

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno
Horizontal constitution and intersubjectivity: a husserlian approach to the foreign experience

Juan Diego Bogotá Johnson
Universidad Nacional de Colombia^φ
jdbogotaj@unal.edu.co



Recepción: 13.10.2018 **Aceptación:** 15.11.2018

Resumen: El propósito de este artículo es presentar una aproximación fenomenológica a la experiencia intersubjetiva en contraste a las teorías de la mente y a como estas conciben dicho tipo de experiencia. Se identificará un supuesto esencial de estas teorías según el cual todo tipo de intersubjetividad supone una inferencia y, por lo tanto, elementos normativos. Se argumentará que las investigaciones de Husserl a propósito del concepto de “sentido noemático”, en relación con su concepción del horizonte experiencial, revelan un tipo de experiencia constitutiva e intersubjetiva que es condición de posibilidad de la normatividad supuesta por los teóricos de la mente. Esto sugiere un camino a seguir para lograr encontrar soluciones a cuestiones escépticas tales como el solipsismo y la existencia del mundo exterior.

Palabras clave: Edmund Husserl, fenomenología, sentido noemático, teorías de la mente, X determinable.

Abstract: The purpose of this paper is to present a phenomenological approach to intersubjective experience contrasting it with the theories of mind and how they conceive such kind of experience. It will be identified an essential presupposition of these theories according to which all kind of intersubjectivity involve an inference, and therefore, normative elements. It will be argued that Husserl's investigations regarding the notion of “noematic sense”, related with his concept of experiential horizon, disclose a kind of constitutive and intersubjective experiences which serves as a possibility condition of the normativity which is took for granted by the theories of mind. This suggests a road to follow when trying to find solutions to skeptical problems such as solipsism and the existence of the external world.

^φ Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, con énfasis en la línea de investigación titulada “Fenomenología, Filosofía de la Mente y Filosofía del Lenguaje”. Asistente docente del Departamento de Filosofía de la misma institución.

Keywords: Edmund Husserl, Phenomenology, noematic sense, theories of mind, determinable X.

1.- Introducción

El problema de las otras mentes ha estado presente en las discusiones filosóficas desde aproximadamente el siglo XVII, cuando Thomas Reid criticó lo que denominaba “la teoría de las ideas”, argumentando que, si esta fuese cierta, no tendríamos conocimiento alguno de los demás. Desde entonces, se han formulado distintas soluciones, de las cuales vale mencionar el argumento por analogía formulado inicialmente por John Stuart Mill como respuesta directa al problema planteado por Reid. Con el paso del tiempo, las soluciones al problema de las otras mentes fueron tomando un tinte cada vez más trascendental, llegando a concluir, como lo hizo Strawson, que en realidad los filósofos han gastado sus fuerzas intentando encontrar una solución a un pseudo-problema que nació de la mala comprensión del uso del lenguaje común. A pesar de esto, sería ingenuo decir que el problema de las otras mentes ha sido superado. Durante las últimas décadas, se han llevado a cabo investigaciones en filosofía y psicología del desarrollo cuyo objeto de estudio es la denominada “teoría de la mente”. El propósito es lograr explicar la habilidad que tenemos los seres humanos de *comprender* a las personas que nos rodean.¹ Aquí “entender” suele comprenderse como tener la capacidad de predecir y explicar la conducta de los otros a partir de la atribución de estados mentales tales como creencias y deseos que tienen cierta relación causal con las acciones que uno ve de ellos: yo puedo predecir que otra persona votará por cierto candidato político porque le atribuyo la creencia de que dicho candidato es el mejor de todos; pasadas las votaciones, puedo explicar la acción de esa persona apelando a esa misma creencia.

¿Cómo se caracteriza esta habilidad? Se han desarrollado al menos dos teorías al respecto: la teoría de la teoría (*theory-theory*) y la teoría de la simulación (*simulation theory*). A pesar de que no todas las teorías de la teoría ni todas las teorías de la simulación son idénticas, las primeras suelen proponer que tenemos o desarrollamos una teoría con la cual inferimos las intenciones de los otros a partir de su conducta observable; en contraste, las segundas proponen que inferimos dichas intenciones usando nuestra propia mente como modelo de las de los otros. A pesar de las diferencias, ambos tipos de teoría de la mente comparten varios supuestos, de los cuales quiero enfatizar uno: tanto la teoría de la teoría, como la teoría de la simulación, construyen la experiencia intersubjetiva normativamente, esto es, como teniendo un contenido que responde a criterios de correctividad.²

1.- Cabe aclarar que no todas las investigaciones se centran en los seres humanos. Algunos estudios buscan demostrar la existencia de estas habilidades en animales. De hecho, se suele atribuir a Premack y Woodruff (1978) la apertura de la discusión general sobre las teorías de la mente con su artículo sobre la posibilidad de que los chimpancés posean una. También ver Povinelli (1998) y Gómez (1998).

2.- Un ejemplo que encuentro especialmente claro es el de las proposiciones aseverativas. Estas pueden ser normativamente evaluables en cuanto que pueden ser ver-

En contraste con el análisis propuesto por los teóricos de la mente, se puede encontrar una propuesta completamente diferente en las descripciones de la experiencia intersubjetiva que hacen los fenomenólogos. Para la fenomenología, al encontrarnos cara a cara con el otro, no entra en juego ningún tipo de proceso intelectual, sino que poseemos una habilidad cognitiva (un modo de intencionalidad, dirían los fenomenólogos) la cual nos permite, en primer lugar, comprender que el otro es de hecho un sujeto con experiencias (y no un objeto como cualquier otro en el mundo) y, en segundo lugar, adquirir cierto acceso emocional a la mente del otro, mente que consideran necesariamente corporizada. No obstante, fenomenológicamente se revela que la intersubjetividad es más abarcadora que la experiencia cara a cara con el otro, indicando que esta juega un rol crucial en la constitución del sentido de la experiencia misma.

En este artículo, mi propósito es partir de una exposición más detallada de las teorías de la mente, enfocándome en mostrar en qué sentido estas parten del supuesto de que la mente de los otros es una entidad oculta y que, por ello, requerimos llevar a cabo un ejercicio inferencial (sea de tipo teórico o práctico) con el cual logramos explicar y predecir su conducta en términos de estados mentales que funcionan como causas de esta. Argumentaré también que, justamente por el carácter inferencial de la experiencia intersubjetiva tal como es entendida por las teorías de la mente, estas presentan una concepción normativista de este tipo de experiencia. Posteriormente me dispondré a proponer una aproximación fenomenológica a la intersubjetividad basándome principalmente en las investigaciones de Edmund Husserl. Considero que, para lograr una buena comprensión del fenómeno intersubjetivo desde la fenomenología, hay que explorar dos conceptos clave: el del sentido (*Sinn*) de la experiencia y el de la empatía. Sin embargo, me enfocaré solo en el primero. Al explorar el sentido de la experiencia, pretendo mostrar que hay un tipo de experiencia intersubjetiva que cumple un rol trascendental al ser un elemento constituyente del sentido de la experiencia, esto sin necesariamente ser una experiencia directa del otro, esto es, un encuentro cara a cara. Al revelar este aspecto trascendental de la intersubjetividad, argumentaré que las teorías de la mente fallan en descubrir tan importante concepción de la intersubjetividad por enfocarse en una noción normativista de esta. Por último, y de manera muy breve, señalaré la relación que considero que hay entre este tipo de experiencia intersubjetiva con la experiencia empática para revelar la primera como fundamentación (y condición) trascendental de la segunda, lo cual considero que lleva a la conclusión de que la conciencia es esencialmente intersubjetiva.

2.- Las teorías de la mente

Como lo mencioné antes, hoy en día los defensores de la teoría de la mente se dividen entre aquellos que consideran que esta es una habilidad de teorización (teóricos de la teoría) y aquellos que consideran que es una habilidad de simulación (teóricos de la simulación). A continuación, haré una exposición daderas o falsas según su contenido.

de estas teorías para que posteriormente sea claro por qué considero que, a diferencia de una aproximación fenomenológica, estas fallan en descubrir la naturaleza constitutiva de la intersubjetividad.

La teoría de la teoría

Los teóricos de la teoría argumentan que nuestra habilidad para entender a los otros se basa en una teoría de psicología popular (*folk psychology*) que nos permite comprender cómo funciona la mente. Esta comprensión descansa sobre el uso de conceptos mentalistas tales como “creencia” o “deseo”. Llevando a cabo actividades de teorización, les atribuimos a los otros estados mentales y es de esta manera como logramos explicar y predecir su conducta. Es claro que dichos conceptos mentalistas juegan un rol clave tanto en el entendimiento que tenemos de los otros como en la teoría misma. Si no se tuviese el concepto de “creencia”, no habría cómo explicar que fue por la creencia de que *P* que tal persona realizó o realizará la acción *A*; la inferencia proveniente de la teoría sería inentendible. En efecto, la naturaleza de la teoría es principalmente proposicional: Carruthers habla de principios de la forma “Si alguien quiere que *Q* sea el caso, y cree que si *P* entonces *Q*, y además cree que *P* está en su poder, formará una intención de lograr que *P* sea el caso” que hacen parte de la teoría (cf. Carruthers, 1998: 24); Baron-Cohen y Swettenham hablan de “representaciones-M” las cuales son usadas por la teoría para llegar al entendimiento de los otros. Estas representaciones-M tienen la forma “Agente-actitud-‘proposición’” (cf. Baron-Cohen y Swettenham, 1998: 162). Un ejemplo de una representación-M sería “John-cree-‘El pasto es verde’”.

Ahora, ¿de dónde proviene la teoría de psicología popular? Es aquí donde se encuentran diferentes versiones de la teoría de la teoría. Algunos investigadores afirman que al menos parte de la teoría es innata. Según Carruthers, con este tipo de afirmación se puede dar cuenta del hecho de que los niños no suelen recibir ningún tipo de enseñanza de conceptos de psicología popular, esto a pesar de que posteriormente usarán este tipo de conceptos para explicar la conducta de los otros. Carruthers también argumenta que, si la teoría es innata, se evita la posibilidad de que esta sea un constructo cultural que podría resultar variable a través de diferentes épocas y lugares (cf. Carruthers, 1998: 22-23); en efecto, se supone que los conceptos mentales deberían ser entendidos de manera similar por un colombiano nacido durante la primera década de los 2000s y por un alemán nacido durante los 90s. Los argumentos de Carruthers pueden relacionarse con facilidad con la propuesta de Baron-Cohen y Swettenham. Ellos afirman que la teoría corresponde a un mecanismo o módulo mental (*Theory of Mind Mechanism*) innato –aunque proveniente del proceso evolutivo del ser humano– el cual se activa aproximadamente a los 18 meses de edad (cf. Baron-Cohen y Swettenham, 1998: 158, 161-162). Es por esta razón que Zahavi llama “modularistas” a los teóricos de la teoría que sostienen versiones innatistas de esta (cf. Zahavi, 2005: 180).

En contraste con los modularistas, están aquellos teóricos de la teoría que afirman que esta se forma y se desarrolla durante los primeros años de edad. Un claro ejemplo de esta propuesta es la de Gopnik y Meltzoff (1997). Ellos, en su libro *Words, Thoughts, and Theories*, inician realizando una labor propia de filosofía de la ciencia: esclarecer cómo funciona una ciencia a partir de la postulación de teorías. Hacen esto para introducir la siguiente tesis: “las estructuras conceptuales de los niños, como la de los científicos, son teorías” (Gopnik y Meltzoff, 1997: 12).^{3 4} La idea que defienden es que la teoría no es innata, y ni siquiera es una única teoría. Para Gopnik y Meltzoff, durante su proceso de desarrollo y en virtud de sus estructuras cognitivas, los niños desarrollan teorías muy similares (y quizá hasta estructural, funcional y dinámicamente idénticas) a las de los científicos. Con estas teorías, los niños pretenden entender el mundo que los rodea, particularmente a los otros. Así como sucede en la ciencia, es normal que los niños encuentren evidencia que invalida la teoría que han desarrollado y por ello se ven obligados a formular una nueva teoría. De hecho, Gopnik y Meltzoff afirman que el proceso científico es posible justamente porque los científicos hacen uso de los procesos cognitivos de teorización que ellos perciben en los niños (cf. Gopnik y Meltzoff, 1997: 32).

Ambas versiones de la teoría de la teoría comparten el supuesto de que la mente del otro está oculta y que es algo que solo podemos alcanzar mediante inferencias. Si tuviésemos acceso directo a la mente del otro, postular una teoría como la presentada sería inútil, pues no habría necesidad de inferir nada; las causas mentales de la conducta del otro estarían presentes para nosotros. Es sobre la base de esto que se debe resaltar el carácter normativo de todo tipo de inferencia: la inferencia misma puede ser válida o inválida, mientras que lo inferido puede ser verdadero o falso. Es por esta razón que considero que la teoría de la teoría, al funcionar inferencialmente, presenta una concepción normativa de la experiencia intersubjetiva en cuanto que esta involucra necesariamente inferencias.

La teoría de la simulación

La segunda aproximación a la teoría de la mente, la teoría de la simulación, rechaza la propuesta recién expuesta y en cambio propone una habilidad distinta que “explora los recursos motivacionales y emocionales propios y la propia capacidad de razonamiento práctica” (Gordon, 1998: 11). Este uso de los recursos mencionados funciona de la siguiente manera: al ver a otra persona en una situación, la entendemos usando nuestros propios recursos

3.- Siempre que cite textualmente textos que figuren en inglés en la bibliografía, la traducción será mía.

4.- Si bien para Gopnik y Meltzoff la teoría se puede aplicar al caso específico que estoy tratando en la presente investigación –el problema de cómo logramos entender a los otros– (cf. Gopnik y Meltzoff, 1997: 31), en el pasaje citado es claro que ellos tienen en mente un proyecto teórico más abarcador: las estructuras conceptuales en general. No obstante, dejaré de lado esa generalidad para enfocarme en el problema específico que me interesa.

mentales como representaciones de los contenidos mentales de ella. Usando una metáfora que se introduce comúnmente para explicar la habilidad de simulación que proponen los teóricos que apoyan esta teoría, entendemos a los otros poniéndonos en su situación (cf. Gordon, 2009; Davies, 1994; Zahavi, 2005).

Así como con la teoría de la teoría, se pueden distinguir dos versiones de la teoría de la simulación (cf. Gordon, 1998; Gallagher, 2007):⁵ por un lado está la versión defendida principalmente por Goldman, según la cual el proceso de simulación requiere un tipo de reconocimiento de los estados mentales involucrados; por otro lado, está la versión defendida principalmente por Gordon –la cual él mismo denomina “simulación radical”–, según la cual la simulación se da por un uso y no por un reconocimiento de los estados mentales involucrados.

La versión de la teoría de la simulación de Goldman se acerca un poco a la teoría de la teoría pues lo que entra en juego es una inferencia. Según aquella, el proceso de simulación consiste en reconocer los estados mentales propios. Solo en base a este reconocimiento y haciendo una analogía entre el otro y uno mismo, suponiendo que él o ella también posee estados mentales similares, es que uno puede llevar a cabo procesos inferenciales: al reconocer como causa de mi acción de fruncir el ceño un estado mental como la molestia o la furia, obtengo la posibilidad de inferir ese mismo estado mental en el otro cuando veo que él o ella frunce su propio ceño.

La principal objeción por parte Gordon tanto a la teoría de la teoría como a la teoría de la simulación de Goldman se centra en el carácter conceptualista de estas. Dado que funcionan a partir de inferencias que deben tener un carácter proposicional, para lograr estos procesos lógicos es necesario comprender los conceptos involucrados en las proposiciones en cuestión. Estos conceptos son ciertamente mentalistas. Se necesita comprensión de lo que es una creencia, un deseo, una motivación y otros estados mentales para garantizar que la inferencia se dé adecuadamente. Gordon encuentra esto problemático y por ello afirma que dicho reconocimiento conceptual o categorial no es necesario para entender a los otros. El proceso de simulación descansa sobre un *uso* no-conceptual de los recursos mentales. Gordon afirma que, si bien no siempre podemos *reconocer* la emoción detrás de la expresión del otro, esta, “resonando en nosotros [*in our gut*] y en nuestra propia cara [...], puede inclinar la balanza en nuestra toma de decisiones vicaria” (Gordon, 2009; cf. Gordon, 1998). En este caso, la simulación también es un tipo de inferencia, pero radicalmente diferente al tipo de proceso que propone Gold-

5.- Gallagher menciona una tercera versión de la teoría de la simulación: el proceso de simulación se da a nivel sub-personal con la activación de las neuronas espejo. Sin embargo, no tendré en cuenta esta versión porque, con Gallagher, considero que lo que los seguidores de esta versión de la teoría denominan “simulación” no es una simulación en absoluto. Es un error conceptual denominar la activación de las neuronas espejo como un proceso de simulación. Para una exposición de esta “versión” de la teoría y el error conceptual, ver Gallagher (2007: 66-74).

man; en este caso el razonamiento involucrado en la simulación tiene un carácter puramente práctico.

A pesar de las claras diferencias entre ellas mismas y las que tienen con teoría de la teoría, ambas versiones de la simulación comparten el supuesto que ya he señalado anteriormente a propósito de la teoría de la teoría: la mente del otro está oculta y es algo que solo podemos alcanzar por medio de inferencias. Para que el proceso de simulación funcione, hay que partir del supuesto de que los otros, así como yo, son sujetos con una mente que además es similar a la mía. Si no supusiera eso en principio, no habría razón para pensar que mis propios estados mentales puedan ayudarme a explicar la conducta del otro. Ahora bien, esto solo tiene sentido sobre la idea de que la mente del otro está oculta. Si no lo estuviera, no habría suposición alguna; sería un hecho accesible por medio de la percepción o de algún otro tipo de habilidad cognitiva. De manera análoga a la teoría de la teoría, el acceso que se espera obtener con la simulación involucra un proceso inferencial: yo infiero –sea teórica o prácticamente– los contenidos de la mente del otro a partir de los míos y de mi propia experiencia. Como ya lo señalé, los procesos inferenciales son necesariamente normativos. Así, vale afirmar que la teoría de la simulación también presenta una concepción normativa de la experiencia intersubjetiva.

3.- Una aproximación fenomenológico-trascendental a la intersubjetividad

Desde las investigaciones de Husserl, la intersubjetividad ha sido un tema central tratado por los fenomenólogos. Descripciones de la experiencia intersubjetiva figuran con prominencia en los trabajos de fenomenólogos tan influyentes como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Estas descripciones son radicalmente distintas a como las teorías de la mente presentan la intersubjetividad: para los fenomenólogos, en nuestro encuentro con los otros no suele jugar rol alguno ningún tipo de inferencia o de teorización. Este tipo de experiencia es más bien puramente práctica y, además, posee un carácter especial por su relación constitutiva con la experiencia misma del mundo. A continuación, presentaré una aproximación fenomenológica a la experiencia intersubjetiva: exploraré el concepto de “sentido de la experiencia” que describe Husserl y mostraré que solo se puede lograr una correcta comprensión de este apelando a una concepción trascendental de la intersubjetividad. Con esto espero hacer claro el hecho de que afirmar que la experiencia intersubjetiva es esencialmente normativa lleva a las teorías de la mente a ignorar el carácter trascendental de la intersubjetividad.

El sentido de la experiencia y la constitución intersubjetiva de lo objetivo

Conciencia es conciencia de algo y ese “algo” es *algo* para la conciencia. El error de Descartes radica en no haber descubierto eso: el *cogito* cartesiano solo se expresa en la fórmula “yo pienso”; pero es necesario darse cuenta que cuando yo pienso, pienso *en algo*. Ignorar esto es ignorar lo esencial

de la conciencia: su carácter intencional, su referir a algo, su estar dirigida a algo. En palabras de Husserl: “La intencionalidad es lo que caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza [*rechtfertigt*] para designar a la vez a la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia” (Hua III/1: 187 [198]).⁶ Sin embargo, la relación es –por así decirlo– bidireccional. El mundo solo se presenta ante la conciencia. Es impensable un mundo independiente de una conciencia (que se dirige intencionalmente a él); por más que se intente hacer una abstracción así, será una abstracción que supone una conciencia detrás de ella. Cuando pienso o imagino un mundo completamente independiente de mí, igualmente estoy yo ahí, en cuanto conciencia, imaginándolo o pensándolo. La expresión “pérdida de conciencia” es muy ilustrativa al respecto: cuando se pierde la conciencia, no queda *nada*; es solo al volver a estar consciente que el mundo emerge frente mí. Al despertar, abro mis ojos y veo ante mí el mundo en el cual me desenvuelvo en mi día a día, un mundo que de alguna manera entiendo, que de alguna manera no me deja perplejo; en pocas palabras, un mundo *con sentido*. Aquí cabe preguntarse a qué es lo que se le debe predicar este tener sentido. ¿Es el mundo en sí mismo aquello que tiene sentido? ¿Un objeto en sí mismo puede tener sentido, como siendo este sentido algo que me trasciende (que está ahí afuera)? Podría parecer así en la actitud natural, pero la fenomenología no trabaja en la actitud natural. La fenomenología misma es una actitud distinta a aquella en la cual estamos en nuestra cotidianidad. La fenomenología parte de un cambio de actitud, cambio marcado por la reducción fenomenológica. Con esta, se pone entre paréntesis la tesis de la actitud natural según la cual el mundo está ahí delante, separado de la conciencia de la que es objeto. Es tras esta *ἐποχή* que se presenta el mundo como dado para la conciencia, esto es, el mundo como percibido, como recordado, como juzgado, como pensado, como valorado, etc. (cf. Hua IX: 281-282 [65-66]). Es entonces en la experiencia que el mundo aparece como un mundo con sentido; es solo en la experiencia en donde es significativo hablar de “sentido”, pues esta expresión solo es inteligible si hay alguien (una conciencia) que le dé sentido. Mas no es suficiente limitarse a afirmar que es en la experiencia que el mundo es un mundo con sentido. Hay que adentrarse más en la experiencia misma e indagar sobre la naturaleza del sentido mismo, solo así puede descubrirse la naturaleza de la intencionalidad y, por lo tanto, de la conciencia.⁷

En *Ideen I*, el concepto de sentido emerge en las aclaraciones que hace Husserl con respecto a la intencionalidad. En todo acto intencional es necesario 6.- Al citar a Husserl, referiré a la paginación de la *Husserliana* seguida por la página de la traducción en español –si la hay– entre corchetes cuadrados. Generalmente citaré textualmente las traducciones disponibles. Sin embargo, en caso de modificar la traducción o yo mismo hacer la traducción, lo aclararé. 7.- Por desgracia, una investigación completamente exhaustiva en torno al sentido de la experiencia va mucho más allá de las pretensiones de esta investigación. En lo subsecuente, procuraré limitarme a aquello que considere relevante para la conclusión a la que quiero llegar: parte del sentido de la experiencia del mundo está constituido intersubjetivamente.

partir de la siguiente distinción: por un lado, están sus componentes ingredientes (*reelle*), y por el otro, los correlatos intencionales de dichos componentes. De igual manera, entre los componentes ingredientes del acto intencional se deben distinguir la materia ($\ddot{\text{U}}\lambda\eta$) y la forma ($\mu\omicron\rho\phi\eta$). La primera corresponde al contenido sensible no-intencional de toda vivencia: los datos de color, los datos de sabor, los datos de sonido, etc. Este contenido no es intencional en cuanto que es aquello que se exhibe en la vivencia del color, del sabor, del dolor, del placer, etc. La forma, en cambio, corresponde al componente que justamente da el carácter intencional a la vivencia. Husserl describe este componente como “una capa (...) ‘animadora’, *dadora de sentido*, una capa mediante la cual se realiza [*zustande kommt*] de lo *sensible*, que *en sí nada de intencionalidad tiene*, justamente la vivencia intencional concreta” (Hua III/1: 192 [203], traducción modificada). Es justamente el componente noético o noesis (como Husserl llamará también a la forma) lo que aporta lo específico de la intencionalidad a cada acto de conciencia (cf. Hua III/1: 194 [205]), a saber, el *sentido*. Según esto, una vivencia es consciente (o intencional) en la medida en que tenga sentido (cf. Hua III/1: 206 [217]).

Ahora, para lograr comprensión del concepto de sentido, el cual se muestra cada vez más importante en el estudio de la conciencia, es necesario dirigir nuestra mirada hacia los correlatos intencionales de los componentes ingredientes de todo acto de conciencia. Cuando percibo un objeto cualquiera, dicho objeto se me presenta como trascendente. El libro que observo no está en mi mente, no está en mi percepción de él, no hace parte de mi conciencia. Quizá es justamente esta característica de toda experiencia perceptual la fuente de la tesis de la actitud natural: el mundo está ahí delante de mí y en él hay una infinidad de objetos; aún si yo desapareciera o los dejara de percibir, estos seguirían ahí. En mi cotidianidad, es obvio para mí que el libro está ahí sobre el escritorio, puedo verlo y confirmarlo sin mayor problema. Lo que está detrás de mi creencia es justamente la idea según la cual el libro existe independientemente de mí: no tengo que dejar de observarlo o de pensar en él para que deje de existir. El libro está ahí en el mundo que me trasciende. Pero en la fenomenología no trabaja bajo la actitud natural, sino que se lleva a cabo una $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ que permite notar que el libro solo se presenta como un libro mentado en un modo de conciencia específico. Cuando percibo el libro, el libro es un libro *percibido en cuanto tal*. Sin embargo, este libro reducido fenomenológicamente sigue siendo *de alguna manera* trascendente: trasciende al modo de conciencia, al acto de percibir. Difícilmente se puede decir que un objeto percibido en cuanto tal, así este ya haya sido reducido, es una parte del acto de percibir. Después de la reducción fenomenológica, el objeto mentado en cuanto tal se descubre como el objeto intencional del acto de conciencia, no como uno de sus elementos inmanentes.⁸ Es en este sentido que el objeto intencional –al cual Husserl denomina “noema”– corresponde al correlato de la noesis.

8.- Es en relación con esto que Merleau-Ponty, al hablar de la reducción fenomenológica, dice que la mayor enseñanza de esta es “la imposibilidad de una reducción completa” (Merleau-Ponty, 1994: 14).

Volvamos a la percepción que tengo del libro, esta vez en actitud fenomenológica. Percibo el libro que está sobre mi mesa. La experiencia perceptual no es ella misma un sinsentido. No me confundo ni estoy perplejo al ver el libro. Ahora, supongamos que en la *misma* experiencia ya no figura el libro –su objeto intencional–. Sería en una situación así donde la experiencia dejaría de tener sentido alguno: sería una experiencia perceptual de un libro donde no figura libro alguno. Eso es simplemente absurdo. Es así como se descubre que el sentido de la experiencia es un sentido noemático: dado que este corresponde al objeto mentado en cuanto tal, el noema se revela como sentido de la experiencia. La noesis, en cambio, aporta lo específico de la intencionalidad –esto es, da sentido– en la medida en que esta corresponde al modo de conciencia (*Bewußtseinsweise*) que entra en juego en tal o cual experiencia (cf. Hua III/1: 222 [233]). En efecto, el concepto de un objeto en sí (un objeto cuya existencia es completamente independiente) no tiene en sí mismo sentido. El objeto trascendente en sí mismo no es algo a lo que se le puede predicar tener sentido o no. Es en la medida en que el objeto es objeto intencional de un modo de conciencia que se puede empezar a hablar de sentido. Así, al percibir un libro, se está llevando a cabo un acto de percepción (noesis) de un libro percibido en cuanto tal (noema), y aquí se puede hablar del sentido de esa experiencia perceptual.⁹

Sin embargo, al identificar el sentido como sentido noemático no se aclara mucho acerca de su naturaleza. Es necesario seguir con Husserl más allá de la mera distinción noesis-noema y preguntarse por la referencia al objeto. Después de todo, toda vivencia intencional refiere a un “objeto” –las comillas indican que el objeto no es un objeto en sí mismo sino un objeto mentado– y es en esta relación referencial donde surge el sentido.¹⁰

Dice Husserl, aclarando la naturaleza del sentido noemático:

Pongámonos entonces en la situación [*Versetzen wir uns also*] de un cogito vivo. Tiene este, de acuerdo con su esencia y en un señalado sentido, “dirección” a una objetividad. Con otras palabras, pertenece

9.- Cabe aclarar que no todo el noema corresponde al sentido, sino solo su núcleo; de igual manera, no todos los elementos noéticos tienen la función de dar sentido (cf. Hua III/1: 206 [217]). No obstante, solo estos elementos de la correlación noema-noesis son relevantes para mi investigación y, por lo tanto, son los únicos en los que me enfocaré.

10.- En este punto puede surgir también la pregunta sobre la relación entre el objeto mentado en cuanto tal y el objeto que es mentado, esto es, entre el noema y el objeto real: ¿Es el noema una entidad distinta al objeto real, como siendo una representación suya, o son lo mismo? Considero con Zahavi y otros, que el noema corresponde al mismo objeto de la experiencia que se da en la actitud natural (el objeto real). La diferencia radica justamente en la actitud: el noema se descubre solamente desde una actitud fenomenológica. En esta, el “objeto” se revela en su relación con la conciencia lo cual permite un estudio de este que evite la ingenuidad característica de la actitud natural. Para más al respecto y una breve exposición de la interpretación fregeana del noema (junto con sus problemas), ver Zahavi (2003: 57-61).

a su noema una “objetividad” –entre comillas– con cierto contenido noemático [*noematischen Bestand*], el cual se despliega en una descripción de determinado alcance, a saber, en una descripción que en cuanto *descripción de la “objetividad mentada tal como está mentada” evita todas las expresiones “subjetivas”*. (Hua III/1: 300 [311], traducción modificada).

Toda conciencia tiene su *qué* [*sein Was*] y cada mienta [*jedes vermeint*] “su” objeto; es evidente que, dicho en principio [*prinzipiell gesprochen*], frente a cada conciencia tenemos que poder llevar a cabo semejante descripción noemática del mismo, “tal y como es mentado”; mediante la explicación y la formulación conceptual [*begriffliche Fassung*] obtenemos un conjunto cerrado de “predicados” formales o materiales, materialmente determinados o también “indeterminados” (mentados como “vacíos”), y estos predicados determinan en su *significación modificada* el “contenido” del núcleo objetivo del noema en cuestión. (Hua III/1: 301 [311-312], traducción modificada)

En estos pasajes se aclara que el sentido noemático puede ser desplegado en una *descripción* de la “objetividad mentada tal como está mentada” la cual evita toda expresión subjetiva. El contenido del sentido noemático no es propiamente una descripción, sino más bien algo que se presta para una descripción. Esta descripción hace uso de tres tipos de predicados: los ontológico-formales, los ontológico-materiales y los materialmente determinados (o indeterminados). A los primeros, corresponden conceptos como “objeto”, “cualidad” o “relación”; a los segundos, conceptos como “cosa”, “figura” o “causa”; a los últimos, conceptos como “áspero”, “duro” o “de color” (cf. Hua III/1: 300 [311]). En relación con la última clase de predicados, algunos de estos pueden ser indeterminados: el color *indeterminado* de la cara posterior del objeto.

Esta descripción corresponde no a una descripción del objeto real, sino del objeto tal y como se nos aparece, el objeto mentado en cuanto tal. Es por esta razón que los predicados usados no son lingüísticos –en el sentido de los predicados que se usan al describir un paisaje o una obra de arte estando en la actitud natural–. Naturalmente, tampoco corresponden a las propiedades denotadas por ellos, pues estas propiedades corresponderían o bien al objeto real o bien a los elementos hiléticos de la experiencia. Es por estas razones que, siguiendo a Botero, me referiré a estos predicados de descripción noemática como “*Sinne-predicados*” (Botero, 1985: 16).

Ahora bien, desde un punto de vista lógico, todo predicado es predicado de algo, todo F es un $F(x)$. A nivel noemático sucede de igual manera. Los *Sinne-predicados* solo pueden ser concebibles si se predicán de algo. Es así como “[s]e distingue como elemento noemático central: el ‘*Gegenstand*’, el ‘objeto’ [*Objekt*], lo ‘*idéntico*’, el ‘sujeto determinable de sus posibles predicados’ –*la X pura en abstracción de todos los predicados*–” (Hua III/1: 302 [313],

traducción modificada).¹¹ Husserl caracteriza la X determinable como “lo idéntico” para resaltar su función: proveer la identidad del objeto intencional en la experiencia. La conciencia es siempre un fluir de vivencias. Tomando un lenguaje heracliteo, no se pueden tener dos experiencias idénticas, así estas sean de *uno y el mismo objeto*. Cuando percibo un libro, este está determinado por diferentes *Sinne*-predicados que van cambiando a través del tiempo: desde esta perspectiva, su color rojo tiene tal o cual matiz; desde esta otra, ese matiz ha cambiado; me quedo quieto, y aun así siempre es posible que el esquema sensorial del objeto –la figura corporal (“espacial”) rellena de ciertas cualidades sensibles correspondiente al objeto que aparece en la perspectiva en que se aparece– cambie, pues este depende de las circunstancias que lo rodean, las cuales no se reducen a mí (cf. Hua IV: 41-43 [71-73]). Sin embargo, todos estos *Sinne*-predicados cambiantes son predicados de uno y el mismo objeto, este libro. No obstante, tanto “objeto” como “libro” son ellos mismos *Sinne*-predicados. Es en este sentido que todo esto se predica de una y la misma X determinable. Dado que esta X pertenece al núcleo del noema, al sentido noemático, es que múltiples (y por lo tanto, diferentes) modos de conciencia están coordinados de tal manera que refieren a un mismo objeto. Es así que, si bien el núcleo del noema siempre es variable gracias a los *Sinne*-predicados, el sujeto puro de estos siempre es idéntico si esta variedad de núcleos corresponde a vivencias del mismo objeto intencional.

Así, por fin, se revela la naturaleza del sentido noemático:

El “*sentido*”, del que hemos hablado repetidamente, es este *noemático* “objeto en el cómo” con cuanto la *descripción antes caracterizada* es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar en conceptos. [...] En ningún noema puede faltar, no puede faltar su necesario centro, el punto de unidad, la pura X determinable. No hay “sentido” sin el “algo”, ni sin “*contenido determinante*”. (Hua III/1: 303 [314])

En la experiencia, y según el modo de conciencia que esté en juego, los objetos se dan de cierta manera. Estos están determinados por los *Sinne*-predicados que se hagan evidentes en la experiencia misma. Además, estos predicados son necesariamente variables, pero aun así predicables de una misma X en el tiempo la cual garantiza el sentido de identidad necesario para asegurar un fluir de conciencia coherente. Si en mi experiencia perceptual de un libro no figurara el libro, la experiencia sería absurda. Eso ya lo sabemos. Pero también hay que afirmar que si en la misma experiencia perceptual del libro, el libro figurara de cierta manera en un momento y de otra manera en el siguiente instante, pero perdiendo su sentido de identidad en el tiempo, esto es, como siendo la experiencia de un libro en un momento y de otro libro en el siguiente instante, la experiencia misma perdería su coherencia temporal

11.- Gaos suele traducir el término „*Gegestand*“ usando la palabra “objeto”. No obstante, en este pasaje en particular, Husserl usa tanto „*Gegestand*“ como „*Objekt*“ para referirse a la X determinable y, por ello, en la traducción de Gaos no figura en absoluto el primer término alemán. Es por esta razón que decidí dejar la palabra en su idioma original.

y, por lo tanto, su sentido.

Retomando la distinción entre noesis y noema, hay que recordar una vez más que es el elemento noético de la conciencia el que tiene la función de dar sentido. Es en virtud de la noesis (o parte de ella) que emerge el sentido noemático tal y como él es. Es por esto que a cada modo de conciencia debe corresponder, por así decirlo, un tipo de sentido distinto: yo puedo recordar, valorar, percibir o imaginar un libro; este objeto intencional, no obstante, es de alguna manera diferente en cada uno de estos modos de conciencia. ¿Qué es lo que cambia? Si el libro que es objeto de todos estos diferentes actos intencionales es, por así decirlo, “el mismo”, es claro que la X determinable ha de ser la misma. La X idéntica en cada momento de un mismo modo de conciencia puede también serlo en diferentes modos o actos de conciencia (cf. Hua III/1: 302 [313]). Esto, en últimas, indica que la diferencia entre el sentido de un acto perceptual y un acto imaginativo del “mismo” libro se da en la determinación de la X, en los *Sinne*-predicados. Mientras que los *Sinne*-predicados determinan al libro percibido en cuanto tal como un objeto mundano, estos determinan al mismo libro imaginado en cuanto tal como una representación mental. ¿Qué quiere decir aquí “objeto mundano”? Con este concepto me refiero a un objeto que se nos presenta en la experiencia de tal manera que parte de su sentido involucra aquello que nos lleva a pensar que él es algo que está en el “mundo objetivo”, en el mundo externo a mí —no en sentido espacio-temporal sino fenomenológico, pues seguimos en actitud fenomenológica—, en el mundo que primordialmente me trasciende (cf. Hua I: 136 [168]). La percepción, en cuanto modo de conciencia, es de capital importancia para cualquier estudio fenomenológico pues es en esta como se nos da originariamente el mundo. Es del mundo en cuanto percibido, de los objetos que aparecen en persona, de donde se deriva lo “dado” en otros modos de conciencia —de donde se derivan otros mundos— (cf. Hua III/1: 314-317 [325-328]; Merleau-Ponty, 1964b). Usando la terminología de *Ideen I*, se puede decir que la X perceptual es originaria, mientras que la X de cualquier otro modo de conciencia se deriva de aquella; es porque hemos percibido árboles, que podemos llevar a cabo un acto imaginativo en el cual figuren árboles. Es por esta razón que es necesario indagar específicamente sobre el sentido de la experiencia perceptual, es aquí donde se verá la importancia de la intersubjetividad para la constitución de dicho sentido.

Como ya aclaré previamente, los posibles *Sinne*-predicados que se atribuyen a una X pueden ser ontológico-formales, ontológico-materiales, materialmente determinados o indeterminados. Esta última clase de *Sinne*-predicados es especialmente importante pues, al menos en parte, a partir de estos es que la X se determina de tal modo que el sentido noemático en cuestión se constituye como el núcleo de un noema perceptual. En efecto, al ver este libro rojo que tengo aquí frente a mí, lo veo necesariamente desde una perspectiva que permite que partes del libro se oculten de mi mirada. Sin embargo, esto no imposibilita realizar la descripción noemática relevante. Como parte de esta descripción, figuran *Sinne*-predicados indeterminados que corresponden a los perfiles ocultos del libro: el color y la textura de su cara posterior, por

ejemplo. Todos estos *Sinne*-predicados son esenciales al sentido noemático del libro percibido en cuanto tal; de hecho, es justamente por ellos que el libro se presenta como percibido en cuanto tal. Una experiencia perceptual es esencialmente una vivencia incompleta la cual, sin embargo, “sugiere” aquello que la define como incompleta:

En este caso, el “propriadamente” aparecer de la cosa no puede separarse de algo así como una cosa para sí [*etwa als ein Ding für sich*]; su correlato de sentido forma en el sentido completo de la cosa una parte *no-independiente* que solo puede tener unidad e independencia de sentido dentro de un todo que alberga *necesariamente* en sí componentes vacíos y componentes indeterminados. (Hua III/1: 319 [330], traducción modificada)

El sentido del noema perceptual es definido por este presentarse incompleto. Dada la naturaleza de la percepción, es manifiestamente imposible una percepción del objeto completo en cuanto tal. Son justamente esos aspectos ocultos, esos componentes indeterminados los que constituyen el horizonte que siempre está esperando ser explorado. En esta exploración, el objeto se constituye constantemente ante la conciencia perceptual. En el fluir de conciencia en el tiempo, al descubrir los aspectos ocultos de un objeto que se presenta en persona –y, por lo tanto, ocultar otros aspectos–, la X correspondiente al noema de ese acto de percepción se va determinando (e indeterminando). Se puede decir que en este fluir, la conciencia se va validando a sí misma como coherente –o en términos husserlianos, racional– al revelar todos los *Sinne*-predicados que se van determinando como predicados de una y la misma X. Un caso de pérdida de sentido sería justamente aquél en que los *Sinne*-predicados específicos que determinaban una X, de un momento a otro determinen una X distinta.

Ahora, supongamos que decido no explorar las caras ocultas del libro y me limito al acceso perceptual que tengo de él desde esta perspectiva en particular. Los *Sinne*-predicados indeterminados siguen en mi descripción noemática del objeto; el horizonte perceptual del objeto sigue ahí como parte constitutiva de él. Es más, puedo encontrarme con un objeto el cual nunca antes haya visto e incluso antes de explorar sus múltiples perfiles, este ya se me presenta como un objeto cuyo horizonte interno ya está ahí indeterminado. Fenomenológicamente, el objeto no está horizontalmente constituido fundamentalmente por un aspecto temporal de mi experiencia.¹² No es necesaria una referencia a pasadas o posibles futuras experiencias de un objeto para que este se me presente como en parte (y en su mayoría) indeterminado. Los perfiles ocultos del objeto mundano percibido en cuanto tal co-existen con el perfil que me es dado en mi experiencia actual. Estos se constituyen, por lo tanto, simultáneamente y no temporalmente. Es más, el sentido del noema perceptual se constituye de tal manera que los *Sinne*-predicados indetermi-

12.- Cabe resaltar, sin embargo, que este aspecto temporal sí contribuye en la validación de la experiencia. A través del tiempo, la conciencia se valida a sí misma en cuanto que su fluir de vivencias se mantiene como un fluir coherente, racional.

nados corresponden a, por ejemplo, la cara posterior del objeto; en el momento en que le doy la vuelta al objeto, esa cara que anteriormente era posterior dejará de serlo y el perfil al que antes tenía acceso directo será la cara posterior de este en ese preciso instante (cf. Zahavi, 1997: 308-309). ¿Cómo se da, entonces, la constitución horizontal del objeto? ¿Cómo se dan los *Sinne*-predicados indeterminados en la descripción del sentido noemático de la percepción? Es claro que los perfiles ocultos corresponden a percepciones posibles del objeto. Sin embargo, estas posibles percepciones no pueden ser propias pues, por la manera en que necesariamente está constituido el noema perceptual, el objeto se presenta necesariamente en un único perfil. Es por esta razón que, según Husserl, la percepción de Dios, en cuanto ser de conocimiento absolutamente perfecto, sería igual que la de nosotros en cuanto seres finitos (Hua III/1: 89 [97]). Así, la solución a la pregunta de cómo se constituye horizontalmente el objeto de la percepción solo puede ser una:

Al aparecer [*die Erscheinung*], el cual tengo desde “mi punto de vista” (lugar de mi cuerpo en el ahora), no puedo tenerlo desde otro punto de vista. Con el cambio de punto de vista cambia regularmente el aparecer, y los apareceres son evidentemente incompatibles. Yo puedo tener en otro tiempo, cuando ocupo otro lugar en el espacio, los apareceres incompatibles. Y asimismo puede un “otro”, el cual justamente ahora está en otro lugar, tener ahora el mismo aparecer. (Hua XIII: 2-3, traducción mía)

La identidad del mundo intersubjetivo se basa en [*beruht auf*] la objetividad de los aspectos y cosas sensibles [*Sinnendinge*] (que son unidad de variedades de aspectos) constituida inferiormente [*konstituierten unteren Objektivität*] en cada subjetividad. El otro tiene, en otros modos de darse [*Gegebenheitsweise*], las mismas cosas de experiencia, es decir, él experimenta otros aspectos de las mismas cosas [...]. Ambos tenemos exactamente las mismas cosas sensibles, los mismos desarrollos cósmico-sensibles motivados [*motivierten sinnendinglichen Abläufe*] como estados de cosas reales, las mismas realidades de cosas. *La infinita variedad de posibles (y motivados) aspectos (¡de variedad de lugares [orthologischen Mannigfaltigkeit]!) es, por así decirlo, bien común de todos los sujetos.* [...] Un sujeto no puede tener dos aspectos de la variedad de lugares a la vez, pero repartida entre diferentes sujetos, puede una mayoría de aspectos ser a la vez y esto debe ser si ellos experimentan la misma cosa a la vez. (Hua XIII: 377-378, traducción mía)

La experiencia horizontal, y junto con ella, la experiencia perceptual, solo tienen sentido desde un punto de vista intersubjetivo. El objeto de la percepción, en cuanto objeto que se constituye como trascendente, como objetivo, solo puede tener sentido si se acepta que sus perfiles ocultos, sus *Sinne*-predicados indeterminados, pueden ser en potencia determinados por los otros. Estos *Sinne*-predicados no pueden ser determinados por mí mismo como sujeto que potencialmente puede moverse y percibir los demás perfiles

del objeto, pues esto llevaría a una constitución puramente subjetiva del mundo, una constitución que deja de lado toda noción de objetividad; la verdad es que, en la experiencia del mundo objetivo, notamos que el contenido de determinación de los *Sinne*-predicados correspondientes al noema perceptual es independiente de nosotros como sujetos singulares, estos han de ser determinados por una comunidad de egos que, en conjunto, constituyen la objetividad intersubjetivamente (cf. Hua IV: 169-172 [211-213]). En este sentido, toda experiencia perceptual refiere en principio a los demás; toda experiencia perceptual es fundamentalmente intersubjetiva. Es más, si bien en el último pasaje citado parece que la experiencia actual de los otros es condición de posibilidad para mi experiencia perceptual horizontal, este no puede ser el caso. En efecto, en este momento, estando yo solo en mi habitación, puedo ver el libro que tengo frente a mí y, a pesar de que no hay nadie más que pueda percibir la gran variedad (quizá hasta infinitad) de perfiles a los que no tengo acceso directo, este se me sigue presentando como un objeto de percepción el cual, por su mismo sentido noemático-perceptual, posee un horizonte de infinitos perfiles co-existentes y *potencialmente* perceptibles por otros. Mi experiencia perceptual, sin depender realmente de una experiencia actual de los otros, es ella misma intersubjetiva. Todo percibir refiere a un infinito número de posibles otros. Es de esta manera como el mundo de la percepción –el mundo en el sentido más realista de la palabra– se constituye como mundo objetivo. Así se revela lo que Husserl denomina “intersubjetividad abierta” (cf. Zahavi 1997: 311-312):

Entonces cada objeto que, en una experiencia, y antes que nada, en una percepción, está para mí frente a los ojos, tiene un horizonte aperceptivo de posible experiencia, tanto propia como ajena. Dicho ontológicamente, cada aparecer [*Erscheinung*] que tengo es desde el principio eslabón [*Glied*] de una abiertamente infinita, pero no explícitamente realizada [*verwirklichten*], extensión [*Umfanges*] de posibles apareceres de lo mismo, y la subjetividad de este aparecer es la intersubjetividad abierta [*offene Intersubjektivität*]. (Hua XIV: 289, traducción mía)

Es en este sentido que se debe afirmar que toda experiencia perceptiva (y horizontal en general) presupone, para poder tener su propio sentido noemático-perceptual, intersubjetividad *abierta*. Este tipo de intersubjetividad no involucra la experiencia fáctica con el otro. El otro no debe estar ahí frente a mí y detrás del objeto de mi acto de percepción para que mi experiencia sea ya intersubjetiva. En términos noético-noemáticos: para que la experiencia perceptual tenga el sentido que le corresponde, este debe ser constituido ya como un sentido intersubjetivo. Los *Sinne*-predicados indeterminados que determinan la X como un objeto con horizonte perceptual provienen del elemento propiamente intersubjetivo de la experiencia perceptual, elemento que, en cuanto dador de sentido, corresponde a un elemento propiamente noético. Ahora, si la intersubjetividad abierta corresponde a uno de los elementos noéticos de la conciencia, cabe sacar la siguiente consecuencia: la conciencia es ella misma, en principio, intersubjetiva. Ya sabemos que la

noesis es el elemento dador de sentido de la conciencia, que es un elemento inmanente a toda vivencia. En este sentido, toda vivencia cuyo sentido sea en parte indeterminado (horizontal), supone la intersubjetividad abierta como elemento noético que contribuya con ese componente del sentido. Quizá es por esta razón que Husserl llega a caracterizar en *Cartesianische Meditationen* a la subjetividad de grado superior como intersubjetividad trascendental (cf. Hua I: 68-69 [76-77]) o, en el último pasaje citado textualmente, habla de la subjetividad como intersubjetividad abierta.

Habiendo logrado mostrar que la experiencia perceptual en cuanto experiencia primordial del mundo es fundamentalmente una experiencia constituida intersubjetivamente, es fácil mostrar cómo esto revela como un error el supuesto normativista de las teorías de la mente. Estas –recordemos– construyen la experiencia intersubjetiva como esencialmente normativa en cuanto que funcionan a partir de inferencias. No obstante, esto no puede ser así si se tiene en cuenta que un tipo de experiencia intersubjetiva –la intersubjetividad abierta– es un elemento dador de sentido. En efecto, al introducir por primera vez la noesis, Husserl la caracteriza como aquello que constituye “lo específico del *nus en el sentido más amplio* de la palabra, cuyas formas de vida actuales todas nos retrotraen a *cogitationes* y luego a vivencias intencionales en general y que por ende abarca todo aquello (y en esencia solo aquello) que es un *supuesto eidético de la idea de norma*” (Hua III/1: 194 [205]). Según los teóricos de la mente, al percibir al otro, llevo a cabo inferencias que me permiten entenderlo en términos de explicaciones y predicciones mentalistas. Sin embargo, como toda labor intelectual de este tipo, estas inferencias pueden tanto ser validas como invalidas; sus conclusiones pueden ser verdaderas o falsas. Ahora, ¿pueden haber dichas inferencias si la experiencia perceptual que se tiene del otro fuese una experiencia sin sentido? Para hacer una analogía con el lenguaje, ¿puede ser verdadera o falsa una proposición aseverativa si esta no tuviese sentido? Toda normatividad supone un contenido con sentido sobre la cual establecer normas tales como bajo qué condiciones una proposición es verdadera. En este sentido, la normatividad emerge del sentido. En este sentido, se debe aclarar que, con respecto a la experiencia, los elementos noéticos son condiciones trascendentales de toda posible normatividad que pueda regir sobre esta. Si con el sentido emergen las normas, aquello que da sentido es lo que posibilita el emerger de las normas. Es así como se revela la intersubjetividad abierta como condición trascendental de toda posible normatividad en la experiencia. Así tuviesen razón las teorías de la mente y en la experiencia intersubjetiva entrara en juego la posibilidad de correctividad –lo cual, se verá a continuación, no es del todo falso–, esta supondría ya otro tipo de intersubjetividad de corte trascendental la cual es completamente ignorada por los teóricos de la mente.¹³ Los teóricos de la mente no pueden llegar a esta importante con-

13.- Podría objetarse que la posibilidad de que el contenido de la experiencia pueda tener sentido o no sería un análogo a la posibilidad de que algo sea correcto o no, afirmando que el sentido correspondería a la normatividad fundamental sobre la cual otros tipos de normatividad descansan. Estoy de acuerdo con esto, sin embargo, no veo cómo esto cambiaría el asunto con la intersubjetividad abierta. Esta corresponde

clusión dado que inician sus investigaciones teniendo prejuicios y supuestos como el supuesto normativista del cual he estado hablando. En la fenomenología, en cambio, es posible descubrir la intersubjetividad abierta –entre otros elementos trascendentales de la conciencia– ya que su método parte de justamente de poner entre paréntesis todos estos supuestos por medio de la *ἐποχή* fenomenológica.

4.- Conclusión: el camino constitutivo hacia la empatía

El anterior análisis fenomenológico reveló cierto tipo de experiencia intersubjetiva como elemento constituyente del sentido de la experiencia que se tiene del mundo. Sin embargo, salta a la vista la ausencia de los otros en este tipo de experiencia. El simple hecho de que la experiencia horizontal de los objetos mundanos refiera por la naturaleza de su sentido a *posibles* otros, quienes podrían tener acceso perceptual a los perfiles que se ocultan desde la perspectiva que se tiene, no involucra *necesariamente* una experiencia *actual* del otro, esto es, un encuentro cara a cara con otro sujeto. Un encuentro como este sin duda se acerca más a lo que los teóricos de la mente consideran cuando proponen sus teorías: es al presenciarse el comportamiento del otro que me dispongo a realizar una inferencia la cual me permitirá entenderlo. Esta inferencia es necesaria dado que a lo único que tengo acceso con respecto al otro es a su comportamiento corporal: veo sus acciones, pero no las causas mentales detrás de estas. En últimas, entonces, para estos teóricos la mente es algo que está oculto detrás del cuerpo. Si bien ninguno negaría que cada uno tiene acceso privilegiado a su propia mente, el elemento inferencial en la experiencia intersubjetiva se introduce dado que la mente del otro es algo que nos es inaccesible. Fenomenológicamente, este supuesto de origen cartesiano no se sostiene con facilidad si se apela a la noción de empatía, según la cual podemos percibir directamente en el cuerpo vivo (*Leib*) del otro sus emociones, intenciones y otros estados psicológicos.¹⁴ Considero que este tipo de propuesta solo es posible sobre la base de la intersubjetividad abierta.

En un primer momento, puede pensarse que la relación entre intersubjetividad directa (empática) e intersubjetividad abierta es una relación de fundamentación: la primera es fenomenológicamente previa y más fundamental en cuanto que, para poder concebir a posibles otros que tengan experiencias de los perfiles ocultos de los objetos mundanos a los cuales está dirigida mi conciencia debo haber tenido antes un encuentro con otro. A modo de analogía, no puedo pensar en una puntilla como algo martillable si antes no he tenido experiencia de un martillo y de su uso; así mismo, no puedo concebir un ob-

a un elemento dador de sentido: ella misma es previa a la emergencia del sentido y, por lo tanto, a la emergencia de la normatividad fundamental.

14.- Una exposición adecuada de la empatía exigiría una investigación que va más allá de mis pretenciones en este artículo. Sin embargo, vale la pena mencionar que exposiciones de esta se encuentran en la Quinta Meditación de las *Cartesianische Meditationen* de Husserl y en el cuarto capítulo de la Sección segunda de *Ideen II* de Husserl, entre otros textos.

jeto mundano como potencialmente percibido por otros si no he tenido una experiencia previa del otro. No obstante, si se profundiza un poco, cambia la situación. El encuentro factual con el otro supone que este se encuentra ahí frente a mí en el mundo objetivo. Esto, visto en la actitud natural, no presenta ningún problema; visto desde la actitud fenomenológica, no es claro cómo el otro puede ser constituido como otro en una esfera limitada a lo mío propio. Es decir, en cierto sentido, parece que la intersubjetividad directa supone una objetivación del mundo la cual supone la intersubjetividad abierta. Se llega aquí, entonces, a una paradoja.

En realidad, la paradoja es aparente si se resalta, como ya se demostró antes, el carácter trascendental de la intersubjetividad abierta. Cuando esta se reveló como elemento constitutivo del sentido de la experiencia que se tiene del mundo, era claro que esta es condición constitutiva de la experiencia horizontal del mundo, es decir, de la experiencia representativa de lo objetivo. Ahora, cuando se exploró la intersubjetividad abierta, se vio lo análogo de esta con la experiencia de los objetos: así como en la experiencia perceptual de los objetos mundanos se presentan sus perfiles ocultos, la experiencia del otro en cuanto experimentada por él se presenta en la relación empática que tengo con él. En otras palabras, la intersubjetividad directa supone cierto tipo de experiencia horizontal en cuanto que la experiencia del otro es un horizonte de la experiencia que tengo de su cuerpo. La conclusión debe ser ya clara: la intersubjetividad abierta es condición *a priori* de la intersubjetividad directa. Como consecuencia, se revela totalmente el carácter trascendental de la intersubjetividad abierta. Es en virtud de esta característica esencialmente intersubjetiva de la conciencia que, no solo el mundo se presenta como mundo objetivo, sino que el otro se presenta como otro.

La intersubjetividad va mucho más allá que el encuentro cara a cara con otros sujetos o que una inferencia de contenidos mentales, tal como lo suponen los teóricos de la mente. La intersubjetividad es un elemento trascendental de la conciencia el cual permite que la experiencia misma del mundo tenga el sentido que tiene. Sin este elemento trascendental, no podríamos concebir los objetos mundanos como objetos que poseen perfiles ocultos y, por lo tanto, como objetos que nos trascienden. Es en este sentido que se debe afirmar que la intersubjetividad ayuda a constituir la objetividad. Es más, este descubrimiento fenomenológico no solo nos habla de lo objetivo, sino también de lo subjetivo. En cuanto que elemento trascendental de la conciencia, puede afirmarse que la intersubjetividad es un componente esencial a esta y, por lo tanto, se debe afirmar que la conciencia es ella misma conciencia intersubjetiva. Partiendo de este hecho fenomenológico, es que podemos esperar encontrar una salida al problema de las otras mentes, y problemas relacionados a este, tales como la relación mente-cuerpo y la existencia del mundo externo.

Referencias bibliográficas

Baron-Cohen, S., y Swettenham, J. (1998). The Relationship Between SAM and ToMM: Two Hypotheses. En: Carruthers P., and Smith P. K. (eds.). *The-*

ories of *Theories of Mind* (pp. 158-168). Cambridge: Cambridge University Press.

Botero, J. J. (1985). El Sinn noemático y la referencia. *Ideas y Valores*, Vol. 34. No. 68-69, pp. 15-70.

Carruthers, P. (1998) Simulation and Self-Knowledge: A Defense of Theory-Theory. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 22-38). Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, M. (1994). The Mental Simulation Debate. *Philosophical Issues*, No. 5, pp. 189-218.

Gallagher, S. (2007). Logical and Phenomenological Arguments Against Simulation Theory. En: D. D. Hutto and M. Ratcliffe (eds.). *Folk Psychology Re-Assessed* (pp. 63-78). Dordrecht: Springer.

Gómez, J. C. (1998). Non-human Primate Theories of (Non-Human Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mind Reading. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 330-343). Cambridge: Cambridge University Press.

Gopnik, A., and Meltzoff, A. N. (1997). *Words, Thoughts, and Theories*. Cambridge: MIT Press.

Gordon, R. M. (1998). 'Radical' simulationism". En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 11-21). Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, R. M. (2009). Folk Psychology as Mental Simulation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Web, 20 October 2016. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/folkpsych-simulation/>>.

Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura* [Hua III/1]. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [Hua IX]. Ed. W. Biemel. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* [Hua XIII]. Ed. I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* [Hua XIV]. Ed. I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phä-*

Constitución horizontal e intersubjetividad: una aproximación husserliana a la experiencia de lo ajeno

nomenologie. 1. Halbband: Texte der 1.-3. Auflage [Hua III/1]. Ed. K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopædia Britannica* [Hua IX]. Trad. por A. Zirión. México: Universidad Autónoma de México.

Husserl, E. (1991a). *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* [Hua I]. Ed. S. Strasser. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1991b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* [Hua IV]. Ed. M. Biemel. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas* [Hua I]. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [Hua IV]. Trad. Antonio Zirión Quijano. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1964). The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences. En: Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (pp. 12-42). Ed. and trans. by J. M. Edie. Evanstone: Northwestern University Press.

Povinelli, D. (1998). Chimpanzee Theory of Mind? The Long Road to Strong Inference. En: Carruthers P., and Smith, P. K. (eds.). *Theories of Theories of Mind* (pp. 293-329). Cambridge: Cambridge University Press.

Premack, D., y Woodruff, G. (1978). Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?. *The Behavioral and Brain Sciences, Vol. 1 No. 4*, pp. 515-526.

Zahavi, D. (1997). Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity. *Tijdschrift voor Filosofie, Vol. 59 No. 2*, pp. 304-321.

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

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.

