



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 13

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

El enigma de la trascendencia y la intersubjetividad*

The Enigma of Transcendence and Intersubjectivity

MARIANA CHU GARCÍA

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

El enigma de la trascendencia es el resultado de la interpretación moderna del conocimiento, interpretación que, basada en una concepción dualista de las nociones de immanencia y trascendencia, desemboca en el solipsismo. En este sentido, el enigma de la trascendencia es también el de la intersubjetividad. La autora sostiene que la reinterpretación husserliana de los conceptos de immanencia y trascendencia permite resolver no sólo el enigma de la trascendencia, sino también el de la intersubjetividad. Ello es posible porque la ampliación del ámbito de la immanencia, de manera tal que éste incluye también a las presentificaciones, como la empatía, supone entender la reducción fenomenológico-transcendental como reducción a la intersubjetividad.

The enigma of transcendence is the result of the modern interpretation of knowledge which, based on a dualist conception of the notions of immanence and transcendence, leads to solipsism. Therefore, the enigma of transcendence is also the enigma of intersubjectivity. This paper holds that the reinterpretation done by Husserl of the concepts of immanence and transcendence allows not only, to solve the enigma of transcendence but also the one of intersubjectivity. This is possible because the extension of the field of immanence to include also presentifications, such as empathy, implicates understanding the phenomenological-transcendental reduction as a reduction to intersubjectivity.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 225-235.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

* La presente ponencia es una adaptación de la tesis para optar el título de magíster «El otro y la esfera primordial. Reflexiones en torno de la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*», Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Una de las ideas que caracteriza a la fenomenología husserliana es la necesidad de reinterpretar la vida subjetiva. Ello responde a que Husserl advierte que la concepción moderna del conocimiento genera el enigma de la trascendencia. La intención de nuestra ponencia es mostrar que la reinterpretación husserliana de los conceptos de inmanencia y trascendencia permite resolver no sólo el enigma de la trascendencia, sino también el de la intersubjetividad. Creemos que ello es posible porque la ampliación del ámbito de la inmanencia, de manera tal que éste incluye a las presentificaciones, permite entender la reducción fenomenológico-trascendental como reducción a la intersubjetividad. Hemos dividido nuestra ponencia en tres secciones. En la primera, abordaremos el enigma de la trascendencia, la distinción husserliana entre dos sentidos de inmanencia así como el enigma de la intersubjetividad. En la segunda, analizaremos el tercer sentido de inmanencia y lo que éste implica respecto de la posibilidad de aplicar la doble reducción a las presentificaciones para, en la última sección, concentrarnos en el lado de la empatía.

§ 1.

Como decíamos, Husserl advierte que la interpretación moderna del conocimiento, basada en una concepción naturalista y dualista de las nociones de inmanencia y trascendencia, convierten al conocimiento en un enigma. Así, en la primera lección de *La idea de la fenomenología*, nos dice: «El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se

vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural»¹.

Ahora bien, si la posibilidad de que el conocimiento alcance el objeto, su trascendencia, se ha vuelto un enigma, entonces no basta asumir la existencia y el saber de lo trascendente para explicar cómo es posible conocerlo o cómo se da la experiencia del conocimiento. Más aun, no podemos apoyarnos en la actitud natural, ni en sus métodos, para resolver el enigma de la trascendencia, pues sólo permaneceríamos en un círculo. Por el contrario, es necesario desarrollar una teoría del conocimiento que no suponga nada como «previamente dado» y que se dé a sí misma un conocimiento que no pueda ponerse en cuestión.

Con este requisito, es posible que la idea cartesiana de la indubitabilidad del *cogito* sea un adecuado punto de partida, pues, en tanto «datos absolutos», las vivencias tienen un carácter inmanente². La intención de Husserl será analizar en qué sentido la inmanencia de las *cogitationes* nos puede ofrecer este punto de partida, el mismo que se afirma como absoluto en la medida en que no requiere de lo trascendente para darse. Sin embargo, Husserl encuentra dificultades en el punto de partida cartesiano, pues se percata de que en él parecen confundirse dos sentidos de inmanencia y trascendencia. Inmanente en el primer sentido es lo que pertenece a la vivencia o *cogitatio* en tanto ingrediente de la conciencia, en esa medida, todo lo psíquico. Frente a esto, lo trascendente es aquello que no es ingrediente de la *cogitatio*, lo físico y también lo ideal³. En el segundo sentido, inmanente es lo *dado absolutamente*, digamos, lo *actualmente* dado y, por lo tanto, *evidente*, mientras que lo trascendente es lo no evidente, lo no dado absolutamente. Con ello, algunas vivencias, que en el primer sentido son inmanentes, no lo son en el segundo sentido, es decir, no son evidentes, pues existen vivencias conscientes (como un dolor de muelas o una sensación de angustia) e inconscientes (como sensaciones que constituyen el trasfondo de sensaciones) que, en tanto no evidentes, son trascendencias reales (*reellen*), es decir, trascendencias en el ámbito de la inmanencia.

El primer sentido de las nociones de inmanencia —a la que más adelante Husserl denomina «inmanencia real (*real*)»— y de trascendencia mantiene presupuestos naturalistas, pues se identifica la inmanencia con lo interior y la trascendencia con lo exterior, de modo que nos hallamos en un modelo dualista. Entendiendo la inmanencia y

¹ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid: FCE, 1989, p. 29.

² Cfr: *ibid.*, p. 41.

³ Ni el objeto físico percibido ni las idealidades, por ejemplo, matemáticas son parte ingrediente de las vivencias psíquicas.

trascendencia en este sentido, la teoría del conocimiento tradicional se pregunta cómo alcanzar lo que no es un ingrediente de la vivencia, mientras que si asumimos el segundo sentido, habría que preguntarse, según Husserl, cómo es posible el conocimiento evidente, la dación evidente del objeto.

El enigma de la trascendencia surge, entonces, cuando en el pensamiento natural se confunden ambos sentidos y ambas preguntas; de modo más preciso, se produce porque la teoría tradicional del conocimiento reduce el segundo sentido de inmanencia al primero, pues asume que lo único que puede darse de modo evidente es lo que es ingrediente de la vivencia, con lo cual todo lo que no es ingrediente del acto cognitivo entra en la esfera de lo problemático. De manera que el modo en que el pensamiento natural plantea el problema trae consigo la imposibilidad de resolverlo.

Pero el enigma de la trascendencia no termina aquí. Éste es, al mismo tiempo, el enigma de la intersubjetividad, pues la consecuencia de la reducción del segundo sentido de las nociones de inmanencia y trascendencia al primero es el solipsismo. Si lo único que puede darse actualmente, si lo único que puede ser evidente es lo presente en la *cogitatio* como ingrediente, entonces no hay modo de ir más allá de nuestras vivencias, estamos encerrados en nuestra conciencia. No es posible, planteado así el problema, que los actos cognitivos alcancen no sólo a lo trascendente, sino también a los otros sujetos. Desde el inicio, Husserl considera —aunque demorará años en probarlo— que el correlato de las situaciones objetivas no puede ser un sujeto aislado, sino sólo la intersubjetividad. Dicho de otra manera, sólo el consenso en la comunidad de científicos hace que estas situaciones tengan el carácter de objetivas y que, en este sentido, sean válidas para todos. Husserl intentará mostrar los pasos que conducen de la objetividad a su correlato subjetivo en la experiencia de un sujeto, y de allí a la experiencia compartida. Sin embargo, esto no es posible si planteamos las cosas como lo hace el pensamiento natural, pues cómo encontrar este correlato intersubjetivo si lo único que podemos tener como evidente es la propia corriente de vivencias.

Así pues, el enigma de la intersubjetividad no es sólo una consecuencia secundaria del enigma de la trascendencia; por el contrario, ambos enigmas son dos caras de la misma moneda, dos aspectos del problema de la posibilidad del conocimiento; por ello, no basta distinguir ambos sentidos de inmanencia y trascendencia, tal como Husserl lo ha hecho, de modo que no identifiquemos la inmanencia evidente con la inmanencia ingrediente, pues en tanto que el conocimiento requiere del correlato de la intersubjetividad, debemos también resolver el enigma de la intersubjetividad.

Antes de abordar este enigma, precisemos un poco las nociones de inmanencia y trascendencia husserlianas. Así como Husserl denomina «inmanencia real» a la inmanencia ingrediente, denominará, en la cuarta lección de *La idea de la fenomenología*, «inmanencia intencional» a la inmanencia evidente. ¿Qué se incluye en la inmanencia intencional? Ya en la tercera lección, Husserl afirma que la referencia a lo trascendente

es un carácter interno del fenómeno⁴. Se trata del carácter intencional de los actos de la conciencia. Éstos tienen una *intentio*, y aunque el objeto no sea un ingrediente de ellas —es decir, no sea inmanente en el primer sentido— lo mientan⁵, y en este mentar les pertenece tanto el objeto mentado como el mentar mismo. De este modo, el ámbito de lo inmanente en el segundo sentido no se cierra una vez introducido el carácter intencional de toda vivencia, pues que el objeto no sea un ingrediente de los actos cognitivos no significa que no esté dado. Lo inmanente evidente o la inmanencia intencional no es sólo la *cogitatio* y su carácter intencional, sino también el objeto en tanto dado, pues, aunque suspendamos todo juicio sobre la realidad efectiva del objeto, la vivencia no deja de referirse a él. Así, Husserl no buscará encerrarnos en la esfera de las *cogitationes* en el sentido de inmanencias ingredientes, sino conducirnos a la esfera de lo dado en el modo en que se mienta para esclarecer el conocimiento como correlación entre los actos cognitivos, el sentido y el objeto de conocimiento.

Hasta aquí podemos concluir, en primer lugar, que al advertir las dificultades que se siguen de la interpretación natural del conocimiento, que reduce el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero, Husserl distingue un sentido del otro, apoyándose en Descartes para entender la inmanencia como lo dado actualmente, es decir, como evidencia. Seguía así el camino cartesiano pese a diferenciar ambos sentidos. En segundo lugar, el enigma de la trascendencia implica, a su vez, el enigma de la intersubjetividad. Ahora bien, si tomamos en cuenta el primer punto, la distinción husserliana entre la inmanencia real y la intencional, diremos que, aparentemente, la experiencia trascendental está constituida por la esfera de la inmanencia en el segundo sentido —mis vivencias actuales y evidentes—. Pero, ¿si afirmamos esto, qué ocurre con el enigma de la intersubjetividad? ¿Qué consecuencias se siguen de entender la reducción trascendental como reducción a la inmanencia en el segundo sentido? ¿No está Husserl, igual que Descartes, atrapado en la evidencia de la propia conciencia? ¿Qué pasa, entonces, con las vivencias no dadas de modo absoluto, como las presentificaciones, y qué con los otros sujetos? ¿Son éstos trascendencias que no podemos explicar fenomenológicamente?

⁴ Cfr. Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, p. 57.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 67.

§ 2.

Como sabemos, Husserl aborda el tema de la intersubjetividad en la «Quinta meditación cartesiana»⁶. Su estrategia es explicar la constitución de sentido del sujeto extraño a partir de lo propio. Para ello, lleva a cabo una reducción a lo que denomina «esfera primordial». En este momento, no podemos entrar en los detalles de esta reducción, pero aclaremos su sentido. Así como es necesario desconectar toda trascendencia para describir los procesos subjetivos que la constituyen, ahora, porque queremos explicitar el sentido de lo extraño, del otro, debemos ponerlo entre paréntesis y describir la empatía en tanto acto intencional a partir del cual dicho sentido surge. El resultado de esta suspensión es la *esfera primordial*. Sólo desde ésta puede constituirse el sentido del sujeto extraño; de lo contrario, no sería extraño, no habría nada de qué extrañarse, pues lo extraño sólo tiene sentido respecto de lo propio.

Debería bastarnos, entonces, con preguntarnos qué entiende Husserl por «esfera primordial» y cómo a partir de ella se constituye el sentido del otro. Sin embargo, esto no es tan simple, no sólo por la ambigüedad, presente en la *VMC*, entre la aproximación estática y la genética a la esfera primordial⁷, sino también porque, aunque el análisis genético de la constitución del otro nos proporciona una descripción de la constitución de la vivencia empática misma, es decir, de su historicidad, en el caso del análisis estático —cuyo objetivo es describir cómo el otro se constituye como sujeto trascendental—, no encontramos una descripción del funcionamiento de la empatía en tanto presentificación. Ello requiere de la reducción intersubjetiva o doble reducción. Ésta, sin embargo, no es posible a partir de una reducción trascendental entendida al modo cartesiano, que deja las presentificaciones al margen de la inmanencia intencional.

Consciente de los problemas que implica limitar la inmanencia a su segundo sentido, Husserl la extiende, ya desde el curso sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910/11), a un tercer sentido, que incluye ahora no sólo lo dado abso-

⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1997.

⁷ La ambigüedad radica en que Husserl realiza, sin previo aviso, dos reducciones a la esfera primordial: una desde la perspectiva estática y otra desde la genética, y, como consecuencia de ello, plantea dos sentidos de esfera primordial. En el primer caso, el objetivo es describir los procesos subjetivos a partir de los cuales se constituye el sentido del otro como sujeto trascendental. Este objetivo está, pues, supeditado al tema de la fundación de validez. En el segundo caso, Husserl reconstruye la génesis de la vivencia empática a partir de un análisis del carácter mundano del otro, es decir, a partir del tema de la corporalidad. Ello, empero, no significa que desde la perspectiva genética se abandone el carácter trascendental del sujeto extraño. Se trata, antes bien, de una estrategia diferente, pues el sentido trascendental del otro debe mostrarse a partir de la experiencia que tenemos de su cuerpo propio.

luta y actualmente, sino también los contextos potenciales de este núcleo de actualidad, es decir, lo potencialmente presente y siempre co-presente. De modo que lo trascendente en el tercer sentido consiste en lo que nunca es dado, ni actual ni potencial, lo cual no es otra cosa que la visión total de los infinitos aspectos del objeto. Ahora bien, la extensión del ámbito de la inmanencia convierte la reducción trascendental en reducción al tercer sentido de inmanencia que, lejos de limitarnos a nuestra propia conciencia, nos llama la atención sobre la necesidad de incluir en la esfera de la inmanencia el carácter intersubjetivo de nuestra experiencia y nos obliga a concebirla como reducción intersubjetiva. La extensión de la reducción a la intersubjetividad es, pues, paralela a la extensión del ámbito de la inmanencia.

Quisiéramos sostener que hablar de un tercer sentido de inmanencia equivale a concebir la intencionalidad siempre como intencionalidad implicativa de horizonte y que ello posibilita, por medio de la reducción intersubjetiva, un análisis intencional de las presentificaciones del que depende el análisis estático del otro en tanto subjetividad trascendental, es decir, en tanto co-constituyente de las unidades objetivas de sentido.

Como sabemos por el *a priori* universal de la correlación, el carácter implicativo de la intencionalidad de horizonte se manifiesta no sólo desde el punto de vista noemático, sino también desde el punto de vista noético. Veamos el caso de la percepción externa: si bien sólo un aspecto del objeto intencional me es dado actualmente, los otros son co-mentados, son potencialmente presentes como datos intencionales implicados en el escorzo efectivamente dado. Esta multiplicidad infinita de posibles modos de dación constituye el horizonte interno del objeto, que sólo podemos ir develando en el trasfondo del horizonte externo. De manera correlativa, desde el punto de vista noético, la vivencia percepción, referida al presente, supone no sólo la impresión, sino también la síntesis de ésta con la retención y la protención; por ello, lo presente, lo actual, no es nunca inmediato sino siempre sintético y duradero. De modo que la vivencia percepción es ella misma un horizonte temporal en el horizonte también temporal de la conciencia. Así pues, si bien la percepción es una experiencia directa del presente, ello no significa que la subjetividad trascendental tenga una experiencia de sí mismo en una dación inmediata y absoluta. Por el contrario, la estructura sintética e implicativa de la percepción supone que la subjetividad trascendental se da a sí misma en grados inmediatos, pero sobre todo mediatos de implicación intencional⁸. Por ello, de nuestra vida trascendental no podemos tener una evidencia inmediata y adecuada, mas sí una apodíctica.

⁸ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première. Théorie de la réduction phénoménologique*, tomo II, París: PUF, 1972, lección 53b, p. 241.

El carácter implicativo de la vida trascendental es más evidente aún cuando ya no hablamos de la percepción, sino de otros modos de intuición: las presentificaciones. Éstas se definen como modificaciones de la percepción, pues mientras ésta constituye originariamente el objeto y lo presenta en el modo de «mismidad ahí presente», las presentificaciones no se dirigen directamente a un objeto presente; por el contrario, en ellas el objeto tiene que traerse al presente, y ello de modo indirecto: el recuerdo lo hace en el modo de «mismidad ahí que ha sido»; la espera o expectativa, como «mismidad que será»; acto no posicional, la imaginación hace presente el objeto en tanto «mismidad ahí como si fuera».

Lo que nos interesa particularmente de las presentificaciones es que ellas se caracterizan por ser «actos que... encierran, a su vez, actos *en la forma de implicación intencional*, pero son actos del mismo yo»⁹. En esta medida, albergan una doble intencionalidad que exige del fenomenólogo una reducción trascendental doble. Mostremos, siguiendo a Husserl, el caso del recuerdo. Si en este momento yo recuerdo la imagen de una película que vi ayer, tengo al recuerdo como vivencia actual en la que traigo a la presencia al objeto intencional recordado, la imagen de la película, intencionada en un horizonte perceptivo en el que se incluye todo lo copercibido —las butacas delante de mí, las paredes del cine, etc.—. Pero, al mismo tiempo, en el objeto intencional encuentro mi yo pasado que, en ese momento pasado, ejecutaba el acto de ver. De esta manera, en el seno de mi propia vida trascendental encuentro la alteridad: mi yo actual que recuerda y mi yo pasado que recuerdo percibiendo¹⁰. Y lo mismo vale para las otras presentificaciones¹¹. Para develar la alteridad, no basta, entonces, una reducción trascendental dirigida a la vivencia actualmente ejercida; es necesaria una nueva reducción que, aplicada en el correlato objetivo de la vivencia actual, tiene la función de explicitar el aspecto subjetivo (el segundo yo, recordado, esperado o imaginado) implicado intencionalmente en aquél.

De este modo, la consideración como dato fenomenológico del ámbito de lo potencialmente implicado, es decir, de la inmanencia en su tercer sentido, supera la limitación de lo trascendental a la «mismidad presente» y es, en consecuencia, la condición

⁹ *Ibid.*, lección 47, p. 188. El subrayado es nuestro.

¹⁰ El recuerdo tiene aquí un papel fundamental, pues posibilita la síntesis de identificación de esos yoes en una misma corriente de vivencias. El sujeto se identifica como el mismo que en diferentes momentos tuvo tal o cual vivencia intencional, es decir, como el mismo yo en la multiplicidad de sus actos.

¹¹ En el caso de la espera, descubrimos en el objeto intencional un yo que será, con sus respectivos actos y correlatos objetivos; en el caso de la imaginación, un yo coimaginado. Obsérvese que dentro de las posibilidades de las presentificaciones está la del redoblamiento, por ejemplo, en la forma del recuerdo de un recuerdo, rememoración, y la de la yuxtaposición, en la forma del recuerdo de una espera. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Philosophie première*, lección 47, pp. 186 ss.

de posibilidad de un análisis intencional de las presentificaciones. Pero, esto último sólo es posible efectuando una doble reducción. Sin embargo, aún no hemos mostrado cómo la reducción se extiende a la intersubjetividad. Para ello, la doble reducción debe aplicarse a la presentificación que intenciona al sujeto extraño, a la empatía.

§ 3.

Husserl nos advierte la necesidad de aplicar la doble reducción a la empatía en el § 39 de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí aparece la empatía como vivencia actual y, como su correlato, una conciencia empatizada, un segundo yo, sobre el cual podemos efectuar una segunda reducción¹². Si ello ocurre, la conciencia empatizada deja de ser sólo el objeto intencional de mi empatía, lo cual ya hace de ella un dato intencional mediato, para ser considerada como una segunda vida subjetiva trascendental con sus respectivos actos y correlatos intencionales.

¿Por qué ese segundo yo no soy yo mismo, tal como ocurre en el caso del recuerdo? Husserl se adelanta a esta pregunta señalando: «...ahora vale la ley de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico»¹³. Ello significa que, a diferencia del recuerdo o de la expectativa, si yo llevo a cabo una reducción en el correlato objetivo de esta mi presentificación actual, descubro otro yo, un yo co-presente, en el sentido de la simultaneidad; no un yo recordado, esperado o imaginado, sino una vida subjetiva que no es mía y cuyas vivencias no pertenecen a mi tiempo inmanente. Como se observa, esta ley, que podríamos llamar, siguiendo los comentarios al texto, principio de la «no asimilación intratemporal»¹⁴, subraya el carácter de simultaneidad de los yoes implicados en toda empatía: tengo, así, un ahora empatizante y un ahora empatizado.

Hay que señalar, sin embargo, que aunque una corriente de vivencias no puede asimilarse en otra, ambas pertenecen a un tiempo común que las engloba: el tiempo objetivo. Éste, no obstante, está suspendido desde la primera reducción fenomenológica y aparece como fenómeno también en el yo empatizado. Y lo mismo ocurre con la naturaleza y con todo objeto natural. De modo que cada punto del tiempo y espacio objetivos, cada objeto singular y la naturaleza en general están reducidos no sólo a las

¹² Cfr. Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, § 39, p. 124.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Cfr. «Observaciones al texto principal», en: *ibid.*, pp. 229 ss.

experiencias reales y posibles que yo pueda tener de ellos, sino también a las del yo empatizado. Así pues, toda objetividad hace las veces de índice para mi sistema de posibles experiencias y para el sistema de posibles experiencias del yo empatizado.

Ahora bien, lo que en la empatía está implicado es la vida subjetiva ajena en tanto apercibida sobre la base de la percepción del cuerpo orgánico ajeno. La experiencia de mi propia encarnación, es decir, el entrelazamiento de mi cuerpo propio con mi psique, y su semejanza con el cuerpo orgánico ajeno motivan en mí la presentación de una segunda vida trascendental ajena que se expresa en su corporalidad. La estructura de la empatía se revela entonces como una presentación-presentación. De modo que, a diferencia de mi propia vida subjetiva, la ajena me es dada no originaria sino mediata-mente a través de la naturaleza implicativa y de horizonte de la intencionalidad.

En tanto que, de este modo, experimento al otro como teniendo sus propias vivencias, lo experimento como *alter ego* que tiene experiencia de un tercero también como modificación intencional, y así. Además, cuando experimento una cosa, puedo tener, a la vez, la experiencia de otro sujeto experimentándola y la de un tercer sujeto que experimenta al segundo en su referirse a dicho objeto. La reiterabilidad de la modificación de *alter* es, entonces, una característica de la empatía¹⁵.

Un aspecto especial de esta característica, que realmente distingue a la empatía al interior del género de las presentificaciones, es su carácter recíproco, pues yo mismo puedo ser experimentado como otro para el otro¹⁶. En la actitud natural, la empatía es experiencia del otro, pero del otro en tanto que éste, a su vez, me experimenta experimentándolo. Con ello, la necesidad de la doble reducción es aún más evidente, pues la doble direccionalidad de la empatía no puede mostrarse en la actitud trascendental por una única reducción; ella sólo devela uno de los extremos de la relación. Si no efectuamos una segunda reducción, entonces el único yo trascendental sería mi propio ego; el otro, lejos de mostrarse como trascendental, permanece como «otro fenomenal», como un fenómeno más. Así pues, el otro me es dado en mi vivencia empática como dirigido a mí mismo, y ello devela el «ser-presente-recíprocamente-el-uno-para-el-otro».

Y en tanto que esta doble direccionalidad de la empatía es la condición de posibilidad de la relación yo-tú y, a partir de allí, de los actos sociales y de un nosotros trascendental dirigido al mundo¹⁷, la comunidad intencional que desde este ser recíproco se funda permite la síntesis de los productos sintéticos —es decir, de las unidades de sentido— de mis actos intencionales con los productos sintéticos de los actos constitu-

¹⁵ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première*, lección 47, p. 190.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 191.

¹⁷ En otros términos, es la base del nivel comunitario de intersubjetividad.

tivos del otro trascendental. Esto no es otra cosa que la mancomunación de la experiencia que constituye un mundo objetivo y común.

La reducción fenomenológico-trascendental se convierte, entonces, en verdadera reducción intersubjetiva cuando descubro este carácter recíproco de la empatía por el cual yo mismo soy otro trascendental para otro yo trascendental y ambos estamos en comunidad trascendental. Nada de esto sería posible si la reducción se concibiera como reducción a la inmanencia en el segundo sentido, pues no tendríamos cómo aplicar la reducción *en* el otro. La intersubjetividad sólo puede incluirse en el ámbito trascendental con el despliegue de la intencionalidad implicativa de horizonte, es decir, con la reducción entendida como reducción al tercer sentido de inmanencia; de manera que las presentificaciones, incluidas así en la inmanencia trascendental, puedan ser objeto de una segunda reducción¹⁸.

Terminemos recordando la siguiente cita de Fink: «La tarea de la reducción egológica de la empatía, correctamente entendida, comprende en sí la reducción egológica *en el otro*, la posición de ser del otro como co-sujeto trascendental, y es así la auto-superación inmanente de la egología»¹⁹. Así pues, tal como la subjetividad se devela como intersubjetividad, la fenomenología se presenta, sobre la base del método reductivo de la egología, como ciencia de la intersubjetividad trascendental.

¹⁸ Hay que señalar, por otro lado, que la referencia inevitable al papel de la corporalidad en la explicación de la empatía como presentificación, la inmanencia en su tercer sentido como condición de posibilidad de la aplicación de una segunda reducción al correlato objetivo de la empatía y el carácter recíproco de ésta hacen de la doble reducción una bisagra entre el análisis estático y genético de la constitución del otro.

¹⁹ Fink, Eugen, *Autres reductions des Méditations cartésiennes*, texto 16, traducción de Françoise Dastur y Anne Montavont, París: Jérôme Millon, 1998, p. 310. Este texto, titulado «La reducción del otro al otro trascendental», es un párrafo completamente nuevo que debe insertarse entre los §§ 48 y 49 de las *Meditaciones cartesianas*. Así, se introduce, en el seno de los párrafos estáticos de la «Quinta meditación cartesiana», la necesidad de efectuar un reducción doble para el caso de la empatía. Aunque es preciso señalar también que ya la reelaboración del § 12 y del inicio del § 13 plantea una doble efectuación de la reducción fenomenológica: la primera descubre la subjetividad trascendental; la segunda, aplicada en el fenómeno «mundo», suspende la creencia de su existencia independiente, tesis básica de la actitud natural, y lo muestra entonces como «formación universal de validez». Cfr. *ibid.*, texto 4, pp. 239 ss.