

## **CAPÍTULO III. INTERSUBJETIVIDAD Y COMUNICACIÓN. EL ENCUENTRO ALTER-EGO COMO EJE CONCEPTUAL PARA PENSAR LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO COMUNICACIONAL**

*Marta Rizo García*

### **3.1. Presentación**

**L**a comunicación es, ante todo, el encuentro entre sujetos, el vínculo, la puesta en común. Esta definición de comunicación reposa sobre varios supuestos conceptuales que vale la pena analizar. Y la filosofía proporciona elementos que vale la pena considerar. Nos referimos, específicamente, a la Fenomenología y su conceptualización de intersubjetividad.

En este tenor, y a sabiendas que la relación entre filosofía y comunicación puede abordarse desde múltiples aristas, hemos elegido a la Fenomenología, y concretamente a la denominada Sociología Fenomenológica, como fuente teórica filosófica para comprender -y complejizar- la concepción de la comunicación como encuentro intersubjetivo.

Así, en un primer momento damos cuenta de la genealogía del concepto de intersubjetividad, esto es, presentamos una breve aproximación histórica a la fenomenología y a la sociología fenomenológica y ponemos énfasis en la conceptualización de la intersubjetividad que de ellas emerge. Posteriormente exploramos con más detalle las concepciones de comunicación e interacción en la trayectoria socio-filosófica de Alfred Schütz, representante máximo de la sociología fenomenológica. En un último momento, desde este abordaje del fenómeno comunicativo como indisolublemente ligado a la intersubjetividad, presentamos una lectura psico-filosófica sobre la

incomunicación, un fenómeno que está en la escena académica desde hace varias décadas pero que parece vivir hoy su máxima expresión.

El propósito de este texto no es otro que el de ofrecer algunos fundamentos para comprender el fenómeno comunicativo a partir de una lectura filosófica específica, la que proviene de la fenomenología y la sociología fenomenológica.

### **3.2. Aproximación histórica al concepto de intersubjetividad. De la intersubjetividad trascendental a la intersubjetividad mundana**

La Fenomenología<sup>24</sup>, movimiento encabezado por Edmund Husserl y producto del descontento por el papel jugado por la filosofía entre finales del siglo XIX e inicios del XX, es un movimiento filosófico que describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan en la conciencia, sin recurrir a teorías, deducciones o suposiciones procedentes de otras disciplinas tales como las ciencias naturales. Ello, porque se considera que la conciencia es siempre conciencia de algo; de ahí que exista un vínculo indisoluble entre la conciencia y el objeto de la misma.

---

<sup>24</sup> “Fenomenología” proviene del griego, *faínomai*, “mostrarse” o “aparecer”, y *logos*, “razón” o “explicación”. Es un método filosófico que procede a partir del análisis intuitivo de los objetos tal y como son dados a la conciencia cognoscente, a partir de lo cual busca inferir los rasgos esenciales de la experiencia y lo experimentado. Como método, por tanto, la fenomenología se plantea como objetivo principal el retroceder hasta el lugar de la fenomenicidad de todo fenómeno. Otra definición es la que concibe a la Fenomenología como el estudio descriptivo de un fenómeno, de la sucesión de los fenómenos o de un conjunto de fenómenos. Un estudio que se basa en las vivencias, y trata de examinar de forma sistemática los tipos y formas de experiencias internas de los sujetos, teniendo como fin último la comprensión de ser humano. Es, por tanto, una perspectiva más basada en la intuición y la vivencia que en el análisis y la explicación.

En un sentido estricto, la perspectiva fenomenológica existía antes de las aportaciones de Husserl. De hecho, se acepta que este filósofo se limitó a dar un nombre nuevo a una actividad o disciplina filosófica que ya era practicada por otros. Y al respecto, se señala a Brentano como antecedente básico del pensamiento fenomenológico, expresado en su obra *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), considerada el primer tratado de fenomenología. En esta obra, Brentano distingue tres grandes territorios en la experiencia del sujeto en el mundo: el estimar valores, el creer o no en los juicios y, por último, el representar entidades u objetos. Para el autor, existe un cierto orden entre las esferas de la vida: en lo que se refiere a la esfera psíquica, dice el autor, es imposible, por ejemplo, creer en algo si este algo no está previamente representado por el sujeto que cree; por otra parte, la esfera decisiva confirma que todo saber humano debe basarse, en general, en fundamentos intuitivos. En este sentido, Brentano considera que todos los datos intuitivos son resultado de la unidad de dos datos o fenómenos muy disímiles: la vivencia (el fenómeno psíquico) y la entidad (el fenómeno físico).

Desde el campo de la filosofía, la Fenomenología se concibe como una ciencia de las estructuras de la experiencia tal y como éstas se presentan a la conciencia de los sujetos. Por ello, uno de los principios básicos de la Fenomenología es la existencia de un vínculo indisoluble entre la conciencia y el objeto de la conciencia. Ésta es subjetiva, intencional, y por tanto se constata una conexión entre el sujeto y el objeto en el fenómeno, esto es, en la apariencia del objeto en la conciencia del sujeto.

Comprendida como el estudio de las esencias, la Fenomenología considera que no se pueden comprender al hombre y al mundo si no es a partir de la facticidad, de los hechos. De alguna manera, la fenomenología es una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero es también una filosofía para la cual el mundo está siempre “ya ahí”, antes de la reflexión, como una presencia inalienable. En estas afirmaciones se pone en evidencia la dualidad de la

Fenomenología: por un lado, pretende erigirse como una ciencia rigurosa; pero por el otro, también tiene como fin dar cuenta del espacio, del tiempo y del mundo que viven los sujetos. De ahí que se defina también por su voluntad de hacer una descripción directa de la experiencia de los sujetos en el mundo tal y como es, sin consideraciones acerca de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que otros especialistas (como historiadores o sociólogos) puedan dar. Es esta segunda acepción la que interesa retomar en este texto.

El método fenomenológico se propone describir, y no explicar o analizar. De ahí que en los inicios, Husserl definiera a la Fenomenología como una psicología descriptiva, interesada en volver “a las cosas mismas”, retomando así pues los inicios del pensamiento fenomenológico contemplados en Brentano. De alguna manera, la Fenomenología desaprueba a la ciencia, tal y como ésta es concebida tradicionalmente. Así entonces, la Fenomenología sitúa en el sujeto el principio básico, la fuente más eficaz, para el conocimiento del mundo, y rechaza las explicaciones causales sobre las cuales se ha sustentado el conocimiento científico. Volver a las cosas mismas implica volver al mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente. El análisis fenomenológico, por tanto, parte de la experiencia de los sujetos en el mundo, y considera al sujeto como condición de la posibilidad del conocimiento. Esta centralidad del sujeto, que se observará con mayor potencia en los aportes de la sociología fenomenológica, es nodal para ofrecer una lectura de la comunicación desde esta óptica fenomenológica.

En síntesis, concebir al mundo, a las cosas y al hombre como fenómenos es hacerlos objetos de conocimiento. De ahí que la fenomenología se erija como una ciencia sin prejuicios, esto es, un enfoque que no elimina la capacidad de ser conocidos a eventos o fenómenos que tradicionalmente o, según la ciencia clásica, estaban exentos de carácter científico.

El fundador de la fenomenología, el filósofo alemán Edmund Husserl, introdujo este término en su libro *Ideas. Introducción general a la fenomenología pura*, publicado en 1913. Aunque Husserl nunca renunció a su interés por las esencias, con el tiempo comenzó a considerar que únicamente las esencias de ciertas estructuras conscientes particulares constituyen el objeto propio de la fenomenología. En 1910, el autor definió la fenomenología como el estudio de las estructuras de la conciencia que capacitan al conocimiento para referirse a los objetos fuera de sí misma. Este estudio requiere de una reflexión sobre los contenidos de la mente para excluir todo lo demás. Husserl llamó a este tipo de reflexión "reducción fenomenológica". Dado que la mente puede dirigirse hacia lo no existente tanto como hacia los objetos reales, Husserl advirtió que la reflexión fenomenológica no presupone que algo exista con carácter material; más bien equivale a "poner en paréntesis la existencia", es decir, dejar de lado la cuestión de la existencia real del objeto contemplado.

Lo que Husserl comprobó cuando analizaba los contenidos de la mente fue una serie de actos como el recordar, desear y percibir, e incluso el contenido abstracto de esos actos, a los que denominó "significados". Esos significados, según el autor, permitían a un acto ser dirigido hacia un objeto bajo una apariencia concreta, y afirmó que la direccionalidad, denominada por él "intencionalidad", era la esencia de todo conocimiento. La fenomenología trascendental, según Husserl, era el estudio de los componentes básicos de los significados que hacen posible la intencionalidad. Posteriormente, en *Meditaciones cartesianas* (1931), introdujo la fenomenología genética, a la que definió como el estudio de la formación de esos significados en el curso de la experiencia de los sujetos.

Algunos de los conceptos y planteamientos básicos de la fenomenología husserliana son la actitud natural (saber antipredicativo del mundo, contacto primario, preteórico e, incluso, ingenuo de la conciencia con el mundo), la reducción fenomenológica (el retorno a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se despliega en una transparencia

absoluta), la intuición (capacidad del sujeto de darse cuenta de sus estados objetivos individuales) y el mundo de la vida (mundo de las vivencias no teorizadas, dado antes de cualquier reflexión científica y sobre el cual la ciencia construye su imagen).

Para la Fenomenología, el sustrato donde se dan las experiencias es el mundo de la vida, el mundo concreto del vivir cotidiano (*Lebenswelt*); el diálogo, la relación sujeto-mundo, es un diálogo instaurador de sentido y el hombre se manifiesta hacia el exterior a través de la intencionalidad manifiesta en sus actos. Por tanto, el elemento esencial de la conciencia humana es su carácter intencional. Por otra parte, la subjetividad trascendental es la capacidad del sujeto de otorgar significados a todos los objetos, incluidos su propio cuerpo, su propia personalidad empírica y la cultura e historia que constituye como condiciones de su “yo” empírico.

### **3.2.1. De la primera Fenomenología a la Sociología Fenomenológica**

La Sociología Fenomenológica de Alfred Schütz está basada en la filosofía de Edmund Husserl y en el método de comprensión (*verstehen*) del sociólogo Max Weber. El debate general gira en torno a cómo se puede lograr el conocimiento, a partir de preguntas como las siguientes: ¿cómo podemos tratar los datos subjetivos en términos objetivos?, ¿cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca entre sujetos? De ahí que se pueda afirmar que Schütz concibe a la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano.

La propuesta schütziana no pone énfasis en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*Lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos, se obtienen las señales, las indicaciones para interpretar la diversidad de

símbolos. Y es que como se verá en los siguientes apartados, para Schütz la intersubjetividad existe en el presente vivido<sup>25</sup>, en el que los sujetos se hablan y escuchan unos a otros, en un espacio y tiempo compartidos. Como se aprecia, la concepción de intersubjetividad en Schütz no puede entenderse sin tomar en cuenta la comunicación entre sujetos, generadora de sentidos compartidos.

Schütz no retoma todos los conceptos de la fenomenología pura, sólo algunos. Y los retoma para comprender, fundamentalmente, temas como la acción, la intersubjetividad y la elaboración de tipos ideales. El autor define a la realidad como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si éstos son reales, ideales, imaginarios, etc. Se considera, entonces, un mundo de la vida cotidiana que los sujetos viven en una actitud natural, desde el sentido común. Esta actitud frente a la realidad permite a los sujetos suponer un mundo social externo en el que cada sujeto vive experiencias significativas y asume que otros también las viven, pues es posible ponerse en el lugar de otros. Mientras que Husserl pone el paréntesis sobre el ámbito del sentido común, con el fin de aproximarse a la conciencia en estado puro y a la subjetividad trascendental, Schütz orienta o enfoca su pensamiento hacia la vida cotidiana y pone entre paréntesis la duda del filósofo.

El enfoque de Schütz parte de la necesidad de analizar las relaciones intersubjetivas a partir de las redes de interacción social. Una de sus principales aportaciones fue la incorporación del mundo cotidiano a la investigación sociológica, a partir de la reivindicación del ámbito de la sociabilidad (el conjunto de las relaciones interpersonales y de las actitudes de la gente que son pragmáticamente reproducidas o modificadas en la vida cotidiana) como objeto de estudio de la sociología. Para Schütz, el mundo de la vida presenta las siguientes particularidades: sus significados son construcciones sociales; es intersubjetivo;

---

<sup>25</sup> Para Schütz, el presente vivido es el núcleo de todo curso de vivencia y de toda acción. Todo sujeto opera, entonces, desde el presente primigenio o vivido.

está conformado por personas que viven en él con una actitud “natural”; y es un ámbito familiar en el que los sujetos se mueven con un “acervo de conocimiento a mano”.

Así, la propuesta de la Sociología Fenomenológica de Schütz implica una apuesta por el estudio y explicación del *verstehen*, es decir, de la experiencia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana. Para el autor, el problema de la vida cotidiana se expresa en las relaciones de los actores sociales entre sí y en cómo comprenden y constituyen la realidad social. Nuevamente, la comunicación entre sujetos aparece en el centro de la concepción de Schütz, ahora como elemento sustantivo de la vida cotidiana<sup>26</sup>.

Según Schütz, los sujetos que viven en el mundo social están determinados por su biografía y por sus experiencias inmediatas. Así, cada individuo se sitúa en un determinado lugar en el mundo, dado que toda su experiencia es única e irrepetible. Estas experiencias inmediatas se relacionan con el hecho que los sujetos apprehenden la realidad desde, precisamente, esta posición que ocupan en el mundo. Dicho de otra forma, el espacio y el tiempo en que transcurre el individuo determinan sus vivencias.

Desde este lugar se configura un *repositorio de conocimiento disponible* que consiste en el “almacenamiento pasivo de experiencias” (Schütz, 1993:107), aquéllas que pueden ser traídas al *aquí y ahora* y constituir una nueva experiencia personal inmediata. Gracias a esta reserva de conocimientos, los sujetos pueden comprender nuevos fenómenos sin tener necesariamente que iniciar un proceso reflexivo para ordenar cada una de las vivencias que transcurren (Schütz, 1993).

---

<sup>26</sup> En palabras de Grathoff, la teoría social fenomenológica de Schütz es una “ciencia de los fenómenos de la intersubjetividad mundana, por lo que un análisis de las estructuras del mundo de la vida puede interpretarse como una sociología general de la vida cotidiana” (Grathoff, 1989:107).



En el tránsito de Husserl a Schütz, la intersubjetividad experimenta un cambio: no se reduce al encuentro cara a cara entre el ego y el alterego, sino que se amplía a todas las dimensiones de la vida social. Es decir, aunque ambos autores se centraron en la intersubjetividad, Husserl lo hizo en el plano de la conciencia, mientras que Schütz amplió su punto de mira a todo el mundo social. Para la conceptualización de la intersubjetividad, Schütz tomó como fuente el pensamiento de tres autores: Scheler, Sartre y, en menor medida, Leibniz. Para el primero, el objeto de la percepción del otro no es su cuerpo, ni su alma, ni su mente, sino una totalidad indivisa de objetos de experiencia exterior e interior. Por su parte, Sartre construye su propuesta sobre la intersubjetividad a partir del rechazo hacia las posturas realistas e idealistas<sup>27</sup>. Por último, Schütz toma de Leibniz el concepto de mónada, que le sirve para construir su concepción del ego.

Para Schütz, la configuración particular del sujeto está determinada por la intersubjetividad, que constituye una característica esencial del mundo social. El *aquí* se define porque se reconoce un *allí*, donde está el otro. El sujeto puede percibir la realidad poniéndose en el lugar del otro, y esto es lo que permite al sentido común reconocer a otros análogos al yo y, desde ese reconocimiento, relacionarse y comunicarse con esos otros. Es en la intersubjetividad donde los sujetos pueden percibir fenómenos que escapan al conocimiento de su yo, pues los sujetos no pueden percibir su experiencia inmediata pero sí las de los otros, en tanto le son dadas como aspectos del mundo social.

La intersubjetividad, siempre dada en situaciones de simultaneidad, es posible porque el mundo del sentido común permite anticipar ciertas conductas de otros para desarrollar la vida social: cuando un sujeto se dirige a otro,

---

<sup>27</sup> Concretamente, su propuesta se basa en los siguientes puntos: 1) no es necesario probar la existencia del otro; 2) el *cogito* cartesiano es el único medio para concebir al otro como ser-no-yo; 3) el otro se debe captar en su existencia para nosotros, no como objeto; 4) el otro se concibe como un ser no-yo, que se entiende como una negación interna.

presupone que comparte con él ciertos códigos. Para Schütz pueden darse relaciones con otros de los que el mismo sujeto forma parte, constituyendo una *relación nosotros*<sup>28</sup>, un vínculo entre un conjunto de sujetos que comparten una misma vivencia o vivencias muy similares. También se pueden dar relaciones de otros sin él, esto es, *relaciones ustedes*. Y por último, pueden darse relaciones de terceros, nombradas por Schütz como *relaciones ellos*. En cuanto a las relaciones referidas al tiempo, Schütz establece tres tipos: los *contemporáneos*, aquellos otros con los que se puede interactuar, es decir, experimentar acciones y reacciones con ellos; los *predecesores*, que son otros con los que ya no se puede interactuar, aunque sí es posible acceder a sus actos; y por último, los *sucesores*, aquellos otros con los que no es posible interactuar, pero hacia quienes el sujeto puede orientar sus acciones (Schütz, 1963:45-46). En el mundo de los contemporáneos existe una categoría particular de otros, los llamados *asociados*, para la que no basta solamente con el reconocimiento y la vivencia compartida. En este caso, es indispensable una relación cara a cara ininterrumpida, en la que el sujeto es capaz de conocer a tal punto a otros que puede orientar su acción hacia las reacciones que espera de esos otros. Los asociados, por tanto, reviven la relación *nosotros* que establecieron anteriormente.

En síntesis, el aquí y el allí de Husserl son adaptados por Schütz al mundo de la vida. La reciprocidad de perspectivas es el punto clave de su explicación de intersubjetividad. El concepto de corriente interna también le sirve para comprender cómo se da la relación “nosotros”, en la cual se constituye la conciencia de un sujeto y la del otro en un solo flujo en el cual el primero puede percibir indicaciones de la vivencia del otro, pero no las propias. En este punto, Schütz plantea la inaccesibilidad de la conciencia del otro, propuesta previamente por Husserl.

---

<sup>28</sup> Ya en Kant aparecía el concepto de *relación nosotros*. Sin embargo, desde la perspectiva trascendental kantiana se concebía a este tipo de relación como condición de posibilidad de toda experiencia social, esto es, como un *a priori* de lo social.

El mundo del sentido común se encuentra, según Schütz, tipificado en categorías de significado que permiten reconocer los nuevos fenómenos e incorporarlos a la conciencia del sujeto. Así, una experiencia reconocida como novedosa es aquella para la que no se tienen tipificaciones de significado o son erróneas, lo que implica la reorganización de estas tipificaciones. De todos modos, no existe una única interpretación de las vivencias, sino que éstas varían según la perspectiva desde la que son interpretadas, esto es, según el *aquí* y *ahora* que experimenta el sujeto (Schütz, 1993:113-114). Así, desde la observación directa, los sujetos no pueden determinar qué acciones son conductas significativas, pues no tienen acceso a la actitud epistémica que el sujeto que realiza la acción tiene frente a ella. Por otra parte, la observación y la comprensión de actos encierran también una dificultad similar, misma que puede ser subsanada a través de la objetivación de los componentes de esos actos, entre los cuales destaca la definición de la conducta de los sujetos.

Si bien fueron muchos los conceptos aportados por Schütz en su propuesta socio-fenomenológica, nos interesa particularmente centrarnos en dos: el mundo de la vida y la intersubjetividad. Con respecto al primero, cabe decir que para el autor el mundo de la vida cotidiana es la realidad que se muestra como evidente para los hombres que permanecen en actitud natural. Esta realidad pertenece a las estructuras fundamentales de lo pre-científico, y debe erigirse como el punto de partida de las ciencias que aspiren a interpretar el pensamiento y comportamiento de los seres humanos. Sólo dentro del ámbito de la vida cotidiana los sujetos pueden ser comprendidos por sus semejantes, por los otros con quienes comparten este mundo de la vida; y sólo junto a ellos los sujetos pueden actuar en el mundo, moverse en esta realidad. Por otra parte, el mundo de la vida se presenta a los sujetos de forma normada, reglamentada, con objetos circunscritos con propiedades determinadas. En este mundo, el sujeto presupone que los otros están dotados de una conciencia esencialmente igual a la suya. Por ello, recuperando lo dicho anteriormente, este mundo no es

privado, sino intersubjetivo, y da lugar a múltiples relaciones de interacción entre semejantes. Los sujetos ven de forma evidente, por tanto, el poder tener experiencias de otros, y viceversa.

Acercarse al concepto de intersubjetividad implica comprender, antes que nada, qué se entiende por subjetividad. Para Schütz, la subjetividad es la conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio. El proceso en el que los sujetos comparten sus subjetividades con otras personas cotidianamente da lugar a la intersubjetividad. Para entender este proceso hay que asumir la existencia de un *ego* y de un *alterego*. Como afirman Schütz y Luckmann (1973:26), “desde el comienzo, mi mundo cotidiano no es mi mundo privado, sino más bien un mundo intersubjetivo; la estructura fundamental de su realidad consiste en que es compartido por nosotros”. La intersubjetividad es regulada por las características de las personas, que Schütz, siguiendo a Scheler (1969), concibió como formadas por impulsos emocionales, vida instintiva, memoria asociativa e inteligencia práctica. El *alterego*, según Schütz, le es dado al ser como una demostración práctica de un ser idéntico con quien comparte un mundo intersubjetivo conocido como “mundo del yo” en el que conviven sus antecesores, sus contemporáneos y sus predecesores. Esto significa que el “otro” es como “yo”, capaz de actuar y de pensar; que su capacidad de pensamiento es igual a la mía en su totalidad; que análogamente a mi vida, la de él muestra la misma forma estructural-temporal con todas las experiencias que ello conlleva. Significa, conjuntamente, que el “otro”, como “yo”, puede proyectarse sobre sus actos y pensamientos, dirigidos hacia sus objetos, o bien volverse hacia su “sí mismo” de modo pretérito, pero puede contemplar mi flujo de conciencia en un presente vívido; que por lo tanto, tiene la legítima experiencia de envejecer conmigo y viceversa.

### **3.3. Comunicación e interacción en el pensamiento de Alfred Schütz**

Pese a que a Schütz no le interesó ofrecer una definición de la comunicación, ésta se puede inferir, de alguna manera, en la propuesta global del autor. Para empezar, es importante considerar que para Schütz todas las acciones sociales conllevan comunicación, y toda comunicación se basa en actos ejecutivos para comunicarse con otros. Dicho de otra forma, los sujetos deben llevar a cabo actos manifiestos en el mundo externo que se supongan interpretados por los otros como signos de lo que quieren transmitir. Durante este proceso de comunicación se pueden observar dos estados existentes. Uno protagonizado por el comunicador, en el que no sólo experimenta lo que realmente dice; ese proceso es experimentado por el comunicador como una ejecución en su presente vivido. El agente, por su parte, experimenta acciones interpretativas como sucesos del presente vivido, pero esta interpretación no es una ejecución, sino solamente una efectuación.

Según Schütz, cuando tiene lugar una comunicación en la que los partícipes comparten el espacio vivido, se lleva a cabo una relación cara a cara. En esta relación, cada sujeto es también un elemento del ambiente del otro; ambos participan en un conjunto de experiencias comunes del mundo externo, dentro del cual pueden insertarse los actos ejecutivos de cualquiera de ellos.

La relación entre intersubjetividad y comunicación es, entonces, clara en el pensamiento de Alfred Schütz. La intersubjetividad requiere de interacción, y en toda situación de interacción se produce un contacto intersubjetivo. Ambos conceptos son, por tanto, interdependientes. Para la Sociología Fenomenológica, cualquier forma de interacción social tiene su origen en las construcciones referentes a la comprensión del otro. Por simple que sea, cualquier interacción entre sujetos presupone una serie de construcciones de sentido común; en este caso, se construye la conducta que un sujeto prevé de otro, y viceversa. Los significados sociales, por tanto, no permanecen o se hallan

en los objetos físicos, sino en las relaciones de los sujetos entre ellos mismos, y entre ellos y los objetos.

Como decíamos anteriormente, aunque en las obras básicas de la Sociología Fenomenológica difícilmente encontramos apartados completos dedicados a la comunicación, son muchas las reflexiones que Schütz planteó al respecto. En la mayoría de casos, la comunicación aparece vinculada a los conceptos de acción e intersubjetividad. Para Schütz, no es posible la comunicación en la esfera trascendental, porque toda situación de comunicación necesita de elementos del mundo natural, del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana<sup>29</sup>. Por tanto, la comunicación es un fenómeno exclusivo del ámbito de significado finito de la vida cotidiana. Por otra parte, la posibilidad de comprender a los otros está fundamentada en la existencia de relaciones de mutuo entendimiento y, por tanto, en la existencia de un ambiente común comunicativo. Este ambiente comunicativo se da principalmente en las relaciones cara a cara, que permiten la intercambiabilidad de los puntos de vista de los participantes en una determinada interacción. En esta relación de interdependencia entre intersubjetividad y comunicación es importante tener en cuenta que la comprensión intersubjetiva puede darse en dos situaciones: la primera, cuando las acciones se llevan a cabo sin ningún intento comunicativo; la segunda, cuando las acciones suponen un intento comunicativo. Sin proceso comunicativo mediador, por tanto, no se pueden conocer los significados subjetivos a los que tienden las acciones.

Lo anterior lleva a considerar a Schütz que la comunicación es el medio por el cual los sujetos superan su experiencia de la trascendencia de los otros, especialmente sus experiencias del mundo. Por medio de los signos, el

---

<sup>29</sup> Ello, porque para Schütz, la existencia de comunicación depende de una serie de realidades propias del mundo de la vida: el mundo de los objetos físicos y culturales; la existencia de los otros como seres dotados de conciencia; la capacidad de los sujetos de atribuir significados subjetivos a las conductas de los otros; la conciencia de que muchos objetos y fenómenos del mundo de la vida cotidiana tienen el mismo significado para el otro que para uno.

proceso comunicativo permite a los sujetos ser conscientes de los pensamientos de los otros. Sin embargo, el autor reconoce que la comunicación completamente exitosa es imposible, porque hay zonas de la vida privada de los otros que son inaccesibles a la conciencia de uno. Por ello, aunque la comunicación es un elemento básico para la existencia de la sociedad, Schütz no la considera su elemento constitutivo: "...la comunicación ya presupone una interrelación social sobre la cual se fundamenta, tal como la relación de sentirse 'sintonizados' uno con otro, de estar motivado a dirigirse al otro o a escucharle" (Schütz, 1974:38). De ahí que para que la comunicación sea posible no es sólo necesario que los sujetos compartan un mundo, sino que tienen que ser capaces de comprender este mundo de una forma similar a como el otro lo comprende.

Otras referencias de Schütz al fenómeno comunicativo tienen que ver con que la comunicación es posible con contemporáneos y sucesores, no solamente con los sujetos que Schütz denominó "consocios". Es decir, existen algunas situaciones comunicativas alejadas de la simultaneidad espacio-temporal. Sin embargo, aunque la comunicación no exige la situación de co-presencia, sí es necesario que se dé una sincronización de las duraciones de los copartícipes en esa comunicación.

Por último, es importante recuperar que para Schütz sólo son comunicativas las acciones que intentan transmitir un determinado significado. De ahí que el autor distinga entre interpretación (comprensión de la acción que el sujeto contempla y a la que asigna el significado subjetivo que el producto o el curso de la acción le *apresenta*), expresión (intención de exteriorizar contenidos de conciencia por parte de un individuo, pero sin que exista necesariamente otro al que se dirijan estos contenidos) y comunicación (aquí sí ha de existir ese otro al que se destina el mensaje o contenido, sea este otro alguien identificado o anónimo). Dicho de otro modo, la acción expresiva siempre está orientada hacia el otro, mientras que la acción comunicativa necesariamente pretende actuar sobre el otro.

### **3.3.1. Hacia una definición socio-fenomenológica de la comunicación**

Los juicios anteriores dan lugar a la que podemos considerar la definición básica de la comunicación que elaboró Schütz, el “compartir el flujo de las experiencias del otro en el tiempo interior, este vivir a través de un presente común que constituye la experiencia del ‘nosotros’, que es el fundamento de toda comunicación posible” (Schütz, 1974: 173). Así entonces, la simultaneidad necesaria para que tenga lugar la comunicación se da en el tiempo interior de los sujetos, y la situación privilegiada para la existencia de procesos de comunicación la encontramos en la relación-nosotros.

Por tanto, la comunicación, desde un punto de vista socio-fenomenológico, es una acción que se dirige siempre a otro. Es por ello que la comunicación, como ya se ha dicho anteriormente, sólo puede darse en el marco del mundo de la vida cotidiana. La acción no sólo comunica mensajes, sino que es en ella misma significativa. Aunque la acción comunicativa se basa en acciones exteriores, fundamentalmente en movimientos corporales, éstos no constituyen estrictamente la comunicación, sino que sólo son su vehículo. La comunicación puede ser definida como una doble acción, ya que consta de dos elementos: una parte de expresión que el otro tiene que interpretar; y la efectiva interpretación de ese otro de lo expresado. Todo lo anterior puede sintetizarse diciendo que la comunicación sólo puede ser concebida si se cuenta con un “tú” al que dirigir nuestros actos expresivos con el fin de que sean interpretados.

La interacción en el mundo se da en el plano de la intersubjetividad, lo cual implica, para la fenomenología, la cualidad de las personas de ver y oír fenomenológicamente. Estas acciones constituyen las dos formas de relación por excelencia con el mundo. Y el habla, como principal canal de comunicación, es consecuencia de ellas. Es a partir del ver y el oír que se forma el sentido, desarrollado a través de los diálogos y las interacciones. Ello se explica por el hecho que la interpretación de lo social, en términos colectivos, tiene



como telón de fondo a las influencias que las acciones de las personas tienen en los demás. Dicho de otra forma, “nuestra capacidad de interpretar y la mera presencia dentro de un contexto social nos pone ante los demás en la doble posición de actores y observadores” (Vizer, 2003:188). Eduardo Vizer habla de la situación “de espejo” para poner de manifiesto la relación que existe entre los sujetos que se encuentran e interactúan.

Por todo ello, se puede decir que la interacción -y la comunicación como su materia prima- instituye la realidad social, le da forma, le otorga sentidos compartidos a nivel de los objetos (dimensión referencial); a nivel de las relaciones entre los hablantes (dimensión interreferencial); y a nivel de la construcción del propio sujeto en tanto individuo social (dimensión autorreferencial) (Vizer, 1982)<sup>30</sup>. Estos tres niveles se ponen de manifiesto en cualquier situación comunicativa, es decir, en cualquier situación se habla de algo, se establecen relaciones entre quienes están hablando, y la personalidad de éstos tiene fuertes implicaciones en la relación de interacción dada.

Además de la intersubjetividad, como concepto central de la reflexión socio-fenomenológica en torno a la interacción, es también importante la percepción, comprendida como “un proceso de interacción entre el individuo y la sociedad a la que pertenece” (Hernández, 2000:92). Interactuar y percibir son dos actividades que van estrechamente ligadas. Sin ellas, el sujeto social no existe. Así lo consideran Berger y Luckmann en la siguiente afirmación: “No puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que otros también aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo ser ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de aquí y ahora, de su estar en él, y se proponen actuar en él. También sé que los otros tienen de ese mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi aquí es su allí (...) A pesar de eso, sé que vivo en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay

---

<sup>30</sup> Citado en Vizer (2003:191).

una correspondencia entre mis significados y sus significados en este mundo” (Berger y Luckmann, 1993:40-41).

La creación del consenso en torno a los significados de la realidad social es, pues, resultado de las interacciones de las que participan los sujetos en la vida cotidiana. Así pues, el mundo de la cotidianidad es sólo posible si existe un universo simbólico de sentidos compartidos, contruidos socialmente, y que permiten la interacción entre subjetividades diferentes. Ramón Xirau sintetiza esta idea: “Cuando percibo a ‘otro’ lo percibo como un ser encarnado, como un ser que vive en su cuerpo, es decir, como un ser semejante al mío, que actúa de manera semejante a como actúo y que piensa de manera semejante a la manera en que pienso” (Xirau, 2002:436-437). El mismo autor afirma que “el mundo de los hombres está así hecho de seres en comunicación que se perciben unos a otros como semejantes porque comparan al otro con ellos mismos” (Xirau, 2002: 437).

En conclusión, para la Sociología Fenomenológica la subjetividad está inevitablemente presente en cualquier acto de comunicación, pues éste parte de las perspectivas divergentes de los participantes en el acto. Sin interacción no existen los sujetos sociales, dado que la construcción de sentidos compartidos sobre la realidad social requiere, inevitablemente, de la interacción.

### **3.4. Intersubjetividad, comunicación e incomunicación**

Pese a que el interés básico de este texto ha sido vincular los conceptos de intersubjetividad y comunicación, para enriquecer la definición y comprensión de esta última, nos parece pertinente presentar algunas reflexiones en torno al fenómeno de la *incomunicación*, un tema que ha sido estudiado desde hace varias décadas -sobre todo desde áreas de conocimiento como la psicología y la psiquiatría- y que parece vivir hoy su máximo esplendor. Para ello, vinculamos algunas ideas de Alfred Schütz con las propuestas vertidas

por el psiquiatra Carlos Castilla del Pino en su célebre obra *La incomunicación* (1970).

La concepción de intersubjetividad que emerge de la propuesta de Schütz, basada en las construcciones -y por tanto suposiciones- del comportamiento esperado del otro con quien nos comunicamos, tiene cierto paralelismo con la parcial comunicación<sup>31</sup> de la que habla Castilla del Pino. Para este último, “puede aseverarse que en el encuentro entre dos personas la comunicación se verifica a modo de esferas tangentes, que contacta cada una respecto de la otra por la periferia del Yo de cada cual. Lo que se da y se recibe son *dudosas formas de expresión* del Yo de cada uno” (Castilla del Pino, 1970:21).

Y lo anterior se relaciona con la artificialidad del yo desde el que *nos comunicamos* y con quien *nos comunicamos*: “la comunicación interpersonal tiende a ser de meros Yo artificiosos, de personas ‘sociales’, esto es, sujetos que representan su papel en las relaciones de intercambio sociales” (Castilla del Pino, 1970:21). Nos comunicamos desde nuestro *yo social* -o Yo tangencial del que habla Castilla del Pino-, mas no desde nuestro *yo profundo* o verdadero yo. Para Schütz, la mera consideración de que el otro es un ser similar al yo basta para poder iniciar con ese otro procesos de comunicación en la esfera de la vida cotidiana.

Nos entendemos, por tanto, sólo dentro de los márgenes de lo permisible, de lo socialmente legitimado, y nunca, o casi nunca, de forma real y efectiva: “el entendimiento es una forma de hablar, de comunicarse, en el plano de lo permisible. Pero la consideración de que tal entendimiento comporta la necesaria limitación en el hablar

---

<sup>31</sup> Para Castilla del Pino, la comunicación es siempre parcial, pues el mero entendimiento no basta para considerar que se está en una situación de comunicación completa o total. Como afirmaba el autor, “el uso habitual del lenguaje que compone lo que hemos llamado mero entendimiento no satisface la necesidad de comunicación y, en consecuencia, por bajo de él, la incomunicación prosigue. Y, tras la incomunicación, el aislamiento, del grupo frente a otros grupos, o bien del hombre en su singularidad frente a otro hombre” (Castilla del Pino, 1970:28).

nos lleva de inmediato a inferir la existencia de una situación (...) en la cual alguien o algunos permiten hablar, mientras a otro o a otros les es permitido hablar dentro de los límites que los primeros imponen” (Castilla del Pino, 1970:27).

Podríamos decir, entonces, que la intersubjetividad es el *a priori* necesario para la comunicación de *lo decible*, pero no para la real comunicación. Sólo podemos vivir lo que pensamos y sólo podemos pensar lo que podemos decir. La intersubjetividad nos permite establecer relaciones con los otros, hablar con los otros y percibir que nos estamos comunicando con esos otros con quienes construimos significaciones -desde el sentido común- sobre nuestro entorno. Pero aunque percibamos que nos estamos comunicando, esa comunicación es siempre parcial, no la ponemos en duda pues necesitamos creer que efectivamente nos estamos comunicando para tratar de entendernos unos a otros. Y esta suposición de entendimiento es, en el mejor de los casos, sobreentendimiento: “Estas dos limitaciones que el lenguaje impone a “mi” mundo -pensar sobre parte de lo vivenciado; hablar sólo lo que es posible decir- da lugar a un notable fenómeno que acaece en el uso del lenguaje, es decir, en el habla. Me refiero al sobreentendimiento” (Castilla del Pino, 1970:60). Y agrega el autor que “mediante este sobreentendimiento, las dos personas que intentan comunicarse *algo* tienen conciencia de la incomunicabilidad de *lo restante*, y dan por supuesto que esto último de alguna manera se intuye” (Castilla del Pino, 1970:60). De ello se deduce que el entendimiento -que es siempre sobreentendimiento- es el resultado supletorio de la incomunicación, es decir, es lo que aparece ante la falta de una comunicación real efectiva y completa.

El sobreentendimiento producto de la falsa conciencia de comunicación provoca un “ilusorio vivir en compañía” (Castilla del Pino, 1979:99), ilusión que para Schütz se manifestaría en la suspensión de la duda y la asunción del mundo desde una actitud natural. Pero parece que ello es suficiente para el ser humano, pues “la no conciencia de la incomunicación lleva consigo la conciencia (falsa) de que lo dicho basta para mi-estar-con-los-otros” (Castilla del Pino,

1970:100). El ser social, por lo tanto, es un ente naturalmente aislado que, a menudo, se congratula de su individualidad a expensas “de la amputación de una relación más íntima con los otros” (Castilla del Pino, 1970:100).

Podemos decir, además, que este aislamiento, igual que la comunicación, lo vivimos como ficticio, es decir, no somos del todo conscientes de él. Como afirma Castilla del Pino (1970:107), “paradójicamente verificamos nuestras relaciones interpersonales no con un yo frente a un tú, sino como un yo-que-no-soy frente a un tú que tampoco es”. Para ampliar un poco más esta idea, retomamos el siguiente pasaje del autor: “el aislamiento de que hablamos anteriormente no es vivido tampoco como real. Y, efectivamente, de alguna manera se está con los otros en la cotidianidad (...) es así como se verifica la relación interpersonal, a través no de lo que somos, sino de lo que representamos. De esta forma, dejo de ver de mí lo que no soy, y el otro ha de relacionarse con un Yo que no es el mío y que de hecho cuido de hacer pasar por mí (...) Al fin, cada cual no es otra cosa que aquello que representa. Lo cual es muy poco, y con ello se cierra el círculo de consecuencias de la real incomunicación, estrechando el campo de la conciencia de sí hasta el punto de alcanzar la completa extrañación de sí mismo” (Castilla del Pino, 1970:118-119).

### **3.5. Cierre sintético**

Definir la comunicación es una empresa difícil si consideramos la intrínseca polisemia del término. Definirla desde una óptica filosófica ofrece, también, múltiples lecturas que no siempre se encuentran. En este texto hemos elegido a la sociología fenomenológica (vertiente sociológica de la propuesta filosófica de la Fenomenología impulsada por Edmund Husserl) para poner de manifiesto que la comunicación es un fenómeno intrínsecamente social y que ésta no es posible si no es con base en las relaciones intersubjetivas que se desarrollan en el escenario de la vida cotidiana.

Alfred Schütz no tuvo como centro de interés a la comunicación. Sin embargo, al hablar de las relaciones e interacciones de sujetos sociales que, desde una actitud natural, se vinculan para construir significaciones colectivas de su entorno, el autor está poniendo de manifiesto, de manera más o menos directa, que la comunicación es la materia prima de la socialidad, es el proceso que permite la relación entre sujetos y, por ende, la construcción de interpretaciones sobre el mundo.

La intersubjetividad es el encuentro con otros análogos al yo, con quienes construimos significados en el mundo de la vida cotidiana, un mundo en el que la duda del filósofo (del científico) se pone entre paréntesis y en el que los sujetos viven desde una actitud natural, preteórica, de sentido común. Este poner entre paréntesis permite que asumamos, como sujetos, que los demás tienen mundos similares al de uno mismo, y es desde ese lugar de la presunción y la no puesta en duda que nos comunicamos. O al menos, es desde ese lugar que vivimos la ilusión de estar comunicándonos con esos otros con quienes compartimos (en el pasado o en el presente) espacio y tiempo.

### 3.6. Bibliografía

- Berger, Peter; Luckmann, Thomas [1967] (1993). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Brentano, Franz (1874). *Psicología desde el punto de vista empírico*, Schapire, Buenos Aires.
- Castilla del Pino, Carlos [1970] (1989): *La incomunicación*, Ediciones 62, Barcelona.
- Grathoff, Richard (1989). *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Main.
- Hernández Rosete, Daniel (2000). "Cultura y vida cotidiana. Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social". En *Sociológica*, Año 15, Núm. 43, mayo-agosto 2000, pp. 87-102.
- Husserl, Edmund [1913, 1954] (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª Edición.
- Husserl, E. [1931] (2004). *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª reimpresión.
- Martín Algarra, Manuel (1993). *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schütz*, Pamplona, Eunsu.
- Rizo García, Marta (2008). "La Sociología Fenomenológica como fuente científica histórica de una Comunicología posible". En Galindo, Jesús (Coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw-Hill Interamericana. Madrid, pp. 43-107.
- Rodríguez, Tania (1996). "El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa". En *Comunicación y Sociedad*, Núm. 27, 1996 (mayo-agosto), Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 199-214.
- Scheler, Max [1928] (1969). *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Schütz, Alfred [1932] (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión.
- Schütz, Alfred [1962] (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Vizer, Eduardo A. (2003) *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*. La Crujía ediciones, Buenos Aires.
- Weber, Max [1922] (1997). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, Primera reimpresión de la segunda edición en español.
- Xirau, Ramón [1964] (2002). *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México.