

EL OTRO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE E. HUSSERL

1. LA PRESENCIA DEL *EGO*

E. Husserl escribe: «Yo tengo conciencia de un mundo que se extiende sin fin en el espacio, que tiene un desarrollo sin fin en el tiempo. ¿Qué quiere decir: yo tengo conciencia de ello? Que yo lo descubro por una intuición inmediata como existente (*als dasein-de*), yo tengo experiencia de él para verlo, tocarlo, oírlo, según los diferentes modos de percepción sensible. Las cosas corporales están simplemente allá para mí con una distribución espacial concreta»¹.

El mundo de la actitud natural no es sólo un mundo primitivo, anterior a toda idealización, un mundo que no puede confundirse con el mundo de la vida, sino que es el mundo de las cosas corporales situadas en el espacio y tiempo infinitos junto con la ontología que lo acompaña, por la cual la cosa percibida retorna a una verdad psíquica que sus apariencias sensibles disimulan.

La conciencia es el residuo absoluto de la reducción fenomenológica y de ella surgen todos los fenómenos de los que se puede dar cuenta. La búsqueda de lo estrictamente fenoménico hace arrancar la serie de reducciones que caracterizan el método fenomenológico husserliano. La reducción suprime lo que no es fenómeno en sentido riguroso y da primacía al fundamento en relación con lo fundamentado.

Reducir seres de cualquier clase quiere decir que van a ser investigados según sea su orden o constitución presencial, y que se van a indagar sus conexiones y estructuras en tanto fenómenos.

1 Edmund HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, Madrid 1985, § 8, p. 60. En adelante se citará como MC, seguido del párrafo y página de la edición.

Todos los problemas de la existencia quedarán así subordinados a los problemas de cómo se presenten los objetos.

Si Husserl pone entre paréntesis la realidad no es sólo para subordinarla a la perspectiva de la presencia de esta realidad, sino porque también la considera ligada a lo fáctico, a lo contingente y a lo trascendental de la conciencia.

Al continuar con la reducción egológica llegamos a la conciencia, la cual se descubre a sí misma reflexivamente como residuo absoluto del proceso reductivo. Esta conciencia ha de ser de tal manera que su entidad no vaya más allá de lo que de sí misma se aprehende en la presencia de su ser sí misma; la conciencia que así se halle será una entidad esencialmente constituida y que aparece como fundamento radical de la presencia de cualquier otro fenómeno². Se podría decir así que la aparición de un objeto, real o no, está ligada a la presencia de la conciencia que se percata de sí misma reflexivamente. De este modo toda presencia objetiva cae dentro del marco de la autopresencia del yo consciente y todo objeto es *cogitatum* de un cogito, contenido intencional de esa conciencia que se capta reflexivamente como un yo.

Esta conciencia, que es la mía, tiene, pues, la característica de fundamento. Sólo esta conciencia, que es la del yo que reflexiona, y que se encuentra como presenciante en el aparecer de todo objeto, es el residuo último de la reducción fenomenológica.

Esta conciencia no podrá transformarse en un tú o en un nosotros sin dejar de ser una conciencia que contenga intencionalmente a todo objeto.

Ningún objeto se encuentra como término intencional de una conciencia que no sea la mía. Yo podré suponer que un objeto que el yo presencia lo sea también para los otros sujetos que se relacionan con él, pero esto es sólo suposición o conjetura: tendré que demostrar cómo se ha justificado ese supuesto y en virtud de qué datos puedo presumir que los otros ven los mismos objetos que yo estoy mirando.

2 E. HUSSERL, *Ideas*, I, FCE, Madrid 1985, § 51, p. 117. En adelante se citará como Id., I, se seguirá el orden de parágrafo y página de la edición.

El yo puro se muestra, consecuentemente, como el conjunto de funciones en cuyo interior aparecen los fenómenos objetivos. El yo abarca la totalidad de regiones de seres que yo puedo concebir. La presencia de cualquier ser queda incorporada a la presencia reflexiva del yo que se reflexiona a sí mismo.

Lo que queda fuera de duda es la subjetividad trascendental misma. Esta subjetividad se constituye como un sistema de fenómenos que se verifican en el yo consciente que los ve aparecer. El yo trascendental, que se dirige intencionalmente a cualquier objetividad fenoménica es, pues, totalmente necesario³.

Es de esta forma como Husserl dota de prioridad a la conciencia propia y a la subjetividad trascendental bajo el modo del yo puro; y así se da paso a su interpretación del *alter ego* que aparece a nuestro lado con otra conciencia.

La reducción concierne también a lo que rodea a los demás *ego*, por esta razón no podemos seguir hablando de otros hombres, pues éstos son sólo para mí datos de la experiencia en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos, los cuales, ahora, están también en cuestión.

Con los demás hombres pierdo también todas las creaciones culturales. Es decir, no sólo desaparece la naturaleza corpórea, sino el conjunto de mundo circundante de la vida que es, desde luego para mí, un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad⁴.

Hemos de tener en cuenta que el solipsismo para Husserl es un término que ha de ser comprendido desde el punto de vista de que en su interior está implícito el otro *ego*.

El mundo como fenómeno es irreductible, pero su realismo no se elimina porque este mundo tiene un *ego* apodíctico dotado de experiencia trascendental.

«Así como su objeto primero, también su objeto único parece ser y sólo poder ser *mi ego* trascendental, el de quien filosofa», es

³ Cf. F. MONTERO, *La presencia humana*, García del Toro (ed.), Madrid 1971, p. 47.

⁴ MC, § 8, p. 60.

en el sentido de la reducción trascendental donde se sitúa la posibilidad de que ésta ponga como existente el *ego* y lo incluido en él, además de colocar junto a él un horizonte cuya posibilidad de determinación es indeterminada. Esta fenomenología parece así condenada al solipsismo al iniciar su andadura como pura egología, y no se vislumbra como en el ámbito de la reducción se pueden situar como existentes otros *ego* no como meros fenómenos del mundo, sino como *ego* trascendentales.

«Como filósofos que iniciamos nuestra actividad, no podemos dejarnos intimidar por semejantes reparos. Acaso la reducción al *ego* trascendental sólo traiga consigo la apariencia de una ciencia solipsista, mientras que su desarrollo consecuente, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y, por medio de ella, desenvolviéndose a toda una filosofía trascendental»⁵.

Husserl soluciona aquí la cuestión de la apodicticidad: «si el *ego* no es la premisa de una serie de razones pero es una esfera ontológica abierta a la intuición, es necesario saber de esta esfera si es apodíctica o no. Este problema afloraba ya en Descartes, para quien la apodicticidad era la fundadora de una ciencia deductiva; es necesario que la memoria pueda recordar sin error la serie de razones, que sea infalible y pretenda una evidencia apodíctica»⁶.

Podemos así decir que el paso de la subjetividad trascendental no es demasiado seguro en cuanto a la apodicticidad se refiere; el proceso se da por medio de una percepción adecuada que sólo ofrece adecuadamente el núcleo de la experiencia trascendental explicitado por la proposición *ego cogito*.

Si la fenomenología trascendental se efectúa en dos etapas, una primera «que no es todavía filosofía plena»⁷, y una segunda en la que el fenomenólogo se abandona a la evidencia que le da la expe-

5 MC, § 13, pp. 76-77.

6 E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1990, Apéndice IV, p. 00. En adelante se citará como *Crisis*, seguido del parágrafo y página de la edición.

7 MC, § 13, p. 75.

riencia, para Husserl sólo ha tenido lugar la primera. «Al hacerlo, hemos perdido de vista la exigencia que tan formalmente se planteó al comienzo: llevar a cabo un conocimiento apodíctico en cuanto único auténticamente científico; pero en modo alguno hemos desistido de ella. Tan sólo en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—, hemos dado la preferencia a la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo el suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia. Acerca del carácter de la crítica por realizar del conocimiento fenomenológico-trascendental, al menos una idea provisional la dan nuestras anteriores alusiones, en cuanto indicios del estilo de cómo, por ejemplo, mediante crítica del recuerdo trascendental, se extrae un contenido apodíctico del mismo»⁸.

El *ego* mundano, interesado en el mundo, no aparece como tal más que como *ego* trascendental que otorga validez a este mundo como noema. Es así como delimita Husserl al *ego* ante sus propias operaciones constitutivas, como espectador trascendental desinteresado del mundo. El yo puro se constituye así mediante el fluir de las vivencias. El yo se caracteriza por tener la referencia al individuo que lo posee y que se presenta con el haciéndole distinto de cualquier otro yo.

Para Husserl el yo puro ha de coincidir con el yo empírico de tal forma que cuando se apele al término yo se haga referencia a algo único, con una entidad excepcional caracterizada por su presencia.

En las *Investigaciones Lógicas* (Investigación II) el yo aparece mencionado como unidad que domina entre las diversas vivencias; así, en el § 4 de esta misma obra, Husserl nos dice: «el yo, fenomenológicamente reducido, no es nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente un yo idéntico a la unidad sin-

8 MC, § 63, p. 225.

tética de éstas». En la misma investigación insiste: «cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenomenológico, en el juego de la fantasía, en la lectura de la narración o en el desarrollo de una demostración matemática, no es posible hallar nada del yo como punto de referencia de los actos llevados a cabo. Esto es una pura trivialidad, puesto que el yo no es para nosotros más que la unidad de la conciencia, el respectivo haz de las vivencias o, dicho de un modo real empírico y más natural, la unidad continua, real, que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus estados psíquicos que lleva a cabo la correspondiente percepción, juicio, etc. Presente una vivencia de este o esta intención, el yo tiene *eo ipso* esta intención»⁹.

En *Ideas* y en *Meditaciones Cartesianas*, Husserl elevará la atención hacia el *yo puro* y se hace más patente y precisa esta *unidad continua* con el que se caracteriza al yo en *Investigaciones Lógicas*. Husserl insiste en dos rasgos, primero en la identidad de la conciencia que prevalece a pesar de la diversidad de vivencias del *ego*, y segundo, en la índole del *ego* como centro desde el cual se irradia la actividad de la conciencia hacia los objetos.

El tema de la *identidad* aparece formulado en el § 57 de *Ideas*, al señalar Husserl que: «cuando menos está claro ante todo que, después de haber llevado a cabo esta reducción, en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental tropezamos con el yo puro como si fuese una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia, de la que sería un trazo. El yo parece estar aquí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una idea fija. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su mirada se dirige *a través de cada cogito*, brotando de nuevo, desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, en principio, puede cambiar todo cogitatio, puede ir y venir. Pero frente a esto, parece ser el yo puro algo necesario en medio de todo cambio real y posible de las cien-

9 E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid 1985.

cias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas»¹⁰.

«Yo soy, y tengo la evidencia no sólo de que yo soy, sino de que soy necesariamente. Para mí es impensable el no ser. Por tanto, también es impensable que no sea ningún yo»¹¹.

Yo soy el que soy y podría ser de otro modo; si yo soy de esta o tal forma es un hecho meramente causal, en mí existe la evidencia de poder ser de otro modo, ya que estoy situado en el ámbito de posibilidades de poder ser de otra manera. Pero este *poder ser de otro modo* radica en mí de forma apriorística, yo puedo recorrer intuitivamente todo el ámbito de posibilidades de poder ser de otro modo que hay en mí, pero siempre inmerso dentro del universo de posibilidades que se sitúa en un yo en general.

La idea que tengo de poder ser de otro modo me es innata, a toda posibilidad de otro *ego* corresponde, pues, una posibilidad de ser otro. Cada yo ajeno ha de sumergirse en el mío, cada cual tiene su propia individualidad, pero partiendo todos de la misma esencia. Cada cual tiene su corriente de vivencias en el ámbito de un tiempo inmanente, cada uno es, en relación a esta corriente, centro y sustrato de propiedades habituales, pero siempre en la medida en que están dentro de su ley esencial. De este modo el yo tiene su esencia, y esta esencia no se da de manera directa e intuitiva, pues mi esencia es análoga a la esencial original categorial, sino que esta esencia se me da indirectamente; es así como puedo imaginarme siendo de otro modo, imaginándome de otro modo mis vivencias pasivas o activas de forma original.

Hasta puedo imaginar mi propio modo individual de otro modo gracias a la variación del hacerse otro, en la medida que siempre me puedo pensar el ser de otro modo a como soy, pues es impensable para mí el pensar que no soy.

Puedo imaginar otros *ego* y puedo pensarme de otro modo, puedo imaginar otros sujetos y sólo de esta forma pueden serme,

10 Id., I, § 57, p. 132.

11 MC, § 45, pp. 160-161.

dados por medio de la *Einfühlung*, como apercepción que presupone que mi cuerpo se constituye para mí como cuerpo físico y, como cuerpo dotado de estados psíquicos, lo que constituye la corporalidad extraña, también dotada de los mismos rasgos que la mía, como aprehensible.

Por tanto, el *ego* (y cada *ego*) puede imaginarse que no existan otros *ego*, pero de ninguna forma puede el *ego* imaginar que él no sea, que no exista; sólo puede figurarse de otro modo a lo que fácticamente es, pero nunca no ser. Según sea mi propio ser así es mi *ego*, sólo casual pero no sencillamente respecto a mi ser. Para mi ser, por tanto, sólo es obligatorio el marco general esencial que abarca a todas las posibilidades de mi *ego* y de un *ego* en general, pues toda posibilidad de cualquier *otro ego* debe mantenerse en el marco de la analogía, y es en cuanto alcanza a ésta, como adquiere una unidad de esencia. Toda variación posible que pueda imaginar en *otro ego* la podré pensar de forma aún más originaria que en mí mismo.

Si tenemos en cuenta el rasgo del *ego* propio de ser centro del cual irradia toda la actividad de la conciencia, es decir, que se sitúa como intencionalidad de un objeto para toda vivencia, podremos decir, junto con Husserl, que «no hay desconexión capaz de borrar la forma del cogito y del sujeto puro del acto: el estar dirigido a «estar ocupado con», «tomar posición relativamente a», «experimentar», «padecer algo», encierra *necesariamente* en su ausencia ésto: ser exactamente desde el yo, y este yo es el puro, al que no se borra con ninguna reducción»¹².

Podremos concluir diciendo que todo yo puro no es otra cosa que la estructura esencial de toda conciencia en tanto que lo es de un sujeto que se singulariza como individuo. El yo se identifica gracias a la coordinación entre las diversas y sucesivas esferas de lo que se considera lo mío, es decir, el mundo. Las distintas realidades objetivas que constituyen el mundo de una persona, donde el cuerpo ejecuta un papel fundamental, hacen que se genere el sujeto individual. Pero si reducimos este yo a sus estructuras esencial, a su esencia formal de sujeto, este yo se convertirá en una conciencia

12 Id., I, § 80. pp. 189-190.

cuya identidad va unida a la actividad intencional que se desarrolle en todos sus ámbitos de objetividad; se constituye así el yo puro cuya identidad de su conciencia le dirige intencionalmente hacia sus objetos.

De esta forma, todos los caracteres esenciales de la conciencia que opera en todo yo dan como resultado un yo puro, una conciencia activa que se proyecta en un mundo objetivo y que es considerada en un nivel eidético. El yo requiere de identidad, de él y de su mundo en un ámbito que le hace ser de ese mismo mundo. La identidad de la conciencia posibilita así la confrontación entre las diversas situaciones en las que se halla un sujeto, y da como resultado una misma conciencia a través de los distintos momentos de un yo. Se constata así la identidad del yo puro a lo largo de diversas situaciones de las que tiene conciencia en la pura identidad de su presencia en el mundo.

El peligro que surge al radicalizar el yo puro es el de conferirle la autonomía de un *otro ego* existente junto al que se ha tratado como empírico, pues se puede contribuir a una cosificación del *ego puro* al diferenciarlo del empírico, que pasa a ser algo generado por el primero. El *ego puro* se convierte así en un *ego* profundo frente al que tendrá una índole secundaria el empírico. Esta explicación del *ego puro* recuerda en demasía al *ego cartesiano*, pues se mantiene en él un sustrato de entidad subjetiva que no desaparece en su proyección sobre los objetos, sino como *ego* que genera todas las actividades conscientes.

El uso del término *ego* exige que con él se muestre un *ego inicial*, pero siempre dentro de su estructura como *ego empírico* para poder distinguir claramente la esencia formal del *ego puro* que le es propia, ya que este *ego puro* no es, para nada, *otro ego* albergado dentro del *ego empírico*.

Jean Paul Sartre, en *El ser y la Nada*, ratifica su postura de oposición radical a este *ego puro*. Para Sartre, el *ego* no pertenece al dominio del *para sí* y por esta causa la fenomenología no tiene ninguna necesidad de recurrir a este *ego* unificador e individualizador. Según Sartre, es la conciencia la que hace posible la unidad y personalidad del *ego*, es el *ego trascendental* el que no tiene ninguna razón de ser¹³.

13 Cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1957, p. 295.

Husserl dio cuenta de la trascendencia que se esconde en la objetividad de cada cual cuando nos señala: «Si nos queda, como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica que le es inherente, un *yo puro*, entonces se nos presenta con él una *trascendencia en la inmanencia*. No es una trascendencia «constituida» en la trama de un objeto «puesto» por la conciencia que traza el horizonte de la objetividad mundana y lo llena de contenidos objetivos particulares. Es la trascendencia que alienta toda subjetividad en la inmanencia de la iniciativa y traza las líneas de cualquier objetividad, configurándola como parte de una situación mundana que se instala en el centro del mundo objetivado»¹⁴.

De la misma manera, Husserl se ve obligado a hacer restricciones al alcance de la evidencia apodíctica del yo soy, que había proclamado la intuición tal y como Descartes la habría concebido, pues «la adecuación y la apodicticidad no van necesariamente mano a mano... en el caso de la experiencia trascendental del yo... esta experiencia no ofrece más que un núcleo de experiencia “propia-mente adecuado”»¹⁵.

El uso del término trascendente en relación con lo inmanente del *ego* no se refiere a inmanencia como interioridad encerrada dentro de una individualidad fuera del mundo, sino que se trata de una inmanencia volcada en su mundo e integrada por esta individualidad, en tanto que constituye todo el conjunto de objetos que su actividad hace patente. El sujeto que aparece como otro siempre oculta algo ante la mirada ajena. Si yo, *ego*, soy un hecho absoluto, debo preguntarme hasta dónde llega mi individualidad, la esfera de lo mío propio. Si apelamos al tiempo, mi esfera de pasado es intachable, ya que el recuerdo puede engañar aunque sólo puede mostrarse como falso, siempre en contraposición con otros recuerdos. De este modo, no tiene ningún sentido que los recuerdos sean todos falsos o que no haya ningún pasado que sea mío. Recordemos que yo soy y no puedo dejar nunca de ser.

14 Id., I, § 57, p. 133.

15 MC, § 9, p. 64.

Podemos preguntarnos si la conciencia, corriente de vivencias, tiene principio o fin. Está claro que el tiempo inmanente debe continuar sin fin en el futuro como tiempo ya cumplido; es decir, no puedo dejar de vivir y mi corriente de conciencia no se puede interrumpir. Por tanto, el *ego* no puede surgir ni pasar, siempre piensa en la subjetividad pura monádica que la reducción fenomenológica nos da con toda pureza. El *ego* es así eterno, es impensable que no sea.

Sólo un yo que se conoce puede lograr conocer al otro yo y, en general, a toda naturaleza o mundo. Si aceptamos que todo *ego* debe estar continuamente vivo y que existen varios *ego*, ha llegado el momento de plantearse las preguntas sobre la naturaleza común. La multiplicidad sólo es cognoscible si existe de antemano un *ego* que ha constituido la naturaleza. Un mundo incognoscible no tiene sentido para un *ego* que lo constituye, aunque el conocimiento sea sólo parcial.

En *Meditaciones Cartesianas*, Husserl efectúa una nueva reducción para delimitar, dentro del campo trascendental, la esfera que corresponde al Otro. El filósofo practica una abstracción y dirige su atención hacia el residuo que subsiste en el campo trascendental, una vez eliminados de él los actos intencionales en los cuales se encuentra implicada la presencia del Otro. Lo que se alcanza por esta reducción es el *ser propio del ego*, sus intencionalidades y síntesis ligadas a su ser propio. Husserl cree así haber adquirido la capacidad que pueda determinar en la evidencia originaria, la esfera de pertenencia del *ego*, de lo propiamente perteneciente al *ego*.

La distinción entre *ego* y *alter ego* debe establecerse de acuerdo a las reglas del método fenomenológico. Esto significa que la abstracción que realiza el *ego* de su propia esfera de pertenencia no consiste sólo en excluir del campo trascendental todo acto, sino también todo proyecto de objeto, pues esto implicaría una subjetividad extraña a la mía y de lo que se trata es de reconocer, dentro de una intuición específica, la presencia y el sentido del dominio perteneciente a un *ego*.

Desde el momento en que esta *esfera de pertenencia* ha sido señalada bajo una intuición apropiada, el mundo que se organiza en ella y los actos que se efectúan en ella deberán constituir en todo objeto de experiencia un hecho siempre presente. En Husserl, el

mundo del *ego* reducido a su esfera de pertenencia no es el residuo insignificante obtenido mediante una mera abstracción, sino que es el mundo original que se sitúa ligado a la experiencia que, como *ego* viviente, tiene del mundo. El *ego cogito* no puede escapar del *es* que le está ligado en una síntesis esencial; por esta razón, todo acto constitutivo, en la medida en que es correlativo de un *ego* que piensa, está presente en la unidad de tal síntesis en mi mundo primordial. Desde este momento el método fenomenológicamente correcto para abordar el examen de la constitución de los objetos distintos a mí consiste en ir más allá de mi esfera de pertenencia. El método consiste en aprender a delimitar, dentro de la esfera de lo que me es propio, aquello que, por su esencia, se ofrece como siendo otra cosa que yo. Lo que se ofrece con esta prioridad esencial es el otro: «el primer no-yo es el otro-yo»¹⁶.

Las esferas de lo mío, que constituyen lo que se muestra como un yo, consisten en elementos objetivos intersubjetivos, como son las ideas o los valores; esferas del *ego* que pretenden tener validez universal y que primariamente pertenecen a nuestro mundo, pero que son comunicables y pertenecen a la zona más intersubjetiva de lo que forma parte integrante del yo.

Con la iniciativa por parte de cada sujeto de vivir intuitivamente sus propias actividades se señala un momento de la subjetividad que sólo ese sujeto puede vivir de inmediato. De tal forma esto es así que se puede objetivar cualquier otra actividad, pero sólo desde ella se identifica al sujeto como punto que no objetivado en el momento de su auténtica realización. Cualquier cosa y actividad pueden ser objetivadas porque es hacia ellas donde se dirige la actividad que cada uno es. Las personas y los cuerpos se objetivan por una iniciativa que actúa en el propio sujeto y ante la cual se constituye todo lo que le rodea. Sin embargo, esto no significa que esa actividad se encuentre encerrada en el fondo de la propia subjetividad. La misma subjetividad es objetivada como actividad prevista o recordada.

En definitiva, lo que una subjetividad que se muestra como un *ego* es se constituye mediante elementos que son primordialmente

16 MC, § 9, p. 64.

intersubjetivos. Esta situación sirve tanto para esa subjetividad aprehendida reflexivamente por ese sujeto cuando dice de sí mismo *ego* como para este *ego* que aparece en el mundo ante los demás. Lo que decide la individualidad del *ego* es la iniciativa que pone en movimiento tanto sus componentes físicos o su presencia objetiva como sus elementos espirituales, aunque esta iniciativa sea absolutamente intransferible y sea propia de la individualidad del sujeto al que pertenece.

Por tanto, el uso del *ego* no obedece al sentido de la subjetividad de quien lo emite, sino que pertenece a la reflexión propia del yo, y sólo a ella. El *ego* es una especial estructura que se diferencia radicalmente de lo que conocemos de los demás y de lo que ellos conocen de mí mismo. No se trata de que en esa subjetividad haya un núcleo que sea propiamente el *ego*, sino que esa subjetividad es la que se diferencia absolutamente de lo que se hace público a ese mismo sujeto.

Si el proyecto fenomenológico se inicia frente a todo intento de naturalizar la conciencia y con ella la razón y la verdad, es porque la razón y la verdad no pueden ser hechos que dependan de otros hechos¹⁷. Sin embargo, Husserl había iniciado la búsqueda de ese sujeto racional en sí mismo. La búsqueda la realiza analizando las vivencias propias, en donde la evidencia es originariamente individual, pero como individualidad que tiene como validez la de ser precisamente válida para todo sujeto racional.

El sujeto, por tanto, es mi *ego*, *ego* en cuanto se sitúa en el mundo una vez que la reducción nos asegura la vivencia absoluta a partir de la cual se puede objetivar el mundo. Atendiendo a esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, la vida subjetiva nos sirve de proyecto a partir del cual elaborar todas las premisas; por ello Husserl ha de situarse en un plano solipsista.

La fenomenología ha de seguir las implicaciones de la conciencia que aparecen en la vida subjetiva. El ahora, el presente, es el punto cero desde el cual cobran sentido las fundamentaciones que sobre esa vida subjetiva se apliquen.

17 Cf. J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona 1987, p. 85.

El *ego* trascendental es para sí mismo el origen, el terreno de los actos en los cuales el *ego* se realiza y por los cuales se encuentra constituida la experiencia de un mundo. A pesar de esto, la fenomenología presenta la dificultad de mantenerse en un solipsismo, siempre dentro del campo de la subjetividad propia, y debe escapar por ello del campo trascendental reducido para acaparar el vínculo entre el yo y el no-yo.

Una posible solución a esta dificultad puede ser la conservación de la idea de campo trascendental con la subsiguiente supresión del *ego*; solución inspirada en Sartre en su ensayo *La transcendance de l'ego*, de 1938. Para ello se invoca a la necesidad de comprender de qué forma se constituye este campo trascendental pero sin renunciar al *ego*, así, se necesita de una explicitación de cómo el *ego* se aprehende a sí mismo en su unidad como garantía de unidad de las estructuras ofrecidas en el campo trascendental. Si se sigue este camino, el proyecto de una filosofía primera no se cumple, por lo que Husserl saldría del solipsismo, pero a un precio muy alto.

Se puede establecer que el *ego trascendental*, por el hecho de ser normativo, es un *eidós ego*; es así como la experiencia que le es dada para constituir su campo trascendental conlleva la aportación por parte suya de una universalidad esencial que lo establece, dentro de su esfera constituyente, como ejecutor de un dominio en el que la multiplicidad de las conciencias monádicas aparece en su misma esfera.

Fenomenológicamente sólo el *ego* viviente y monádico que soy yo puede realizar sobre sí mismo los actos que le muestran su conformidad con el *eidós ego*. El *eidós ego* no es un modelo del *ego* que se reencuentra con otros *ego* tal y como aparece en mi *ego*, sino que se trata de un *eidós ego* visto desde sí mismo en tanto que yo realizo sobre mí mismo las variaciones que me determinan como *ego* posible.

Después de haber reducido al *ego* a su esfera propia de pertenencia y tras haber mostrado la estructura del mundo primordial que se extrae de ella, Husserl escribe: «Tiene ahora que hacerse comprensible cómo se lleva a cabo (y como experiencia), en el grado superior y fundado, la donación de sentido desde el punto de vista de la constitución. No se trata aquí de la revelación de una

génesis que transcurre temporalmente, sino de un análisis estático. El mundo objetivo está ahí *para mí* siempre ya preparado, es dato de mi ininterrumpida experiencia objetiva viva, y sigue siendo habitual también después del “no estar ya teniendo experiencia de él”. Se trata de interrogar a esta experiencia misma y de revelar intencionalmente el modo en cómo ella puede surgir como experiencia y puede confirmarse como evidencia en favor de un ser, efectivamente existente, y que es poseedor de una esencia que no es la mía propia, pero sí susceptible de explicitación, esencia que no es la mía propia ni se inserta, como un fragmento suyo, en la mía propia —en tanto que, sin embargo, tan sólo en la mía puede alcanzar sentido y verificación—¹⁸.

La teoría de la *constitución del ego* y del campo trascendental aparece llena de dificultades, pues se sigue sin saber qué es este *ego* que se presenta como omnipresente y como fuente incesante de visión originaria ante todo lo que aparece, ante toda la experiencia posible y ante todo acto realizable. El mundo le aparece como hecho dentro de una experiencia viviente, y su única tarea parece la de volver a rehacerlo, pero esta vez desde su soledad trascendental. Esta soledad será la del absoluto, la de la subjetividad trascendental insuperable en la que el *alter ego* está ya dado como hecho en la experiencia mundana. Para esta subjetividad es real lo que, en ese campo mundano, propone un sentido con posibilidad efectiva.

Sólo la *epojé* pone en presencia al absoluto mismo, a la fuerza que dota de sentido lo real. Esta es la razón por la cual el *ego* que medita mantiene con firmeza esta presunción. Este *ego* se denomina *ego trascendental* en función de su capacidad de pensarse a sí mismo conforme a dicha exigencia, pero teniendo en cuenta la limitación de la reflexión misma en el flujo del tiempo vivido. Para el *ego trascendental*, desde el instante mismo en que deviene por sí mismo campo reflexivo, el presupuesto necesario de su transparencia absoluta no puede ya constituir sino un ideal, o, mejor aún, un horizonte de idealidad al que el *ego meditante* se refiere siempre para poder subsistir fiel a sí mismo y para poder reconocerse dentro de la actualidad concreta de sus actos en el momento preci-

18 MC, § 48, p. 168.

so en que dichos actos se realizan en la opacidad irreductible del mismo acto y en el flujo no dominable de una temporalidad pasiva. La fenomenología trascendental sólo es realizable si el *ego ejerce*, frente a sí mismo, la función constituyente que lo define. Pero en este ejercicio necesario el *ego* se enfrenta con el fenómeno de sí mismo, con el fenómeno de su propia constitución, y no puede llegar hasta el fin.

2. CONSTITUCIÓN INTENCIONAL DEL *ALTER EGO*

El *ego cogito* es el comienzo absoluto de toda investigación fenomenológica, esta situación preside el planteamiento general del problema de la intersubjetividad en *Meditaciones Cartesianas*. La *cuarta meditación* concluía afirmando que la fenomenología es un «idealismo trascendental» para el que «la trascendencia es en toda forma caracterizada como “trascendente” en cualquier sentido, es un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendental, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad»¹⁹.

«Es una autoexposición “fenomenológica” que se lleva a cabo en mi *ego*, la de todas sus constituciones y la de todos los objetos existentes para él, ha tomado por necesidad la forma metódica de una autoexposición apriorística, de una autoexposición que inserta los *facta* en el correspondiente universo de posibilidades puras que pueden obtenerse de él pensándolo libremente, modificando: vale, por ende, en cuanto eidética, para el universo de estas posibilidades mías en cuanto *ego* en general»²⁰.

Es una autoexplicación que se realiza en dos partes:

«Es, en primer lugar, una autoexposición en sentido estricto, que muestra sistemáticamente cómo se constituye el *ego* en cuan-

¹⁹ MC, § 41, p. 141.

²⁰ MC, § 41, p. 142.

to ente en sí y para sí, de una esencia propia; y en segundo lugar, como una autoexposición en sentido lato que, partiendo de la anterior, muestra cómo el *ego* constituye en sí, por virtud de esta esencia propia, *algo otro*, "algo objetivo", y en general todo cuanto tiene para él el valor de realidad así en el yo como en el no-yo»²¹.

Unas líneas antes había dicho: «si en mí, el *ego* trascendental, como ocurre de hecho, están constituidos trascendentalmente otros *ego*, y si por obra de la intersubjetividad trascendental que de aquí brota constitutivamente para mí, está constituido un mundo común a todos... a partir de la subjetividad trascendental constituida en mí...»²². Es decir, la reducción fenomenológica conduce a la existencia de los otros integrada en las funciones constituyentes de la conciencia subjetiva, esto es, del *ego* propio.

Aquí nos encontramos el aspecto solipsista señalado por Husserl como «una objeción grave en apariencia», «si yo, el que medita..., ¿no me he convertido en el *solus-ipse*?»²³.

Como objeto intencional de esos actos, el otro queda situado dentro del ámbito de la conciencia que los realiza, y el problema del encuentro con él tendría que ser resuelto aclarando cómo se constituye la conciencia de este *ego* o cómo se forma en mi conciencia la presencia del *otro*, el sentido de su alteridad y el alcance de su entidad como *otro ego*. El *otro* es así alejado en virtud de la reducción, y el *ego propio* es lo inmediato, lo próximo. De este modo, dentro de las vivencias del yo aparecerá el otro. De esta forma, el solipsismo desplaza a los otros sujetos en comparación con la inmediatez con que se vive el *ego propio*. «Los otros sujetos, en tanto que sujetos trascendentales, no están dados en el cuadro de mi *ego* como éste lo está para mí mismo en una experiencia realmente inmediata... La constitución sistemática de una fenomenología trascendental al nivel primero y fundamental no puede considerar a los otros nada más que como fenómenos puestos entre paréntesis, no como realidades trascendentales. Entonces, en este

21 MC, § 41, p. 143.

22 MC, § 41, p. 141.

23 MC, § 42, p. 149.

nivel fundamental, nace una notable disciplina trascendental, solipsista, con verdades esenciales, con teorías que valen exclusivamente para mí como *ego*; por consiguiente, que pueden pretender valer, de una vez para siempre, pero sin referencia a otros sujetos reales o posibles. Por tanto, surge así la cuestión de una lógica subjetiva cuyo apriori sólo puede valer de una manera solipsista»²⁴.

Si el horizonte de mi experiencia trascendental, «lo que me es propio», forma el ámbito de lo «no extraño», correlativamente la entidad del *otro* queda afectada por la extrañeza de ese otro; y así, sobre el terreno del *ego trascendental propio* y mediante al análisis de sus intencionalidades implícitas o explícitas, hay que indagar en virtud de qué síntesis o por qué motivaciones se forma en mí el sentido de *otro ego*»²⁵.

Esta lejanía del sujeto ajeno se manifiesta en la expresión *alter ego*, el *ego* sólo es este que se encuentra a sí mismo reflexivamente como residuo de la *epojé*. Si el Otro aparece como término de mis vivencias, se constituye «no como yo mismo, sino como reflejándose en mi propio *ego*, en mi mónada»²⁶. Por ello aparece el *ego* como un momento de la expresión *alter ego*. «El Otro remite, por su sentido constitutivo, a sí mismo; el Otro es un reflejo (Spiegelung) de mí mismo... y, sin embargo, no es un análogo en sentido habitual del término»²⁷. Que el Otro sea un reflejo del *ego propio* parece evidente si se acepta el resultado de la reducción, en tanto prioridad absoluta del *ego* del sujeto reductor, ya que sólo él constituye las vivencias que tienen por término intencional cualquier objeto, aunque se trate de personas ajenas; así los otros pueden denominarse *ego*, pero sólo en la medida en que reproducen o reflejan el *ego* de la subjetividad propia.

Para que se produzca la constitución del Otro la conciencia ha de experimentar una transformación: suspender la tesis del mundo y destruir objetos que el *ego* había constituido de manera primordial a partir de una nueva conciencia; es decir, si el *ego propio* ha

24 E. HUSSERL, *Lógica formal y trascendental*, FCE, México 1962, § 102, p. 280.

25 MC, § 42, p. 150.

26 MC, § 50, p. 154.

27 *Ibid.*

de constituir *otro ego*, su propia subjetividad se encuentra modificada porque ya no está sola. El *alter ego* se constituye esencialmente como una analogía del *ego* que al mismo tiempo es extraño en la conciencia propia. Se producen así dos consecuencias: si por un lado decimos que el otro está ahí, él mismo, «en persona», ante nosotros. Es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces es mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, por tanto, él y yo seríamos uno²⁸. Si por otro lado descubrimos al otro por analogía, este otro será percibido de tal modo que la intencionalidad particular de la conciencia nos introduce en la esfera original del otro. El Otro es entonces constituido de manera análoga a uno de esos *ego* pasados que la conciencia constituye por rememoración, el *ego* presente constituye el *ego* pasado como derivado de sí mismo²⁹.

Por tanto, el *ego* constituye *otro ego* como Otro, como extraño, pero es en este *ego* extraño donde el *ego propio* encuentra una presencia opuesta a la suya. La intersubjetividad trascendental se constituye con *ego* que son co-sujetos del mundo común trascendente a todos y presente a la conciencia de cada uno, de tal forma que al ser el mundo común a todos los sujetos, cada uno de éstos constituye a los otros como sujetos en su propia esfera.

La cuestión se reduce ahora a saber cómo el *ego*, en la esfera de su ser propio, puede constituir el *otro ego* precisamente como siendo *otro*, confiriéndole un sentido existencial del contenido concreto de sí mismo. Esto, que es la constitución de cualquier *alter ego*, repercute en todo pensamiento que, en un sentido existencial implica un *alter ego*, o sea, el mundo objetivo³⁰. Por una parte, el otro debe de estar presente en el campo de lo trascendental para que los objetos puedan estar allí conforme a la exigencia de objetividad que define, en general, su pertenencia a este dominio trascendental. Su presencia es, por tanto, considerada como una condición de posibilidad para la efectuación del sentido de la objetividad. La existencia así planteada es simplemente posible, o mejor aún, el

28 Cf. MC, § 50, p. 171.

29 Cf. MC, § 50, pp. 172-174.

30 Cf. MC, § 44, p. 155.

otro es aquí considerado en la perspectiva de su existencia posible. Por otra parte, el *otro* está dentro del campo trascendental bajo el modo específico de la *apresentación* como homólogo al *ego* primordial que soy yo, y esto, dentro de una síntesis de asociación, no puede producirse sino a condición de que el otro se muestre, efectivamente, en carne y hueso dentro de mi mundo primordial.

Que el Otro esté o no presente en mi mundo primordial es un hecho fáctico irreductible. La síntesis de asociación muestra como mi *alter ego* no puede producirse sino si alguien distinto de mí me es dado dentro de una experiencia recibida. Ahora bien, en el campo trascendental esos dos momentos constitutivos del sentido del Otro no pueden estar separados, ya que, en caso contrario, la intencionalidad que apunta al Otro como condición necesaria de constitución de la objetividad permanecería siempre vacía, y en este caso el campo trascendental en su totalidad, con toda la infinidad abierta de los objetos pensables en él. Por tanto, dicha objetividad pertenece a la esencia del *ego* trascendental.

El acto mediante el cual debe aparecer la exigencia de la presencia del Otro, planteada como condición de posibilidad de efectución de la objetividad de un mundo en general, es pura intención aún vacía que vendrá precisamente a llenar dentro de la síntesis de asociación a ese otro hombre que está ahí. Ahora bien, este cumplimiento de intención se efectúa dentro del campo trascendental; es, por consiguiente, el *ego* trascendental quien realiza las síntesis que lo hacen efectivo. El Otro es sólo, aún, esta posibilidad pura, vacía pero que debe ser cumplimentada para que el *ego* no sea obligado a renegar de sí mismo.

3. MODOS DE APARICIÓN DEL OTRO EN LA CONCIENCIA

Como las maneras de aparecer de la conciencia interna de tiempo son, también ellas, intencionales, y como en la reflexión tienen a su vez, necesariamente, que estar dadas como temporalidades nos encontramos con una paradoja en la propiedad fundamental de la vida de la conciencia: la de parecer estar abocada a un regreso infinito. La constitución de la temporalidad originaria

reconduce a la *hyle*, a los *data sensible* que no pueden dárseme si no está el cuerpo.

Husserl comienza por indicar la elucidación del Otro y del mundo objetivo, efectuando un análisis donde separa los fundamentos de sentido de este mundo objetivo. «Hay que destacar como primera de ellas la etapa de la constitución del Otro en general, o sea de *ego* excluidos de mi ser propio concreto (de mí en cuanto el *ego* primordial). A una, y motivado por ello, se lleva a cabo la superposición universal de un estrato de sentido sobre “mi mundo” primordial, mediante la cual éste se convierte en el fenómeno “de un mundo objetivo” determinado como uno y el mismo mundo para cualquiera, incluido yo mismo»³¹.

De esta diferenciación de los fundamentos de sentido, Husserl deduce una consecuencia: «lo primero ajeno en sí (lo primero no yo) es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo... y en último término una comunidad de mónadas que constituye el mundo único e idéntico»³². Por tanto, la posibilidad de una experiencia del Otro en general ha sido establecida: que el *ego* puede constituir *otros ego* significa que los modos de conciencia que me son propios no son todos los modos de conciencia de ser, pues constatamos que existen intencionalidades constituyentes que exceden la esfera propia. Pero ello no quiere decir que se pueda describir la intencionalidad específica que corresponde a la experiencia del Otro, ya que si el ser del Otro me fuera dado inmediatamente, el Otro no sería más que un momento de mí mismo, y no sería necesaria una intuición originaria del Otro.

Fenomenológicamente, la experiencia es una conciencia originaria que da el objeto en su *ipseidad* misma. Así, cuando tengo experiencia del Otro éste está delante mío en persona, pero la presencia del Otro, primera donación de sentido, no tiene la misma forma que parece tener cuando se trata de cosas, es decir un acceso inmediato y directo al ser de lo que es dado. En estas condicio-

31 MC, § 49, p. 169.

32 *Ibid.*

nes la constitución del otro tiene en sí la constitución de la objetividad.

El Otro, por su propio sentido, no puede ser dado en una intuición originaria, no se puede acceder a su sentido. «Tiene que haber una cierta mediatez de la intencionalidad que hace objeto de presentación un co-ahí que, sin embargo, no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar él mismo ahí. Se trata, pues, de una especie de hacer co-presente, de una especie de *apresentación*»³³.

Husserl señala que es a partir de la percepción del cuerpo como nosotros reconocemos la diferencia entre la presentación impresional y la co-presentación (percepción propia e impropia: co-percepción).

El cuerpo que yo percibo no me es dado en plena originalidad más que frente a los ojos, él es sólo impresionalmente presente. Esto significa que el cuerpo del otro se da, en tanto que presente, «en persona». De este modo la *apresentación* no puede convertirse en presentación originariamente donadora, porque, ¿cómo puede estar motivada en la mía la *apresentación* de otra, y con ella, el sentido de Otro, y ello, en efecto, en tanto que experiencia, como ya indica la palabra *apresentación* (hacer consciente como co-presente)?»³⁴.

Una *apresentación* es una vivencia que trata de saber cómo ella puede ejercer una función de presentación (*Gegenwärtigung*), acto que pertenece por esencia a una clase de vivencias radicalmente diferentes. La *apresentación* co-presenta, es decir, va dirigida hacia una presentación.

4. CONOCIMIENTO DEL OTRO

Lo que yo percibo es el Otro y no una representación del Otro. Una de las dificultades del análisis de la conciencia del Otro es que ésta no se confunda ni con una conciencia del tipo de signo o de

³³ MC, § 50, p. 172.

³⁴ *Ibid.*

imagen, ni con una conciencia que sea puramente representativa. En la conciencia de imagen el objeto aparece en persona soportando una relación de analogía con el sujeto de la imagen. Así toda conciencia de la imagen implica el soporte de ésta y es así como el análisis inmanente de la conciencia de imagen muestra que una conciencia presenta el objeto para otra conciencia. Si se identifica la conciencia del Otro con la conciencia de imagen podemos admitir entonces que son mis propias vivencias las que funcionan como soportes de las del otro. Con esta identificación el Otro ya no sería un *ego* constituido en un mundo propio como unidad psicofísica, un *ego* que actúa y gobierna sobre su persona y que puede situarse en el mundo primordial bajo la forma de un *ego* absoluto. El *ego* ajeno se convertiría, por esta conciencia de imagen, en una presentación de mí mismo cuya presencia debe entrelazar la presentación del otro y después la presentación de su cuerpo como cuerpo propio cualquiera. «Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo, reducido a lo primordial; esto significa que en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial, es, naturalmente, tan sólo un fragmento de determinación de mí mismo, “trascendencia inmanente”. Como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el mismo cuerpo físico que está y que puede estarlo —constituido originariamente como cuerpo vivo— (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está, sin embargo, aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transparencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica. Es cosa clara desde un principio que tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión “analogizante” del primero como otro cuerpo vivo»³⁵.

El conocimiento del Otro no puede ser el conocimiento de una forma específica de su entidad o un conocimiento que se limite a

distinguirle de los demás al llamarse *ego*. Por consiguiente, la empatía, interpretada como intento de penetración en la intimidad del otro, primariamente inaccesible, no tiene sentido. El *otro* se da a conocer en virtud de una conducta que opera por medio de un conjunto de signos dirigidos hacia el mundo en el que actúa, signos que son inteligibles por la presencia en el mundo en el que inciden. Con esto no se pretende anular la peculiaridad del *ego* como Otro, ya que el *otro* es uno semejante; los elementos que constituyen su subjetividad son, en lo esencial, los que se dan a cada uno. Como *alter*, en el Otro se dan, esencialmente, las mismas estructuras que son propias de la subjetividad que se expresa con el *ego*.

El caso de la constitución del otro es importante, porque el Otro tiene en su base la constitución del *ego*, en la que está implicada cualquier otra constitución del mundo real. El mundo se presenta no sólo como mi mundo, sino también como mundo de todos. Todo fenómeno o perspectiva es mío, y es en estas perspectivas en donde están implicados los otros sujetos; con lo cual tenemos una subjetividad constituyente del mundo, pero que no sólo soy yo, sino que tenemos que ser un nosotros implicado en cualquier vivencia intencional mía. Esto significa que el Otro no es un objeto que hallamos en el mundo de un modo contingente, sino que es una condición necesaria de la objetividad.

Todo el problema del análisis constitutivo deviene de la ambigüedad con que se emplea la palabra *constitución*. La llamada *constitución del Otro* es de un tipo especial, puesto que se trata de la constitución de una subjetividad constituyente, lo que significa un sujeto que constituye el mundo.

En el tema de la constitución de la intersubjetividad de lo que realmente se trata es de lo que Husserl llamó *reducción intersubjetiva*. Si en la reducción de la intersubjetividad se trata de poner o recuperar un sujeto, el tema de la intersubjetividad nos lleva a ver que el sujeto que constituye el mundo no sólo soy yo, sino que somos nosotros. Por eso dirá Husserl que mientras no se haya logrado una subjetividad como intersubjetividad, es decir, mientras no se haya practicado la reducción a la intersubjetividad, permanecerá la tensión entre el mundo y la representación de ese mundo, tensión que se recupera mediante la reducción trascendental. Mientras los

otros no sean puestos como subjetividades constituyentes, la visión que tienen del mundo aparecerá como una representación formada en su interioridad. La reducción trascendental, en definitiva, y según Husserl, sólo es viable como reducción intersubjetiva.

Pero no hay que restar importancia a los análisis sobre la constitución del Otro, pues esta constitución del Otro tiene que mostrar cómo se forma el esquema de implicación que designa esa experiencia del Otro.

M.^a del Carmen ASTIGARRAGA
Universidad de Salamanca