invita al filósofo a una especie de conversión intelectual. Por lo tanto, el sentido de la reducción es trascendental pues “el campo estricto de la filosofía es, pues, el trascendental porque sólo lo dado puede manifestarse por sí mismo y eso es precisamente lo que desde su propia etimología significa *fenómeno*: aquello que se manifiesta por sí mismo” (PINTOR-RAMOS, 2002, p. 188).

El sentido planteado por Husserl se refiere a la actitud que llama natural, o también *dogmática* donde el hombre se dirige al mundo y lo considera, sin más, como existente, sin cuestionarlo. Esto hace necesario un cambio de actitud trascendental que “se trata, más bien, de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual el ego trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo” (HUSSERL, 1996, p. 154). Esta actitud procura una nueva conciencia,

uma consciência que se tematiza a si própria (e daí dizer-se consciência *reflexiva*), consciência visando já não o objecto da vivência intencional, mas a vivência intencional do objecto, ao passo que este era reduzido, no que diz respeito à sua existência no mundo, através de uma suspensão do juízo (BARATA, 2008, p. 296).

En este sentido, la conciencia del ego, dejando de lado los datos previos a la experiencia, se va conformando en una conciencia trascendental que constituye -o construye descriptivamente- el mundo, a partir de la experiencia trascendental.

Si bien algunos autores hablan que Husserl propone varios caminos para la reducción (lógico, psicológico, el cartesiano o el histórico) todo ello confluye en que sea más viable de hablar de reducciones. En cuanto a los pasos tampoco hay claridad en cuantos sean concretamente pues dependerán del ámbito del cual se partan (Pintor-Ramos). Siguiendo a Colomer hablaremos de tres momentos de la reducción (o tres reducciones) que son: la reducción *gnoseológica*, la reducción *eidética* y la reducción *trascendental*. La reducción *gnoseológica* se entiende en continuidad con el *cogito* cartesiano: se trata de colocar entre paréntesis toda afirmación que refiera a la existencia del mundo o de un objeto trascendente al mismo acto de conocimiento. En este caso se coloca en suspenso tanto el mundo y el mismo yo pensante. Aquí es donde se logra un reconocimiento del fenómeno en cuanto realidad que se revela por sí misma, que aparece a la conciencia. En este paso el “dominio de lo absolutamente dado, en esta presencia del fenómeno puro ha encontrado Husserl el punto de partida radical que buscaba. La fenomenología como ciencia de los fenómenos está en marcha” (COLOMER, 1990, p. 383).

La reducción *eidética* tiene que ver con las esencias (*eidós*) de los objetos de conocimiento. La nueva *epoché*, no sólo colocará en suspenso al *cogito*, sino que alcanzará también a todo aquello que no le es dado en la intuición de esa esencia. En este caso “se reduce el fenómeno a su estructura esencial, poniendo entre paréntesis todos los elementos individuales y contingentes, todo lo que no es dado en la pura esencia del fenómeno. Muy similar a la abstracción tradicional” (URDANOZ, 1988, p. 388), pero con el fin de alcanzar las esencias de carácter universal, que parten de lo sensible pero que van hacia lo suprasensible. Justamente “la fenomenología es la ciencia de estas esencias. Su órgano es la *razón* (*Vernunft*) que se propone meter en razón al *entendimiento* (*Verstand*). La razón no debe permitir que el entendimiento pase de contrabando la moneda falsa de sus discursos” (COLOMER, 1990, p. 384). Husserl insiste que hay que evitar lo menos posible la intervención

de entendimiento para que no interfiera en la intuición del fenómeno (*intuitio sine comprehensione*).

Luego de estos pasos, se llega al momento clave de la reducción *trascendental*, que logra separar el mundo real y sus limitaciones empíricas. En ella se trata específicamente de la correlación entre *noésis* y *noema*, o sea, entre el acto y su correlato. Es decir, entre “el fenómeno y lo que en él se muestra, la vivencia y lo vivido en la vivencia, en último término, la noesis y el noema” (COLOMER, 1990, p. 384). Lo que se procura en esta reducción es alcanzar el fundamento absoluto en la conciencia pura. Esta reducción “es el método de la «epoché fenomenológica» propiamente tal. Y todavía en este estadio los intérpretes distinguen varios grados de reducción del yo fenomenológico y de las vivencias intencionales, hasta llegar al Ego trascendental puro” (URDANOZ, 1988, p. 388). En este paso Husserl procura resolver el problema de la validación de un conocimiento objetivo, que parte de una subjetividad (conciencia pura) y que, al mismo tiempo, se refiere a un ser objetivo que es independiente. En este sentido “a redução é um método que liberta o eu de seus preconceitos e teorias naturais, para deixar aparecer o eu absoluto, esse campo da experiência transcendental capaz de relações intencionais significativas (significações ou sentido)” (FONTANA, 2023, p. 171).

La V Meditación cartesiana

Anunciado en el comienzo de este trabajo, el tema de la intersubjetividad es proyectado por Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*, desarrollándola detenidamente en la V Meditación. Los hallazgos y la terminología utilizada hasta ahora, para la comprensión de la fenomenología como filosofía trascendental, debe volcarse ahora específicamente hacia la comprensión de la interrelación entre sujetos, es decir, a la intersubjetividad. Si bien coincidimos con Aguirre en cuanto que afirma que en la V Meditación “el propósito central de esta meditación lo constituye la pregunta por la objetividad” (2016, p. 47), también es cierto que “ocupa um lugar argumentativo privilegiado em sua resposta ao solipsismo e na construção da ideia de uma intersubjetividade transcendental” (CASTRO, 2023, p. 2) para lo cual hay que atender a otras obras de Husserl. Pero remitiéndonos al texto de la V Meditación, según Iribarne:

lo que de esta manera se plantea es el problema de la verificación del Otro trascendental constituido y no el de la vigencia en mí del otro trascendental constituyente o bien de la posibilidad trascendental de la experiencia del Otro en el campo de mi ego trascendental lo que dicho de otro modo podría denominarse punto de partida de la inclusión de la intersubjetividad en el ámbito trascendental (IRIBARNE, 1987, p. 35).

De aquí que, procurando una valoración de la objetividad del conocimiento, desembocamos en la necesidad de reconocer la constitución del *otro* que está delante de la conciencia, como parte de ese mundo objetivo, y que hace necesaria la interrelación entre subjetividades, para alcanzar la objetividad.

En la V Meditación “se postula un modo específico de ser presente el otro, como *alter ego*. No es presencia inmediata y directa, como es la presencia del yo a mi conciencia, pues entonces el otro coincidiría con mi yo” (URDANOZ, 1988, p. 402), sino que es una presencia indirecta ante la conciencia y que posibilita la relación, tratándose de “la presencia en mí del Otro trascendental constituyente” (IRIBARNE, 1987, p. 36). O como dice Castro, Husserl “apresenta a ideia de uma comunidade monádica e de uma intersubjetividade Transcendental” (2023, p. 10) posibilitada por la interacción entre el yo y un alter ego. O como también propone Barata, se trata de un reconocimiento del otro, pero donde “é a mim mesmo que me reconheço no outro, porque ele é um alter-ego e o único ego de que tenho experiência é o meu. Eu sou a única fonte do conhecimento que posso adquirir acerca do que o outro” (BARATA, 2008, p. 296).

Desde lo dicho, baste para comprender que es característico de Husserl el no dejar cerrados los temas en sus obras, esto exige recurrir a varias de ellas para lograr abarcar el tema de la intersubjetividad. Pero las insinuaciones, descripciones y análisis que realiza en esta V meditación abren un mar de interpretaciones que son posibilidades a la mejor comprensión del tema. En este texto está planteada una transformación intersubjetiva del proyecto filosófico trascendental, al decir de Zahavi:

A intersubjetividade transcendental não é nenhuma estrutura objetivamente dada no mundo, que poderia ser descrita e analisada por uma perspectiva de terceira pessoa, mas uma ligação entre sujeitos, da qual o eu mesmo tomo parte. Dito de outro modo, a intersubjetividade transcendental só pode vir à tona por meio de uma explicação e de uma análise radicais das estruturas da experiência do eu (2015, p. 176).

Baste con ello para reconocer la importancia del texto husserliano en el tratamiento del tema del lugar de los otros en el conocimiento del mundo, a partir del *fenómeno*, de aquello que aparece ante nosotros.

La posibilidad de la intersubjetividad

Como hemos mencionado anteriormente, el peligro del solipsismo es superado por Husserl a partir de la constatación de los *alter ego* que se aparecen de forma fenomenológica ante la conciencia, a partir de donde surge la posibilidad de la interrelación dentro de un mundo objetivo. Pero esta aparición de un *alter ego*, que no es el yo del que tiene conciencia de esa aparición, puede ser reconocido como *alter ego*, a partir del propio yo al cual se le es presentado. En este sentido, la presencia del *alter ego* libera al yo pensante -conciencia subjetiva- de quedarse privado de tal experiencia. En este sentido:

El reconocimiento de los otros yos se funda, pues, en el de un único modo de experiencia; más aún, estos dos reconocimientos se identifican. Yo reconozco en mi mónada a las otras mónadas, porque identifico la naturaleza constituida por mí con la naturaleza constituida por los otros. Por lo cual, en esta experiencia objetiva común no puede haber más que una pluralidad de mónadas coexistentes en mutua comunicación. Ello implica la existencia de un solo mundo objetivo y una sola naturaleza (URDANOZ, 1988, p. 402).

Aquí se reafirma que, dentro de un ámbito de objetividad -mundo objetivo- existe potencialmente, la posibilidad del reconocimiento de otros egos, diferentes del propio, y, a su vez, imprescindibles para la experiencia de ese mundo objetivo y el reconocimiento de la similitud de naturalezas.

Como dirá Husserl:

A una con ello -y motivado por ello, se lleva a cabo la superposición universal de un estrato de sentido sobre mi «mundo» primordial, mediante la cual este se convierte en el fenómeno «de» un mundo «objetivo» determinado como uno y el mismo mundo para cualquiera, incluido yo mismo. Lo primero ajeno en sí (lo primero «no-yo») es, pues, el otro yo (HUSSERL, 1996, p. 169).

La experiencia del otro yo, de lo ajeno a mi mundo primordial, genera un fenómeno de objetividad dentro del cual ambos estamos incluidos, pero donde el mundo primordial del otro yo es distinto. Aquí radica la posibilidad de la intersubjetividad que implicará un contacto y un intercambio entre ambos yoes. La existencia de un *alter ego*, que como el yo posee su propio mundo primordial -y que puede llegar a experimentar el mismo fenómeno

que el yo- aun con esa experiencia, no afectaría suficientemente mi mundo primordial, no alcanzaría para sufrir una modificación. Como dice Giménez, la existencia del otro “no alcanza para transformar mi mundo primordial en mundo objetivo. Porque si cada uno de nosotros es a su vez una mónada con su mundo primordial, aisladas, el objeto sigue siendo inmanente, referido a cada mónada” (2017, p. 76). De aquí que deben surgir ciertos acuerdos entre los yoes para pueda surgir una nueva relación y a futuro, la posibilidad de una comunidad.

A partir de ello, varios autores refieren a que Husserl pasaría de una fenomenología *egológica*, esto es, un conocimiento del fenómeno en el ego de quien hace la experiencia; a una fenomenología trascendental *sociológica*. Desde una prelación llevada a cabo por él en Londres en 1922,

Husserl pode designar a socialidade intersubjetivamente transcendental como condição de possibilidade para a constituição de toda verdade e de todo ser verdadeiro (Hua 1/135, 182, 6/449, 9/295, 474) e ele fala até mesmo vez por outra de seu próprio projeto como o de uma filosofia transcendental sociológica (Hua 9/539), escrevendo que o desdobramento da fenomenologia necessariamente envolve o passo de uma fenomenologia egológica para uma transcendental-sociológica (ZAHAVI, 2015, p. 159).

Coincidentemente con él, Iribarne dirá que este pasaje a una filosofía trascendental es fundante en la “constitución intersubjetiva: se trata del ámbito del espíritu comunitario, del fenómeno social. El punto de partida es el "acto social", como diferentes posibilidades de vinculación de las mónadas a través del enlace de sus yo-sujetos” (IRIBARNE, 1987, p. 95).

Vemos en todo esto que la mónada, nunca es algo cerrado en sí mismo, separado del mundo, sino que, justamente ese mundo es la posibilidad de un reconocimiento y un encuentro con otras mónadas, otros *alter egos*, con los cuales podrá construir comunidades de acuerdo a afinidades diversas. Es importante destacar que esta posibilidad de contacto con otras mónadas u otros yoes, o sea, la posibilidad de formar comunidades comienza por un cuestionamiento de mí mismo: “como Husserl escreve na *Crise*, a intersubjetividade só pode ser tratada por intermédio de um “questionar-a-mim-mesmo” como problema transcendental” (ZAHAVI, 2015, p. 161). Esto indicaría que, como posibilidad, puede ser descartada por aquellos egos que no logren atravesar el camino de la reducción trascendental, colocando en suspenso sus propias concepciones del mundo y de los otros. La

relación constitutiva del yo, a partir de la intencionalidad de la conciencia que tiende hacia mundo, nos lleva al encuentro de los otros.

Pero el hecho de estar allí, presente ante mi conciencia, del otro, no es condición suficiente para reconocerlo dentro de mi esfera de subjetividad. Como dirá Husserl:

La experiencia es conciencia originaria, y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo «en persona», ante nosotros. Por otra parte, este estar «en persona» no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo (HUSSERL, 1996, p. 171).

De esta manera Husserl habla que el otro no está ahí para mí de forma directa, abarcable en un primer momento, por lo que será necesario un puente para que este reconocimiento sea posible. Y esta apertura es posible gracias a que las mónadas, para Husserl, tienen ventanas a partir de su corporalidad. Como afirma Giménez: “en Husserl la corporalidad no es primeramente finitud sino apertura (mediación) al mundo y a los otros. Somos mónadas con ventanas, interconectadas a través de nuestros cuerpos. La corporalidad aparece entonces como una condición a priori de la experiencia del mundo” (2017, p. 82).

Husserl lo describe de la siguiente manera:

Están también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así entrelazado peculiarmente con cuerpos vivos, como objetos «psicofísicos», están «en» el mundo. Por otro lado, a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros (HUSSERL, 1996, p. 151).

Cabe aquí la distinción que hace Husserl acerca de los dos usos que hace del término “cuerpo”: uno entendido como cuerpo propio animado o *Leib*, y el cuerpo del otro ajeno físico, o *Körper*. Así lo explica Castro:

Ou seja, o meu corpo é acessado por mim como uma “coisa física” sob a base originária do meu corpo próprio (*Leib*), constitutiva da unidade primeira do eu (HUSSERL, 1973c, p. 61). Inversamente, é através da apercepção que o outro é captado como *corpo próprio alheio*, na específica unidade somatológica com o seu *corpo físico (Körper)* (2023, p. 12).

De esta manera, si bien tenemos un acceso al otro a partir de su cuerpo físico, no accedemos a la dimensión interna de ese otro yo, a su vivencia singular. Podemos reconocer su alteridad solamente desde su cuerpo físico, pero, así mismo, esta es la puerta que

necesitamos para la construcción de una posible interrelación. De todos modos, el conocimiento del otro solamente será posible por analogía tomando como punto de referencia mi propio yo. Al decir de Barata: “o que reconheço no outro sou eu próprio, reconhecimento fundado na semelhança do seu comportamento corporal, o do outro, com o meu próprio comportamento corporal” (BARATA, 2008, p. 303).

La construcción de comunidades intermonádicas

Según Rabanaque, el cuerpo animado (*Leib*) “cumple allí una función de puente o sólo con respecto a la comunicación interpersonal sino también con respecto a la vinculación entre subjetividad y el mundo de las cosas” (RABANAQUE, 2015, p. 55). Es por ello que a partir del reconocimiento del *alter ego* por medio de su cuerpo animado, se genera el vínculo de la comunicación. En palabras de Husserl:

Lo primero constituido en la forma de la comunidad y el fundamento de todas las otras cosas en común intersubjetivas es el carácter común de la naturaleza, que se constituye a la vez que el del cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno en parificación con el yo psicofísico propio (HUSSERL, 1996, p. 185).

Eso común, propio de la naturaleza, es lo que posibilita la comunicación entre cada una de las subjetividades por medio de la intersubjetividad. “Así queda establecida la comunidad de las mónadas en su primer estrato: la naturaleza intersubjetiva” (GIMÉNEZ, 2017, p. 82).

La posibilidad de la construcción de una comunidad monadológica, hace posible que cada ego personal, a partir de su propia historia, se vincule con otras personas formando una comunidad intermonádica por la posibilidad del reconocimiento de sus cuerpos animados. La unión de esos cuerpos físicos posibilita un todo mayor y complejo que puede desarrollar los diversos aspectos de la vida social, dentro del mundo de los hombres. En este sentido,

en el seno del yo trascendental se constituyen trascendentalmente otros yos, y surge así un mundo objetivo común a todos. Los otros yos se manifiestan como colaboradores de un mundo del espíritu en la obra de la cultura, de la vida social, del arte y demás esferas de la vida del espíritu (URDANOZ, 1988, p. 403).

Con ello también es posible que las experiencias subjetivas puedan dar cuenta de los mundos propios de cada mónada, haciendo que sea posible un compartir de experiencias. Como afirma Zahavi:

A experimentabilidade intersubjetiva do objeto garante, portanto, a sua transcendência real e efetiva, de tal modo que minha experiência (constituição) de

objetos transcendentales é necessariamente mediada por minha experiência de ser dado para um outro sujeito, isto é, pela minha experiência de um sujeito alheio que experimenta o mundo (2015, p. 166).

Si en el compartir de las experiencias los objetos de conocimiento u objetos de preocupación se asemejan -posibilitados por el mundo objetivo común-, la experiencia puede ser compartida desde la experiencia de un yo, y, desde él, entregada a otro ajeno a sí mismo. En ese mismo momento ese ajeno puede dejar de serlo para integrar juntos una comunidad que compartirá fines similares. Allí puede darse una cierta armonía, a partir de la posibilidad del compartir de un fin, un “*telos* ideal operante que no se encuentra preestablecido, sino que se halla en curso, deviene, está siendo” (RABANAQUE, 2015, p. 55).

En esta *telos* como meta o finalidad a construir, de proyección futura, transparenta también la trascendentalidad de la intersubjetividad: las mónadas que logran unirse procurando un bien común a todos, donde podrá comprenderse mutuamente en el compartir de la experiencia que posibilita el reconocimiento mutuo. Dirá Husserl que:

el sentido de una comunidad de hombres y el del hombre, que ya como hombre singular lleva consigo el sentido de miembro de una comunidad (lo cual se traslada al caso de la socialidad animal), entraña un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de todos los otros (HUSSERL, 1996, p. 196).

De esta manera clara Husserl nos hace ver que la condición de posibilidad de ser del hombre como intersubjetivo, es una condición *sine qua non* no sería pensable pensar una posible transformación del mundo objetivo. De nuevo, la posibilidad de la interrelación está en la misma naturaleza de las mónadas, que podrán luego, arriesgarse a formar dichas comunidades.

A partir de esto, si bien la fenomenología pretendida por Husserl implica la descripción del fenómeno en cuanto fenómeno sucediendo, es imposible no atinar a que, ante varios ejemplos observados, se pueda armonizar un cierto patrón que revela un trasfondo con una cierta uniformidad, como fundamento de la naturaleza humana. En este sentido Iribarne afirma que Husserl, que buscaba mantenerse dentro de la fenomenología *estática* (aquella que procura los contenidos esenciales u objetos de una vez y para siempre) termina desarrollando una fenomenología *genética*, esto es, a partir de los datos obtenidos en el análisis estático, se propone una tarea de reconstrucción. En este paso “el ego ya no es una *x* vacía sino un sujeto personal con decisiones y convicciones, mientras que el objeto no

es tampoco un x vacía sino una cosa típica que exhibe un «comportamiento habitual» dentro de otras cosas familiares” (RABANAQUE, 2015, p. 54). A partir de las diversas opciones realizadas por los hombres, que son mónadas independientes, pero también interdependientes, será posible la construcción de una comunidad, de mónadas reunidas en torno a intereses similares.

Iribarne explica que, mediante la fenomenología genética de Husserl, se revela que, en la constitución de los otros *yo*es, se va constituyendo esa misma intersubjetividad donde “es propio de la constitución de la esencia de estos Otros puros, vale decir que no tienen todavía un sentido mundano, no permanecer aislados sino configurar una comunidad monádica orientada hacia un mismo mundo (IRIBARNE, 1987, p. 126). Por esto “la armonía de las mónadas se da en cuanto a los sistemas constitutivos trascendentales. La fundamentación de esa comunidad está basada en la intencionalidad constituyente del ego: desde que imagino una mónada ajena, ella está necesariamente en relación conmigo” (GIMÉNEZ, 2017, p. 82). Por esto será posible una armonización de las intencionalidades de las diversas mónadas, superando así el peligro del aislamiento del ego primario. De esta manera “alcanzamos todavía un estrato superior de constitución: aquel en que se logra nuestro recíproco desvelamiento como yo-hombre, concreto, con mis habitualidades en relación comunicativa con los otros sujetos sociales” (IRIBARNE, 1987, p. 127).

Por lo tanto, la intersubjetividad, intrínseca a la constitución de cada mónada en su subjetividad, posibilita la unificación de las intencionalidades de todos los egos que conforman una comunidad intermonádica. Por esto, dice Husserl que “se debe hablar de una intersubjetividad trascendental que constituye el mundo como «mundo para todos», en el que yo, por otra parte, me presento, pero ahora como «un» yo trascendental entre otros y en esto «todos nosotros» como funcionando trascendentalmente” (HUSSERL, 2008, p. 225). El funcionamiento de la comunidad intermonádica, se entiende como una construcción, como tarea a realizar en función de un *telos* propuesto por la libertad de decisiones de cada mónada, pero que reúne también las voluntades de todas. En esa armonización de intencionalidades cabe la posibilidad de la proyección de un mejor mundo, donde se deberá siempre comenzar analizando los diversos fenómenos que se revelan como nuevos. De esta manera “se puede exhibir la intersubjetividad trascendental y su comunitarización

trascendental, en la que se constituye, por parte del sistema de los polos-yo, el «mundo para todos» y para cada sujeto como mundo para todos” (HUSSERL, 2008, p. 226).

Conclusión

La V Meditación de Husserl, escrita en su obra *Meditaciones Cartesianas*, demuestra la preocupación del filósofo alemán por fundamentar una fenomenología de la intersubjetividad. Para llegar a esbozar algunas ideas acerca de la misma, nos fue necesario acercarnos mínimamente a algunos problemas y conceptos de la fenomenología como filosofía trascendental. Si bien, es una tarea casi imposible pretender abordar la lista de conceptos y categorías husserlianas, en este trabajo pretendimos examinar los que nos ayudaban a comprender su propuesta de la intersubjetividad y de la posibilidad de la construcción de comunidades intermonádicas. Heredero de la tradición trascendental de Kant, Husserl elige a Descartes y su método filosófico para el desarrollo de su filosofía, en la cual, en diferentes momentos y de diferente manera, se va alejando de ambos, reformulando tanto el concepto de *trascendental* de Kant, y se propone una superación del *cogito* cartesiano. Además, el esfuerzo de Kant por reunir en su filosofía a Descartes y a Hume intentando realizar una síntesis entre el racionalismo y el empirismo, es visto por Husserl como insuficiente, pero, a su vez, le sirve como punto de partida.

De esta manera emprende un camino por medio de la *epoché* trascendental que logra superar la soledad del *cogito* de Descartes y donde coloca al *ego*, no en un lugar aislado, no separado del mundo, sino formando una unidad con el mundo. Es más, en Husserl no existe una división del mundo. El ego pensante está unido al mundo de modo tal que su conciencia está intencionalmente inclinada hacia él. El yo-mundo se manifiestan como una unidad tal que descubro en ese mundo una objetividad que se me aparece como tal gracias a otros yoes (alter egos) con los cuales entro en contacto a partir de ese mundo objetivo. A su vez, ese mundo es objetivo para el yo al descubrir que lo es para los alter egos. La presencia de esos otros alter egos es percibida por el yo mediante analogía, en la cual reconozco su cuerpo físico a partir de mi cuerpo propio, donde constato una semejanza. A la percepción de otros egos como cuerpos físicos, Husserl llamará de mónadas la cuales, por tener ventanas, posibilitan la interconexión entre ellas, o sea, entre el ego y el alter ego.

Esta posibilidad de que exista en la mónada, como subjetividad, una apertura a recibir a otras mónadas como también ella misma darse, genera la posibilidad de una relación de

intersubjetividad entre ellas y en la cual se hace posible la construcción de comunidades intermonádicas armonizadas alrededor de un fin que se deberá proyectar y luego construir. La posibilidad de esa comunitariedad como característica propuesta por Husserl, nace de que la misma constitución de la mónada como una subjetividad naturalmente existente para vivir con otros y con esos otros construir proyectos comunitarios. Desde la posibilidad de la intersubjetividad, “através do outro, eles são constituídos com uma validade transcendental para o sujeito. Eu não experimento mais como dependentes de mim e de minha existência fática...enquanto objetos intersubjetivos, eles estão dotados de autonomia ontológica” (ZAHAVI, 2015, p. 169). Esta autonomía genera diversas posibilidades de organización comunitaria, desde el mutuo reconocimiento de las mónadas, y de la cual sostiene la sociología trascendental de la fenomenología husserliana.

Referências

Ales-Bello, Á. Teleo-logía y teología en Edmund Husserl. *Anuario Filosófico*, n. 28, p. 11-18. 1995.

ALVES, P. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. *Estudos e pesquisas em psicologia*, vol 8, n. 2, p. 334-357, 2008. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revispsi/article/view/10748>.

AGUIRRE, J. C. Husserl y el realismo: una lectura desde la “Quinta meditación cartesiana”. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 5 (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 43-54, 2016.

BARATA, A. O Outro e a Relação. O contributo das fenomenologias da intersubjetividade. *Phainomenon*, n. 16-17, p. 295-314, 2008.

CASTRO, F. O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl. *Veritas*, n. 1, vol. 68, p. 1-17, 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2023.1.44596>.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Barcelona: Heidegger, 1990.

DÖRR, O. Fenomenología de la intersubjetividad y su importancia para la comprensión de las enfermedades endógenas. *Psicopatología Fenomenológica Contemporânea*, vol. 2, n. 1, p. 75-90, 2013.

FONTANA, V. Epoché como abertura ao campo de experiência transcendental em Husserl. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, n. 3, vol. 4, p. 170-178, 2023.

GIMÉNEZ, El problema de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana de Husserl. *Tábano*, n. 13, p. 73-83, 2017.

HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

IRIBARNE, J. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Tomo 1. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987.

LUFT, S. Husserl y la filosofía trascendental. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n. 57, 2016, p. 15-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1032>.

MARÍAS, J. *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980.

PINTOR-RAMOS, A. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: BAC, 2002.

RABANAQUE, L. Dios en la fenomenología de Husserl. In: SCANNONE, J.C.; WALTON, R.; ESPERÓN, J. P. (Edits). *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*. Buenos Aires: Biblos, p. 45-60, 2015.

URDANOZ, T. *Historia de la filosofía. Tomo VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: BAC, 1988.

ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Río de Janeiro: Via Verita, 2015.

Recebido em: 20/08/2024.

Aprovado em: 12/08/2024.

Publicado em: 29/11/2024