

# INTERSUBJETIVIDAD A PRIORI Y EMPATÍA

## A Priori Intersubjectivity and Empathy

CELIA CABRERA\*

Universidad de Buenos Aires / CEF-ANCBA / Conicet – Argentina

### RESUMEN

Considerando que los estudios sobre la intersubjetividad en Husserl deben ir más allá del camino cartesiano, D. Zahavi propone ir “más allá de la empatía” y profundizar en el concepto husserliano de “constitución”. Para demostrar que la dimensión intersubjetiva no depende del encuentro con otro sujeto, sino que pertenece *a priori* a la subjetividad, este autor esclarece la dependencia de la intencionalidad de horizonte respecto de la intersubjetividad trascendental. Se analiza en qué sentido es posible establecer esta dependencia y se evalúa la viabilidad general del intento de ir “más allá de la empatía” en el tratamiento fenomenológico de la alteridad.

*Palabras clave:* E. Husserl, D. Zahavi, empatía, intersubjetividad, fenomenología.

### ABSTRACT

Convinced that studies on intersubjectivity in Husserl should depart from the Cartesian path, D. Zahavi proposes going “beyond empathy” and focusing on the Husserlian concept of “constitution”. In order to demonstrate that the intersubjective dimension does not depend on the encounter with another subject but is rather an *a priori* component of subjectivity, Zahavi clarifies the dependency of horizon-intentionality on transcendental intersubjectivity. The paper analyzes how it is possible to establish such a dependency and evaluates the general viability of the attempt to go “beyond empathy” in the phenomenological study of alterity.

*Keywords:* E. Husserl, D. Zahavi, empathy, intersubjectivity, phenomenology.

.....  
Artículo recibido: 15 de noviembre del 2011; aceptado: 14 de mayo del 2012.

\* [celi.filo@gmail.com](mailto:celi.filo@gmail.com)

### Introducción: más allá de la empatía

Los trabajos que Dan Zahavi ha dedicado al estudio del problema de la alteridad<sup>1</sup> tienen en común el esfuerzo por demostrar que Husserl, cuya filosofía ha sido frecuentemente acusada de solipsista, dedicó gran parte de su obra a la elaboración de una teoría trascendental de la intersubjetividad. En términos generales, Zahavi pone énfasis en el hecho de que, desde 1910-1911 hasta su muerte, Husserl trabajó en profundidad distintos aspectos de este problema y que los análisis presentes en sus extensos manuscritos<sup>2</sup> nos demuestran no solamente que la *Meditación v* no fue su última palabra sobre la superación del solipsismo trascendental, sino también que solo es posible comprender el verdadero alcance de las *Meditaciones cartesianas* a la luz de los cientos de páginas que Husserl dedicó a este tema.

Al igual que otros autores que consideran que los análisis husserlianos más interesantes sobre la intersubjetividad son aquellos que van más allá del modelo de la empatía, Zahavi atribuye los malentendidos en la interpretación de esta temática al excesivo énfasis otorgado por la crítica al estudio de las *Meditaciones cartesianas*. Pero el análisis de la empatía ya en las *Meditaciones* tiene un alcance mucho mayor que el intento de dar cuenta de la experiencia del otro concreto, ella “co-fundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo” (Husserl 1996 152). La estrategia del autor consiste en preguntarse si aun así Husserl no ha sobreestimado en esta obra la habilidad constitutiva del *ego* y si la intersubjetividad no está en juego incluso antes de lo que él mismo allí sugiere. En este sentido, lo que orienta la interpretación de Zahavi es el esfuerzo por señalar que la tradicional identificación del objetivo del análisis husserliano con el intento de esclarecer la experiencia concreta del otro ha impedido comprender el verdadero sentido de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad, que tiene su raíz en una exigencia más profunda: en la necesidad de Husserl de realizar radicalmente su proyecto filosófico trascendental. Esto es así en cuanto que él se encuentra con el problema de la intersubjetividad ya en el análisis de la constitución de la objetividad y la trascendencia, gracias al descubrimiento de que estas categorías no pueden ser explicadas sobre una base “egológica solipsista”. Así, en la medida en que la comprensión del modo en que la objetividad es intencionalmente constituida solo es posible mediante un estudio de la

1 La mayor parte de sus reflexiones sobre este tema se encuentran en *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, obra donde Zahavi se ocupa de la alteridad en el marco de un estudio más amplio en el que intenta refutar la crítica de la pragmática lingüística al tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad (véase, Zahavi 2001a).

2 Publicados por primera vez en 1973 en los tomos XIII a XV de *Husserliana*.

dimensión intersubjetiva, debemos, según el autor, girar el foco desde el análisis de la empatía hacia una reflexión en torno a la intencionalidad constitutiva. Esto no significa que las problemáticas inherentes a la experiencia concreta del otro no sean relevantes. Por un lado, señala Zahavi, cuando Husserl se dedica al esclarecimiento del *ser ahí para mí* del otro, en la *Meditación v*, lo hace porque la intersubjetividad no puede ser tratada en un meta-nivel, es decir, desde una perspectiva de tercera persona, sino solo a partir de una interrogación que parta del *ego* mismo. Y es precisamente esto lo que lo diferencia de los tratamientos no fenomenológicos de la intersubjetividad. Por otro lado, si la constitución de un mundo objetivo depende del acuerdo de una pluralidad de sujetos, esto naturalmente requiere un análisis de mi experiencia de estos sujetos, ya que presuponer la intersubjetividad dogmáticamente sería fenomenológicamente inaceptable. De lo que se trata aquí es de señalar que el análisis de la dimensión constitutiva de la intersubjetividad tiene valor filosófico por sí mismo y que no debe ser considerado a la sombra de los análisis relativos a la intersubjetividad constituida.

Lo que subyace a este análisis es la pregunta sobre si es la experiencia concreta del otro en la empatía la que funda la dimensión intersubjetiva o si ella la presupone. Zahavi recuerda que Husserl se refiere a este tema cuando en un manuscrito del grupo C, se pregunta si “cuando la empatía tiene lugar, está quizás la comunidad, la intersubjetividad ya allí, y no efectúa la empatía meramente su desvelamiento”<sup>3</sup> (Ms. C 17 84b, citado en Zahavi 2001a 58). En este punto, el autor considera que es un error concluir, a partir del análisis de la *Meditación v*, que nuestro encuentro primero con el otro tiene el carácter de un encuentro con un tipo especial de objeto intencional, ya que no debe perderse de vista que los análisis posteriores nos demuestran que Husserl eventualmente revisó la jerarquía de fundamentación, arribando a la conclusión de que la contribución constitutiva de la intersubjetividad trascendental no depende de la emergencia contingente de otro sujeto en mi campo perceptivo, sino que pertenece a la estructura *a priori* de la subjetividad. De lo que se trata, entonces, es de ir “más allá de la empatía” en el análisis de la intersubjetividad, mostrando cómo parte de la vida intencional misma del *ego* está permeada por el otro. Con este objetivo, y con vistas a revelar el carácter *a priori* de la contribución constitutiva de la intersubjetividad trascendental, Zahavi abandona la vía de la empatía para poner el foco en el concepto husserliano de constitución. A partir de

.....  
 3 “Wenn Einfühlung eintritt – ist etwa auch schon die Gemeinschaft, die Intersubjektivität da und Einfühlung dann bloß enthüllendes Leisten?”

aquí, el desvelamiento de la fundamentación constitutiva completa lo conducirá directamente a una reflexión en torno a la estructura de horizonte de la experiencia.

En este contexto, nuestro objetivo general es analizar, a partir de la interpretación del autor, la relación entre la horizontalidad y la apertura a los otros en virtud de la cual la dimensión intersubjetiva es situada *a priori* en la estructura de la subjetividad misma. En el transcurso de este análisis sobre el carácter *a priori* de la esfera intersubjetiva nos referiremos brevemente a los estudios tardíos de Husserl en torno a la temporalidad como modo de encontrar otra vía que asocia, asimismo, el problema de la intersubjetividad a la temática de la constitución. Finalmente, evaluaremos el aporte que ofrece el estrato intersubjetivo *a priori* y formal, situado en relación con la estructura de horizonte, a la resolución del problema del solipsismo trascendental, señalando cuáles son las consecuencias de esta respuesta para la concepción de la alteridad, así como la viabilidad, en general, del intento de Zahavi de ir “más allá de la empatía” en el tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad.

### **Intersubjetividad y horizontes**

Sabemos que el objeto de la percepción externa se da a través de escorzos, quedando siempre un horizonte de anticipaciones no confirmadas, necesariamente asumido y que es posible explicitar en nuevas percepciones (*cf.* Husserl 1985 96). La estructura de horizonte de la intencionalidad hace posible que, aunque solo nos es dado uno de sus perfiles, tengamos conciencia de intencionar y percibir *un* objeto que en su trascendencia posee una pluralidad de apariciones. No habría percepción del objeto si solo tuviéramos conciencia de lo que actualmente nos es dado. Zahavi señala que, a primera vista, cuando se trata de esclarecer el modo en que es posible que los aspectos ausentes de un objeto sean co-presentes se dan dos interpretaciones. Según la primera de ellas, se trataría de aspectos que fueron o podrían ser dados como presentes en percepciones pasadas o futuras; esto es, el aspecto ausente de un objeto sería presentificado como un aspecto que *ya he visto* o que subsecuentemente *podría ver*. De acuerdo con la segunda posibilidad, los aspectos ausentes co-intencionados serían correlatos de actos de percepción ficticios que yo podría llevar a cabo si estuviera ubicado en otro lugar, en vez de aquí, ahora. Ambas opciones deben ser descartadas. La primera interpretación es fenomenológicamente inaceptable, en cuanto que nuestra experiencia nos muestra que percibir un objeto no consiste en percibir algo que tiene *ahora* un perfil actual, que tuvo otro *antes* y que tendrá otro *luego*. El frente del objeto que percibo en el presente no es el frente del objeto en relación con su

pasada o futura parte de atrás, sino que es determinado de este modo por su relación con una parte de atrás que coexiste con él. La correlación del aspecto ausente con una percepción pasada o futura no nos daría un lado trasero del objeto que sea co-presente al percibido, sino, en todo caso, un lado del frente adicional. Lo mismo vale para la segunda interpretación. Sin embargo, esta debería asimismo enfrentar otros problemas: en primer lugar, conduciría a la conclusión de que el objeto es una composición de partes ficticias y así a la destrucción de su homogeneidad (cf. Zahavi 2001b 47). En segundo lugar, no daría cuenta adecuadamente de la estructura horízontica del objeto cuya necesidad no puede ser explicada en términos de posibilidades ficticias. El horizonte, si bien abierto y en parte indeterminado, no tiene un carácter hipotético o irreal, como sugeriría esta interpretación. Las proyecciones imaginarias pueden ser desechadas por subsiguientes percepciones, pero la estructura horízontica misma es necesaria. Lo que se intenta poner de relieve es que si los aspectos ausentes son correlatos noemáticos de percepciones posibles, estas deben, desde luego, ser compatibles con mi percepción actual. Y es precisamente este requisito el que no cumplen las ficciones y las percepciones futuras o pasadas.

Tras descartar estas interpretaciones respecto del modo de presentación en juego en la intencionalidad de horizonte, interpretaciones que Husserl mismo rechazó,<sup>4</sup> el autor remite a un texto de Hua XIII donde se sostiene que:

Un sujeto no puede tener simultáneamente dos aspectos de (esta) pluralidad [*orthologische Mannigfaltigkeit*], pero una pluralidad de aspectos distribuidos en diferentes sujetos pueden y deben ser simultáneos si estos sujetos tienen al mismo tiempo la experiencia de la misma cosa. (Husserl 1973b 377)<sup>5</sup>

4 En *Ding und Raum* Husserl explícitamente rechaza como una construcción ingenua la idea de que los lados ausentes de un objeto sean presentados imaginativamente (cf. Husserl 1973a 56), y en un manuscrito de investigación de 1920-1921 sostiene que “el sistema infinito de ‘posibles percepciones’ y los correlativos ‘posibles aspectos’ de un objeto trascendente [*unendliche System ‘möglicher Wahrnehmungen’ und des korrelativen ‘möglichen Aussehens’ eines transzendenten Objektes*] no pueden ser entendidos como sistemas de percepciones que yo he tenido o podría eventualmente adquirir, ni tampoco como ficciones, sino que se trata más bien de un tipo único de presentaciones”, cuyo particular carácter Husserl no especificó positivamente (cf. Ms A III 9 23b, citado por Zahavi 2001b 48).

5 Traducción propia. En adelante, en todos los casos en que se citen obras en lengua extranjera y no se especifique traducción al castellano, la traducción es propia.

A partir de pasajes como este, en los que Husserl se refiere a la posibilidad del otro de percibir aspectos del objeto a los que yo no tengo acceso simultáneamente, Zahavi señala que siempre que se trata de una multiplicidad de aspectos coexistentes está en juego una relación con una subjetividad extraña, ya que solo a través de su posibilidad de percibir los lados del objeto ausentes para mí en este momento puede volverse compatible la mencionada incompatibilidad de lados coexistentes. Con “compatibles” nos referimos a lo señalado anteriormente sobre el requisito de que las percepciones posibles puedan ser simultáneamente actualizables. De este modo, el otro completa, por así decirlo, el objeto intencional con un perfil actual también coexistente:

a cada experiencia de un objeto pertenece esencialmente una referencia a ulteriores posibles experiencias, ya que los aspectos ausentes son co-intencionados a través de y más allá de la aparición intuitivamente dada. Sin embargo, en cuanto que estas posibles experiencias son incompatibles en principio con mi experiencia *actual*, se trata aquí de experiencias de posibles otros. De este modo, tanto la presentación como la aparición del objeto apuntan a la intersubjetividad abierta. (Zahavi 2001b 51)

Pero esta referencia a la “intersubjetividad abierta” no debe ser confundida con una referencia a mi percepción simultánea de otro yo co-percipiente<sup>6</sup> ni, en general, a la existencia fáctica de otro yo co-percipiente. Se trata, más bien, de un estrato intersubjetivo puramente formal, lo que significa que aun las percepciones de un yo aislado presupondrían una referencia a la co-validación continua de una pluralidad de *posibles* otros (cf. Husserl 1996 154). Por lo demás, la referencia a una experiencia concreta de la percepción de otro sujeto sería insuficiente para garantizar la co-validación que es de carácter continuo. Sin embargo, puede objetarse que es innegable que todo objeto de percepción es constituido por mí, es decir, por un flujo de conciencia fáctico. El punto de Zahavi es que yo solo puedo hacerlo porque mi relación horizontal con el mundo se encuentra referida a la percepción de posibles otros. De este modo, en sus palabras: “Mi intencionalidad es *a priori* dependiente de la intersubjetividad abierta” (Zahavi 1996 230).

Si bien sabemos por las *Meditaciones cartesianas* que “la naturaleza objetiva, como fenómeno de experiencia, tiene, por sobre la naturaleza primordialmente constituida, una segunda capa, meramente

6 Ya en *Ideas II* Husserl señalaba que “cuando ejecutamos una aprehensión de *cosa*, no tenemos todo el tiempo co-puesto a un grupo de congéneres como si, por así decirlo, pudiéramos interpelarlos” (Husserl 2005 113).

apresentada, que proviene de la experiencia del otro” (Husserl 1996 190), Zahavi va más allá de la afirmación de que en el nexo de la intencionalidad asociativa, mediante la distinción entre mi esfera primordial y la esfera representada del otro, llego a la unidad sintética que da origen a la objetividad intersubjetiva del mundo. El autor ubica la contribución intersubjetiva en un nivel de la constitución del objeto que es anterior a aquel en el que Husserl mismo, en ocasiones expresamente, la ha ubicado. Atendamos por ejemplo al siguiente pasaje de Hua xv:

Todo lo percibido de modo sensible posee un primer horizonte sensible, el horizonte de múltiples apariciones perceptivas, en cuyas posibles y propias *kinestias* [*vermöglichen (und zwar in der Vermöglichkeit eigenleiblichen) Kinästhesen*], aparece continuamente la misma cosa y, en el camino hacia el *optimum* sensible, se verifica como siendo ella misma en sus propiedades sensibles que la representan. *Pero esta res extensa estética mía no es el cuerpo objetivo de lo real del mundo que es el universo de ser “para todos”*. (Husserl 1973d 499-500, énfasis agrgado)

Zahavi no ignora esta distinción establecida por Husserl, sin embargo, su convicción de que toda experiencia que no esté confinada a lo que es puramente dado, es decir, toda percepción de algo como una cosa en la que se co-intencionan aspectos ausentes, supone referencias a la intersubjetividad trascendental, lo lleva a concluir que ha sido un error de Husserl sugerir que es posible una estética trascendental en el nivel primordial. Por este motivo, si bien su interpretación no supone abandonar el principio primordial, ella requiere una revisión de la segunda reducción en la que esta sea pensada en conjunción con los resultados de su análisis. De ella resultará que solo en el nivel pasivo de la auto-percatación temporal podría haber dominios constituidos primordialmente por el sujeto

### **Dos sentidos de trascendencia**

No obstante, es innegable que en la esfera primordial, para Husserl, hay objetos. La dependencia de la intencionalidad de horizonte respecto de la intersubjetividad no contradice este fundamental hecho. Lo que pone de relieve es que, en cuanto la constitución es un proceso, siempre se trata de grados de efectividad de la objetividad y la trascendencia del objeto. Por ejemplo, en la sección primera de *Ideas II*, en el marco del análisis sobre la posibilidad de constitución de una naturaleza objetiva en el nivel solipsista, Husserl sostiene que:

ya para el sujeto solipsista –el sujeto en aislamiento– existen motivos para la distinción entre una cosa “aparente”, que en su composición cualitativa es relativa a mi subjetividad, y la cosa objetiva que sigue siendo

la que es, incluso cuando en mi subjetividad y en las apariciones de la cosa que dependen de ella, se presentan cambios. (Husserl 2005 110)

De acuerdo con esto, en la esfera solipsista sería posible distinguir entre una cosa subjetivamente condicionada y una cosa objetiva. Si esto es así, sería posible percibir una cosa en su identidad, aun cuando ella no sea todavía propiamente la cosa objetiva y trascendente intersubjetivamente constituida. Por supuesto, luego puede el sujeto percatarse de que ella quizás no sea real, que sea una mera ilusión. Resulta claro que aceptar que es posible aprehender una cosa sin contar aún con la validación intersubjetiva no significa que en la esfera solipsista sea posible distinguir entre ilusión y realidad.<sup>7</sup> Lo que está en juego es la distinción entre la aprehensión de una cosa y la aprehensión de una cosa como objetivamente real, como una cosa en el tiempo objetivo uno, en el espacio objetivo uno, del mundo objetivo uno, etc. En este último caso, la referencia a una pluralidad de sujetos es constitutiva de la aprehensión de cosas. En el nivel anterior, la covalidación intersubjetiva aún no sería necesaria para la acreditación de objetividad.

Si bien la *cosa física* es la misma, esté constituida de manera solipsista o intersubjetivamente (cf. Husserl 2005 115), es innegable que el sujeto que no sabe nada de los otros, no conoce ningún *cuero objetivo*. La cosa constituida por el sujeto singular en múltiples apariciones concordantes se convierte en la referencia a los sujetos que experimentan el mismo mundo en una mera aparición subjetiva de la cosa de la realidad objetiva. Sin embargo, señala Husserl, el peligro de que el sujeto no pueda en la esfera primordial alcanzar el nivel de la naturaleza objetiva se diluye cuando levantamos la abstracción de la segunda reducción y consideramos las condiciones reales de la constitución fáctica: “que en verdad el sujeto experimentante *no es solipsista*, sino uno entre muchos” (Husserl 2005 111).

Si nos mantenemos estrictamente en el nivel primordial, la constitución de la objetividad depende exclusivamente de la síntesis de la rememoración. En este sentido, la síntesis temporal es la condición de posibilidad de la constitución de la identidad y la objetividad del objeto. A lo que apunta Zahavi es a que la trascendencia posibilitada

---

7 Como señala Husserl en *Ideas II*, en los casos de alteraciones de la percepción provocadas por órganos anómalos, la corrección es posible porque en este caso estas resultan ser ilusorias gracias al testimonio de otros órganos. Pero si suponemos un sujeto que tiene siempre percepciones normales, que no experimenta variación en ninguno de sus órganos o que experimenta variación, pero del tipo que altera el campo perceptivo en su totalidad, sin dejar posibilidad de corrección, entonces no habría para él motivos para distinguir entre ilusión y realidad (cf. Husserl 2005 111).



por la conciencia temporal no es suficiente para hablar de objetividad, ya que lo que ella garantiza es solo la trascendencia del objeto con respecto al acto. Esta trascendencia es meramente subjetiva, ya que aún no va más allá del sujeto de modo radical (cf. Zahavi 2001 31). En contraste, la trascendencia genuina no es aquella que solo mantiene la identidad a través de distintos actos, sino la que es trascendente respecto de mi conciencia *actual* y de mis *posibles* actos. En este punto la trascendencia es dependiente de la intersubjetividad. Así, podemos hablar de una *trascendencia primordial*, independiente del *alter ego*, y de una *trascendencia intersubjetiva*, verdadera trascendencia que garantiza la objetividad de lo que en la esfera primordial me es dado solo a mí originariamente. De este modo, la dimensión intersubjetiva *a priori* o “intersubjetividad abierta” sería aquella que hace posible la constitución de la objetividad y la trascendencia, mientras que la experiencia efectiva de otros sujetos, o “intersubjetividad concreta”, cumpliría el rol de validar o corregir la *performance* constitutiva primordial, otorgándole a las cosas el carácter de objetividad que le atribuyo a todo aquello que percibo como real en el mundo.

### La estructura de horizonte del objeto

Como hemos visto, el esclarecimiento de la relación entre la horizontalidad y la intersubjetividad trascendental que emprende Zahavi tiene por fin poner de relieve que, en cuanto que la estructura del objeto implica una simultánea pluralidad de apariciones, ella refiere a una pluralidad de *posibles sujetos* que deben ser entendidos como el correlato noético de la pluralidad noemática de aspectos coexistentes. En nuestro anterior análisis sobre esta relación no nos hemos referido aún al peligro que significaría establecer una dependencia tal entre la estructura de horizonte y la intersubjetividad trascendental que subordine la primera a la segunda al punto de meramente reducirla a ella. A pesar de que la dependencia de la intencionalidad de horizonte respecto de la apertura a los otros parece sugerir que existe una conexión entre la finitud del sujeto y dicha apertura a la intersubjetividad (cf. Zahavi 2001 57), no debe perderse de vista que el modo de darse escorzado del objeto trascendente depende de su estructura ontológica misma. Es decir, más allá de que sea fácticamente imposible para un hombre, en cuanto ser finito, estar situado de manera tal que perciba el objeto en su plenitud, su modo de darse no se funda en una consideración antropológica respecto de la limitación o imperfección de la naturaleza humana.<sup>8</sup> La inadecuación es una

8 En este sentido, sostiene Husserl en *Ideas I*: “No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de *nuestra humana constitución* el que *nuestra* percepción sólo

necesidad esencial de este tipo de percepción, no es algo que dependa de capacidades cognitivas. Esto resulta claro si consideramos que ni aún Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, podría acceder a una percepción completamente adecuada de las cosas que a nosotros, entes finitos, nos es rehusada. Respecto de esta posibilidad Husserl sostiene que “es un contrasentido que implica, en efecto, que entre trascendente e inmanente no haya ninguna diferencia esencial” (Husserl 2005 97). Si ni aún Dios podría percibir el objeto en la totalidad de sus manifestaciones en un único acto de percepción, es porque el modo de darse del objeto está relacionado con su esencia misma de objeto trascendente y su pertenencia al mundo. Se trata de algo similar a lo que sucede en el plano temporal, respecto del cual Husserl señala en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que “para Dios no hay pasado, presente y futuro, pero –incluso– para él hay un pasado, un presente y un futuro relativos a cada punto (temporal)” (Husserl 1991 180). Esto, de manera análoga al caso anterior, no contradice el hecho de que la conciencia infinita de Dios sea atemporal. Husserl se refirió repetidas veces al vínculo entre trascendencia y escorzamiento, sosteniendo siempre que forma parte de la estructura de todo objeto trascendente un entrelazamiento inseparable de intenciones anticipadoras y de cumplimientos, que un objeto tal reenvía siempre al sujeto a un cumplimiento posible.<sup>9</sup>

.....

pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o escorzos de ellas. Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la *cosa visual*) que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio en percepciones, a través del matiz o el escorzo” (Husserl 1985 96).

- 9 Para comprender el vínculo que establece Husserl entre trascendencia y escorzamiento es necesario considerar que, hasta la época de *Filosofía Primera* (1923-1924), Husserl consideraba que lo que distingue a la esfera inmanente de la esfera trascendente es que a la primera corresponde una absoluta adecuación de los contenidos respecto de la intención, mientras que la segunda, en virtud del escorzamiento al que están conminados los objetos espaciales, contempla la posibilidad de decepciones. Por este motivo, en las obras de este período se mantiene una identificación entre las nociones de “evidencia apodíctica” y “evidencia adecuada”. A diferencia de los objetos trascendentes, que se dan según modos de aparecer, Husserl consideraba que la evidencia relativa a las vivencias tendría carácter apodíctico gracias a que ellas están siempre *absolutamente ahí*. Sin embargo, en las *Meditaciones cartesianas* (1931), al atender a la estructura fenomenológica de la experiencia del *ego*, Husserl advierte que esta nos ofrece solo “un núcleo de realidad experimentada de un modo propiamente adecuado [...] la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*”, y que, más allá de este núcleo de actualidad, se extiende “un indefinido horizonte general y presuntivo”. Es decir, lo que advierte Husserl es que la horizontalidad ya no solo afecta a los objetos trascendentes, sino también a los actos mismos, y que, de este modo, ellos están asimismo sometidos a escorzamiento, aunque en este caso ya no espacial sino temporal. Ante la posibilidad de que este hecho amenace la apodicticidad

Una vez aclarado el carácter intrínseco de la fragmentación de la experiencia individual, descubrimos que el vínculo al que se refiere Zahavi se encuentra en estrecha relación con la orientación teleológica al darse unitario del fenómeno del mundo; darse al que, según el análisis de Husserl, apunta el despliegue racional. Un texto de Hua xv sobre la teleología se refiere precisamente a esto:

No es casualidad que el hombre ocupado continuamente con fragmentos de la experiencia, de la valoración, del anhelante y activo apuntar a un fin (tener un objetivo), jamás alcance satisfacción, o más aún, que ninguna satisfacción en lo separado y en lo finito sea verdadera y plena satisfacción, y que ella remita a una totalidad vital, a una totalidad de ser personal, a una unidad en la totalidad de valideces habitual que supere toda finitud. (Husserl 1973d 404)

En otras palabras, pertenece a la estructura ontológica del objeto el darse de manera incompleta, y es precisamente porque el hombre no alcanza nunca satisfacción plena con lo finito que existe una tendencia a la coincidencia intersubjetiva como una meta que guía la experiencia y que apunta a un polo de confirmación total. Así, la intersubjetividad trascendental es el correlato del mundo entendido como la totalidad de valideces que superan la finitud, como la totalidad de posibilidades de aparición del objeto. Pero el darse de un modo u otro del objeto a cada sujeto es una necesidad de lo individual de la experiencia que nos abre a la intersubjetividad trascendental en una dirección que teleológicamente apunta a este darse pleno y unitario del fenómeno del mundo.

### **Intersubjetividad *a priori***

El camino que realiza Zahavi para mostrar el carácter *a priori* de la contribución constitutiva de la intersubjetividad trascendental es descartar que ella esté fundada en la experiencia concreta de otro sujeto. Pero esto no excluiría la posibilidad de que la contribución pertenezca todavía a un nivel superior. Sin embargo, la referencia horízontica de aspectos co-presentes en *toda* experiencia da lugar a una relación *a priori* con la intersubjetividad trascendental, que tiene un carácter formal y pertenece a la estructura misma de la subjetividad. Su idea es que,

.....  
del *cogito* mismo, Husserl concluye en las *Meditaciones* que “la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tiene por fuerza que ir mano a mano” (Husserl 1996 64). A partir de la consideración del horizonte temporal, adecuación e inadecuación son abandonados por Husserl como criterios para distinguir la esfera inmanente de la esfera trascendente, y la evidencia apodíctica es entendida como “absoluta indubitabilidad” (sobre los problemas relativos a la búsqueda de apodicticidad en el marco de la vía cartesiana, véase Kern §18 y el reciente artículo de Osswald).

incluso considerando que, como hemos visto, solo luego del encuentro concreto con otro sujeto puede tener lugar el cambio en la validez de la constitución (de subjetiva a objetiva), el encuentro con el otro en la empatía es una forma derivada que presupone esta referencia *a priori* a la intersubjetividad, sin la cual no sería posible no solo la empatía, sino tampoco ninguna aparición de un objeto cualquiera como tal.

Si consideramos que Husserl eventualmente arribó a la conclusión de que una examinación radical del *ego* trascendental conduciría a la intersubjetividad trascendental, la apertura intersubjetiva de la estructura de horizonte sería una manera de mostrar en concreto que la intersubjetividad no solo concierne encuentros cara a cara entre individuos, sino que es algo que está en juego en la percepción misma. Así, girando el foco de la discusión desde la tematización del otro en la empatía hacia el hecho de que con anterioridad a dicho encuentro el sujeto está dirigido a objetos cuyo modo de darse da cuenta de la apertura a otros sujetos, Zahavi acerca el análisis husserliano de la intersubjetividad a tematizaciones de la fenomenología posterior. En este sentido, el autor traza un camino que acerca su enfoque al de Heidegger y Merleau-Ponty, señalando en los tres casos la existencia de un estrato intersubjetivo que nada tiene que ver con el encuentro concreto con otro sujeto. De acuerdo con esto, la diferencia entre el análisis husserliano y el merleau-pontiano respecto del de Heidegger radicaría en que, en vez de anclar la dimensión intersubjetiva exclusivamente en el carácter social del útil, como tiende a hacer Heidegger, ellos hacen énfasis en la naturaleza pública del objeto de la percepción (cf. Zahavi 2001a 155). En los tres casos, y a diferencia de Sartre y Lévinas, por ejemplo, el encuentro concreto con el otro no haría más que articular algo que ya estaba allí desde el comienzo, sin agregar nada radicalmente nuevo.

Sin embargo, la apertura intersubjetiva del objeto de percepción a la que se refiere Zahavi no es la única vía para encontrar una dimensión intersubjetiva operante en el nivel constituyente. El análisis del tiempo emprendido tardíamente por Husserl liga la temática del otro a la de la constitución en un nivel incluso anterior al que nos hemos referido.

En textos correspondientes al grupo c, Husserl hace referencia a un nivel pre-egológico en el que existiría una conexión intersubjetiva anterior a toda individuación. Se trata en este caso de un nivel más originario de la constitución, en el que tendría lugar una coincidencia [*Deckung*] con los otros, incluso antes de que haya un mundo constituido para mí y para ellos, ya que dicha coincidencia es la condición misma de la constitución de la alteridad.<sup>10</sup> Esta dimensión, a diferencia

10 “*Aber es [die Einigung von Ich und Anderem] ist doch Gemeinschaft (das Wort ‘Deckung’ weist leider auf Deckung in [zeitlicher] Extension, auf Assoziation hin), so wie bei meinem, die strömend-konstituierende Zeitlichkeit tragenden, nicht extensiv-zeitlichen*

de la que revela la estructura intersubjetiva intrínseca del horizonte del objeto de percepción, está situada en relación con la esfera del proto-yo [*Ur-Ich*] abierta por la reducción radicalizada al presente viviente. En palabras de Husserl, esta última es “la reducción radicalizada a aquella subjetividad en la que se realiza originariamente todo lo que es válido para mí, en la que todo sentido de ser es un sentido como sentido vivenciable conscientemente [*erlebnismäßig bewußter*], válido para mí” (Ms. c 3 I, citado en Held 66). El presente viviente es aquello más allá de lo cual no se puede retroceder, es el punto último accesible [*Letzterreichbar*] donde finaliza la reducción y, en este sentido, la vida a la que accedemos es la vida operante [*das fungierende Leben*] que constituye el fundamento absoluto de todo lo que me es dado. De acuerdo con esto, la fundación del mundo sería comunal en el sentido más profundo y radical posible.

En cuanto que este nivel es la condición de posibilidad de la identidad del *ego* y de la otredad del otro, en sentido estricto, como proto-condición de todo sentido, el presente viviente no es *mi* presente. Es decir, la reducción radicalizada exhibe en mí una esfera que es anterior a *mí*. La llamo “subjetividad” en la medida en que es el núcleo de mi ser constitutivo, pero ella es anónima porque ninguna trascendencia en este plano es posible. No existe aquí ninguna distancia extensiva entre mi *ego* y el *alter ego*, entre mi temporalización y la temporalización del otro. La distancia temporal que da lugar a la objetividad y a la distinción de todo lo que el *ego no es* en cuanto sujeto es parte de un desarrollo que tiene lugar sobre la base de este proceso de temporalización originario que no es él mismo temporal.

Es preciso señalar que la pre-conexión pasiva operante antes de toda constitución activa a la que nos estamos refiriendo pertenece a la esfera de lo instintivo. El análisis genético permite a Husserl incorporar esta dimensión, anterior a la percepción, que se despliega en dos planos: así como hay un instinto de objetivación en la recepción de los datos hyléticos gracias al cual es posible la dirección del *ego* hacia la revelación del mundo, hay un instinto de comunalización que pre-constituye en el nivel pasivo la constitución del otro.<sup>11</sup> En fin, así como hay una presencia hylética del mundo en mí, el otro está instintivamente presente poniendo al descubierto una continuidad intersubjetiva que no depende de ningún acto particular de constitución.

.....  
einen und selben Ich. Gemeinschaft mit sich selbst und Anderen bezieht sich auf Ichpol-Einigung” (Ms. c 16 VII 5, citado en Held 157).

11 Husserl asocia esta conexión intersubjetiva pasiva con un instinto que constituye en este nivel una comunidad sexual.

Los intérpretes que ponen énfasis en este nivel de la esfera intersubjetiva<sup>12</sup> consideran, asimismo, que esta es la manera más adecuada de mostrar que, para Husserl, el *ego* es de un modo mucho más originario con los otros que lo que el análisis de la empatía en la *Meditación* v nos permite concluir. En este plano de coincidencia con el otro, la cuestión de la empatía, tal como es presentada por Husserl, allí aparece fundada en una *empatía primaria*, en virtud de la cual los otros no son primariamente presentes al modo de objetos resultantes de un proceso de constitución. En cuanto que en este nivel ninguna objetivación es posible, la *empatía primaria* se situaría en el nivel de un *nosotros* que no es producto de ninguna síntesis. Pero solo un análisis retrospectivo nos permite referirnos a este *nosotros* del nivel originario descubierto por Husserl en la profundización de la reducción trascendental. Como señala James Mensch:

El movimiento de la reducción me trae desde el mundo intersubjetivo con sus Otros hacia el residuo originario. Es en términos de este movimiento que puedo ver el residuo conteniendo a los otros, no explícitamente pero implícitamente como su fundamento. Expresado de otro modo: cuando giro la dirección del movimiento, veo el residuo como productivo. El residuo es entendido como ya comprometido en el proceso de fundación o constitución del “ser pre-mundano” que, en última instancia, dará lugar a mí mismo y a los otros. (Mensch 246)

El análisis del tiempo que Husserl emprende en la reducción al presente viviente es de gran complejidad. Especialmente porque la unidad de su carácter permanente [*stehende*] y fluyente [*strömende*] es un hecho de características muy peculiares. Estos análisis ponen en primer plano la pregunta por la posibilidad misma de pronunciarse acerca de este proto-presente que no es nada objetivo, y, en este sentido, muchos autores han sugerido la posibilidad de que el método fenomenológico haya ido aquí más allá de toda meta descriptiva. No es nuestra tarea pronunciarnos sobre este tema. Lo que intentamos desvelar aquí es la intersubjetividad co-presente y simultánea en el nivel temporal más profundo y pasivo de la vida del *ego* a la que Husserl se refirió en sus análisis tardíos sobre la temporalidad, mostrando que, si bien los análisis que argumentan en este sentido sitúan la intersubjetividad en un nivel aún anterior de la vida del *ego*, ellos apoyan el intento de Zahavi de ligar la problemática husserliana de la intersubjetividad a la temática de la constitución.

.....  
12 Sobre este tema véase por ejemplo Mensch (1988).

### Intersubjetividad *a priori* y el problema del solipsismo

A primera vista pareciera que estos intentos suponen el reconocimiento de que el abordaje empático de la *Meditación* v constituye un problema para la filosofía de Husserl. Nos referimos con esto a la repetida acusación de que el análisis de la empatía no permite a Husserl superar el momento solipsista inicial. Sin embargo, el esclarecimiento de la dimensión intersubjetiva *a priori* no debe fundarse necesariamente en el reconocimiento de que la empatía constituya en sí misma un problema. Zahavi mismo, a pesar de sus esfuerzos por plantear la discusión por fuera del campo de la *Meditación* v, reconoce que pedir a la experiencia del otro concreto más de lo que la empatía nos da es un sinsentido que anula la alteridad como tal. En otras palabras, en oposición a la interpretación crítica tradicional, la imposibilidad de traer la subjetividad extraña a una dación originaria en la empatía no constituye, de ningún modo, una expresión del solipsismo husserliano. Ella es, por el contrario, condición de posibilidad de toda experiencia de un *alter ego*. En este sentido, señala Husserl en *Filosofía primera* que “precisamente porque la subjetividad extraña no pertenece a la esfera de mis posibilidades perceptivas originales ella no puede ser agotada en un correlato intencional de mi propia vida” (Husserl 1959 189). Pretender que el otro concreto me sea dado del mismo modo en que él es dado a sí mismo va en contra de nuestra experiencia más elemental, en la que el otro se presenta, precisamente en su otredad, como originalmente inaccesible para mí.<sup>13</sup> Como acertadamente señala Zahavi, el respeto al carácter específico del modo de darse del otro concreto, esto es, la inaccesibilidad de lo que no es originalmente accesible, es algo que, a pesar del constantemente repetido criticismo, Husserl siempre demandó (cf. Zahavi 2001 119).

Por supuesto que esta línea de argumentación tiene la ventaja de evitar los problemas ligados a la crítica que considera que es imposible dar cuenta adecuadamente del otro en el marco de una filosofía del sujeto,<sup>14</sup> pero de lo que se trata realmente no es de cuestionar a la

13 “Diese (Ähnlichkeit) ist nicht angezeigt in einer art Erinnerung oder Erwartung, die eine Identifikation des mit-vergegenwärtigen Ichsubjekts mit mir selbst gestatten wurde; es ist ein Ich, aber ein anderes. Die eigenartige intentionale Struktur dieser Wahrnehmungsart, die ein Hauptstück ihrer Leistung einer Vergegenwärtigung verdankt, fordert ein Ich, und doch nicht mich selbst als impliziertes Subjekt; sie schafft mir das Bewußtseins: ein anderes Ich ist mir gegenüber, und ohne das wäre das Wort, ‘anderes Ich’ oder ‘Nebemensch’ für mich ein Wort ohne Sinn” (Husserl 1959 135).

14 Podemos mencionar en este punto el caso particular de una de las obras de Zahavi (2001), en la que su lectura está ligada a la refutación de la crítica de la pragmática lingüística al tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad. Zahavi responde allí a la objeción de Habermas y Apel (representantes de un abordaje contemporáneo

empatía en sus problemas intrínsecos, sino en cuanto eje central de una teoría de la intersubjetividad. Lo que subyace a esto es la convicción de que las interpretaciones que han privilegiado el estudio del problema sobre si la empatía implica un acceso mediato o inmediato a los otros y sobre si este enfoque es fenomenológicamente adecuado nos han conducido por el camino equivocado, alejándonos de la fundamental dimensión de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad ligada a la temática de la constitución, que es la que capta su verdadera naturaleza. Mientras que la empatía, como modelo de relación intersubjetiva, daría cuenta solamente de la dimensión de la intersubjetividad que se reduce a una confrontación entre sujetos, el concepto de “constitución” daría cuenta de una dimensión intersubjetiva que opera de manera oblicua; lo que se pone en juego allí no es un encuentro sino un co-vivir, en el que todo acto refiere lateralmente a otros sujetos.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de este intento de ir “más allá de la empatía” respecto del problema del solipsismo? Según el análisis de Zahavi, la dimensión intersubjetiva formal *a priori*, situada al nivel de la estructura de horizonte de la experiencia, revestiría un carácter apodíctico frente a la relación concreta con los otros en la empatía que es *a posteriori* y cuya evidencia es de carácter meramente presuntivo. Las decepciones que pueden tener lugar en el nivel intersubjetivo concreto no podrían afectar esta apodicticidad, ya que ella no depende de la emergencia concreta de otro sujeto en mi campo perceptivo, sino del hecho de que todo sujeto intenciona un mundo que es necesariamente intersubjetivo. Es decir, si la percepción del objeto está referida no solo a mi flujo de conciencia sino a una pluralidad de posibles flujos, debemos concluir que ella sería incompatible con el solipsismo trascendental, que niega por principio esta posibilidad. En este sentido, Zahavi considera que, aunque la estructura de horizonte

.....

no fenomenológico de la intersubjetividad, que considera que toda teoría de la intersubjetividad que no esté guiada por estudios relativos al *status* de la comunidad lingüística está condenada al fracaso), señalando que la referencia *a priori* de la estructura de la experiencia a la intersubjetividad trascendental muestra que, en cuanto forma específica de relación intersubjetiva, la intersubjetividad lingüística tiene raíces pre-lingüísticas. Esta referencia refuta la crítica pragmática, ya que, si puede demostrarse que la dimensión intersubjetiva *ya está allí*, incluso cuando el sujeto nunca ha tenido un encuentro con otro sujeto, ella es naturalmente anterior a la comunidad lingüística misma. Vale decir que este es un rasgo característico del abordaje fenomenológico en general, en cuanto que, sin negar su carácter intersubjetivo, la fenomenología rechaza al lenguaje como fundamento de la intersubjetividad, haciendo énfasis en formas de intersubjetividad previas no solo en el nivel de la percepción, sino también en el de los instintos, en la corporalidad o en el uso de útiles.



no pruebe o presuponga la existencia actual de otros, lo que refutaría de una vez por todas es la posición solipsista, según la cual el mundo podría en principio ser constituido por un *ego* aislado, ya que la pluralidad de percepciones posibles implicadas en la constitución de un objeto es claramente una pluralidad que yo soy incapaz de sostener por mí mismo.

Ahora bien, es problemático afirmar que la referencia a *posibles otros*, que estarían operando formalmente aun si “una peste universal me hubiera dejado a mí solo” (Husserl 1996 154), soluciona definitivamente el problema del solipsismo. Por un lado, no debe perderse de vista que dicha referencia meramente garantiza la *posibilidad* de existencia de otras subjetividades co-constituyentes, y, de este modo, podría considerarse que no hace más que postergar la resolución del problema a una dimensión ulterior de la experiencia del otro. Por otro lado, considerar que este estrato *a priori* efectivamente garantiza la alteridad significaría al mismo tiempo entender al otro como un estrato abstracto al que *por principio* refiere mi experiencia. Los problemas de una teoría que sitúa la dimensión intersubjetiva en un nivel *a priori* han sido señalados repetidas veces por la crítica posterior. Uno de los ejemplos más conocidos es la crítica sartreana al enfoque husserliano y heideggeriano de la relación con los otros en términos de “coexistencia”. La crítica en este caso está dirigida a todo concepto *a priori* del prójimo que considere la relación con él no como una oposición *de frente*, sino como una interdependencia *de costado*.<sup>15</sup> Tal como claramente lo formula Sartre, el problema radicaría en que “si mi relación con el prójimo es *a priori*, agota toda posibilidad de relación con él” (349). De acuerdo con esto, el peligro de responder a la objeción de solipsismo en favor de un estrato intersubjetivo intrínseco a la subjetividad propia sería la neutralización de la alteridad como tal, la disolución de la trascendencia del *alter ego*.

Sin embargo, el carácter trascendente del otro es una necesidad que la filosofía husserliana debe ineludiblemente garantizar con vistas a la fundamentación de la objetividad del mundo. Esto es así en cuanto que para constituir la trascendencia del mundo el sujeto requiere la mediación de la trascendencia de otro sujeto de modo necesario. Si atendemos a nuestro análisis anterior sobre los distintos sentidos de trascendencia en juego en la constitución del mundo, advertimos que el cambio en el grado de efectividad de la constitución que da lugar a un

15 En una explícita alusión a Husserl, Sartre sostiene que “[s]e responde que desde el origen el sujeto trascendental remite a otros sujetos *para la constitución* del conjunto noemático, es fácil responder que remite a ellos como a *significaciones*. El prójimo sería allí como una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no como un ser real existente allende a ese mundo” (330).

nuevo tipo de trascendencia al abandonar la esfera primordial requiere la mediación de la experiencia concreta de otro *ego* co-constituyente. De este modo, en la medida en que las categorías de *trascendencia* y *objetividad* solo pueden ser constituidas por un sujeto que tuvo efectivamente experiencia de otros sujetos, la trascendencia del objeto dependerá siempre de la trascendencia de la subjetividad extraña. Precisamente por este motivo, Husserl considera que la trascendencia del otro es la primera trascendencia, ella es “la única trascendencia que genuinamente merece este nombre, y todo lo demás que es llamado trascendencia, como el mundo objetivo, depende de la trascendencia de la subjetividad extraña” (Husserl 1959 495). Esto es, la experiencia de algo dado en el mundo como trascendente y objetivo, como efectivamente sucede, da testimonio de la trascendencia del *alter ego* co-constituyente, ya que resulta claro que si el otro fuera meramente una modificación intencional de mí mismo, el hecho de que él y yo experimentemos el mismo mundo no significaría realmente nada (cf. Zahavi 1996 2). Como señalamos, Zahavi se esfuerza por demostrar el carácter derivado de la empatía a través del análisis de la estructura de horizonte de la experiencia, señalando que ella no puede fundar la dimensión intersubjetiva, porque la experiencia concreta corporal de otro sujeto solo es posible si una apertura intersubjetiva anterior ya se encuentra operando en la relación de cada sujeto con el mundo. Sin embargo, aun reconociendo la apertura intersubjetiva situada *a priori* en la estructura de la experiencia, la necesidad de garantizar la trascendencia del otro asigna a la empatía una importancia clave, ya que es en el marco de su análisis donde Husserl se propone esclarecer cómo es posible que mi encuentro con un cuerpo vivido ajeno tenga lugar. Dicho de otro modo, es en la empatía donde por primera vez la conciencia va realmente más allá de sí misma, donde ella alcanza la primera verdadera trascendencia (cf. Husserl 1973c 8).

En el marco del esclarecimiento de la dependencia de la intencionalidad de horizonte respecto de la intersubjetividad trascendental, Zahavi concluye que “la superación husserliana del solipsismo no consiste de ningún modo en proveer un argumento para la existencia fáctica de otros sujetos” (Zahavi 2001 35). En este punto es preciso señalar dos cuestiones. Por un lado, lo que intenta señalar el autor es que la relación entre la intersubjetividad trascendental y la constitución de la objetividad no se ve afectada por la presuntividad de la experiencia concreta del *alter ego*, que, en virtud de lo expuesto, incluso si una plaga universal hubiera matado a todos excepto a mí, mi experiencia, en cuanto horizontal, sería dependiente de la contribución constitutiva de la intersubjetividad trascendental. Pero en un sentido más general, debemos decir que en ningún caso, ni aun en la *Meditación* v, se trata

para Husserl de demostrar la existencia de otros sujetos. De lo que se trata en la empatía es de desvelar la estructura de esta particular experiencia en la que el sujeto tiene una experiencia de la alteridad, aun cuando él no pueda tener un acceso originario al curso de conciencia del *alter ego*. Pero su existencia no es algo que debe ser demostrado, del mismo modo en que nunca se trata para Husserl de asegurar la objetividad, sino solo de comprenderla. De modo que a partir de este análisis no debe de ningún modo concluirse que en la relación entre la intersubjetividad trascendental y la constitución de la objetividad se agote el *status* intersubjetivo de la fenomenología husserliana. De modo más general, el análisis alude al hecho fundamental de que el mundo que intenciono es uno en el que los otros están ahí, operando constitutivamente en toda experiencia. Afirmar que en mi experiencia del mundo están implicados otros sujetos, como hace el autor, no es más que decir que las “cosas reales” que percibo en el mundo, aquellas a las que les atribuyo objetividad, son unidades sintéticas de mis actuales y posibles experiencias y de las actuales y posibles experiencias de los otros, que el mundo en el que vivo es compartido.

Con todo, no debe perderse de vista que cuando nos referimos a la esfera intersubjetiva situada al nivel de la estructura de horizonte de la percepción estamos haciendo alusión a uno de los estratos de la relación con el mundo en la que nos encontramos ya operando constitutivamente con los otros. La intersubjetividad operante al nivel de la estructura de horizonte no es la intersubjetividad mundana, en el sentido del sujeto que vive en un horizonte social, sino el sujeto en cuanto constituyente, es decir, en cuanto polo de acción y afectación. La constitución es ante todo un *proceso* de fundamentación. En la *Meditación v* Husserl considera que, en el intento de responder a la pregunta sobre la posibilidad de abandonar la esfera inmanente, es necesario mantenernos en la actitud trascendental a la que hemos accedido mediante la reducción. Y si ella ha de ser entendida en esta obra como una suspensión de toda consideración objetiva a fin de reflexionar sobre los modos de conciencia en la que los objetos se manifiestan, resulta claro que ni la objetividad intersubjetiva del mundo ni la existencia objetiva de los otros pueden ser supuestas. La intersubjetividad concreta, es decir, los sujetos objetivamente existentes y el mundo objetivo como su correlato, no pueden tener lugar en el nivel primario de la constitución, si así fuera, la reducción trascendental sería imposible. Así, el esclarecimiento de la apertura a los otros en el nivel trascendental de la constitución, ya sea en la percepción o en la esfera pre-constituyente del presente viviente, se sitúa en un nivel distinto de la relación intersubjetiva, un nivel al que podemos llamar “anterior” a la empatía que funda en la estructura de la vida del *ego* la apertura a los otros, aunque

sin agotar su relación con la alteridad. Sin embargo, no hay ningún momento realmente anterior en el que el sujeto concreto exista aisladamente de los otros, muy por el contrario, en otros textos Husserl sostendrá que “el primer hombre es el otro y recién de ahí recibo yo mismo el sentido hombre” (Husserl 1973d 19). Solo teniendo en cuenta los distintos niveles de subjetividad y de intersubjetividad es posible entender cómo, luego del privilegio otorgado al *ego* en la *Meditación v*, Husserl puede hacer una afirmación de este tipo.

Ahora bien, todo lo dicho respecto de la estructura de implicación intencional, en virtud de la cual es posible establecer una referencia intersubjetiva en toda experiencia de un objeto, requiere una reconsideración de la reducción primordial que Husserl emprende en el marco de la *Meditación v* y, en un sentido más general, el abandono de la vía cartesiana. A pesar de que la búsqueda cartesiana de apodicticidad, como comienzo absoluto para la filosofía, problematice la experiencia del otro, la necesidad de realizar la reducción primordial implica la asunción de que yo ya estoy desde siempre siendo con ellos. El solipsismo husserliano tiene un carácter metodológico, es un momento inicial, válido como tal, en la totalidad del método fenomenológico. Pero la reducción abstractiva debe ser realizada precisamente porque luego de la primera reducción advierto que el otro está aún presente en mi entorno trascendental. Precisamente esto es lo que el análisis de Zahavi sobre la referencia intersubjetiva de la intencionalidad de horizonte pretende iluminar. El hecho de que, una vez alejados del camino cartesiano, advertimos que toda experiencia intencional tiene el sentido de una implicación en la que lo presente remite a lo no presente, en la que todo acto mío remite a un acto de otro. Siguiendo el hilo conductor de las implicaciones intencionales descubrimos que en el encuentro concreto con otro sujeto accedemos a una vida intencional que, en algún sentido, siempre estuvo ahí.

## Conclusiones

La relación entre la intencionalidad de horizonte y la intersubjetividad trascendental que explicita Zahavi demuestra que la problemática husserliana de la intersubjetividad es mucho más compleja de lo que normalmente se ha considerado. Esto significa que ella no puede ser agotada en una reflexión sobre uno de los niveles en la relación con el otro, porque lo que está en juego para Husserl en la resolución de este problema es la posibilidad misma de realizar radicalmente su investigación filosófica sobre la constitución, que es el tema fundamental del proyecto fenomenológico. Como ya ha señalado Javier San Martín, muchos de los problemas que la crítica atribuye al tratamiento husserliano del otro se originan en el momento en que se

toma en consideración un determinado concepto de constitución para aplicarlo ulteriormente a este tema y evaluar la pertinencia de dicha aplicación, ignorando que el concepto recién cobra su sentido completo una vez que atendemos al problema de la intersubjetividad y no antes (cf. San Martín 1987). El ejemplo más claro en este sentido lo constituye la temática de la reducción trascendental, que ha sido el eje de todas las críticas a la fenomenología de Husserl a partir de *Ideas I*. A pesar de que parezca inviable abordar el tema del otro en el marco en el que aparece planteada la reducción trascendental en dicha obra, los análisis posteriores sobre la intersubjetividad han conducido a Husserl a la conclusión de que la subjetividad constituyente del mundo no es un sujeto aislado sino *todos*: esto es, el otro no es un mero objeto cuya constitución debe ser atravesada al modo de un obstáculo con vistas a alcanzar el mundo objetivo, él es, por el contrario, una de sus condiciones constituyentes. En este contexto, podemos decir, siguiendo a Fink, que la empatía no tiene para Husserl simplemente el carácter de un encuentro corporalmente mediado con el otro, sino el sentido de un desarrollo de la reducción trascendental misma (cf. Fink 1966). Si bien en las *Meditaciones* Husserl afirma que “el sentido óntico ‘mundo objetivo’ se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como *primera* de ellas la etapa de constitución del ‘otro’ o de ‘otros en general’, o sea de ‘egos’ excluidos de mi ser concreto propio” (Husserl 1996 169, énfasis agregado); en sentido estricto, la relación de interdependencia entre intersubjetividad y objetividad es tal, que “objetividad” es, para Husserl, equivalente a “validez intersubjetiva”. Ahora bien, esta comprensión de la reducción trascendental, en cuanto reducción intersubjetiva, requiere alejarnos del camino cartesiano. De ahí que resulte fundamental abordar este tema en el seno del amplio conjunto de reflexiones que Husserl le ha dedicado y no solo desde una de sus obras. Precisamente este es el objetivo general al que el análisis de Zahavi pretende dirigirse.

En resumen, nos hemos referido a la estrecha conexión entre la cuestión del otro y la temática de la constitución a la que la crítica posterior parece no haber concedido especial importancia, señalando el sentido especial en el que debe ser entendido el vínculo entre la fragmentación de la experiencia individual y la intersubjetividad trascendental. En términos generales, podemos concluir que, si bien el análisis de la empatía tal como Husserl lo presenta en la *Meditación* v no debe ser desestimado, la reflexión sobre la dimensión intersubjetiva, situada *a priori* en la estructura de la experiencia del *ego*, tiene la ventaja de poner de relieve que, en virtud de la estructura de implicación, mi vida intencional lleva consigo, en cuanto constituyente, otras

vidas intencionales y que el creciente interés de Husserl por la temática de la intersubjetividad y su esclarecimiento, en cuanto concepto trascendental clave, no significó, para él, un abandono de la noción de subjetividad sino su profundización.

## Bibliografía

- Fink, E. *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- Held, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- Husserl, E. *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII. Den Haag: M. Nijhoff, 1959.
- Husserl, E. *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hua XVI, Claesges, U. (ed.). Den Haag: M. Nijhoff, 1973a.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachßlas. Erster Teil (1905-1920)*, Hua XIII. Den Haag: M. Nijhoff, 1973b.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachßlas. Zweiter Teil (1921-1928)*, Hua XIV. Den Haag: M. Nijhoff, 1973c.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachßlas. Dritter Teil (1929-1935)*, Hua XV. Den Haag: M. Nijhoff, 1973d.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 1: Introducción general a la fenomenología pura*, [1949], Gaos, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Husserl, E. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1983-1917)*, Hua X, Brough, J. (trad.). Bernet, R. (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas* [1942], Gaos, J. & García Baró, M. (trads.). México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [1997], Zirióñ, Q. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kern, I. *Husserl und Kant*. Den Haag: M. Nijhoff, 1964.
- Mensch, J. R. *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Osswald, A. "Apodicticidad y automanifestación", *Revista de Filosofía* 67 (2011): 215-231.
- San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Sartre, J. P. *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología* [1966], Valmar, J. (trad.). Buenos Aires: Losada, 2004.

- Zahavi, D. "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology* 27/3 (1996): 228-245.
- Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7 (2001a): 151-167.
- Zahavi, D. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, a Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Behnke, E. (trad.). Athens: Ohio University Press, 2001b.