

## ¿RESUELVE LA DOBLE REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD?

Andrés Simón Lorda  
(Universidad de Santiago de Compostela)

---

La teoría de la doble reducción fenomenológica, presentada públicamente por vez primera en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>1</sup>, supuso un avance metodológico de gran importancia en el pensamiento de Husserl, ya que ofreció la posibilidad de someter a la reducción otros modos de donación que la presentación (*Gegenwärtigung*), a saber, a las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*). Así, pues, aunque habitualmente al oír hablar de doble reducción se piense en la empatía, ésta no es su único campo de aplicación, sino un ámbito mucho más amplio, donde entran también la rememoración, la fantasía, etc. De hecho, en este curso, la primera ejecución de esta reducción se realiza en una re-presentación temporal, en una rememoración, y sólo más tarde se estudia la posibilidad de llevarla a cabo en un acto de empatía.

En esta comunicación me ocuparé exclusivamente de la aplicación de la doble reducción a la empatía, uno de cuyos resultados es, en principio, la ampliación de la reducción a la intersubjetividad, y, por tanto, la consecución de una verdadera reducción fenomenológica, como afirma Husserl, por ejemplo, en *Erste Philosophie* (Semestre de invierno de 1923 a 1924): «Para mí mismo, lo confieso, el primer conocimiento de la reducción fenomenológica fue limitado... Durante años no vi posibilidad alguna de darle una forma intersubjetiva. Pero finalmente se abrió un camino que es de una significación decisiva para la posibilidad de una fenomenología trascendental plena y –en un nivel superior– una filosofía trascendental” (VIII, 174n). Este camino no es otro que el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

---

<sup>1</sup> El curso está editado en Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana XIII*. Hrsg. Iso Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973. Texto 6, pp. 113 y ss. En adelante citado como XIII, Texto 6, p.). Hay traducción española: *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. César Moreno y Javier San Martín. Alianza Editorial. Madrid, 1994. En las citas, las páginas de la traducción irán entre corchetes. El texto en cuestión se encuentra en Hu. XIII, Texto 6, § 34, 177-179, y § 39, pp. 188-191. En general, cuando las obras de obras, según la ed. de Husserliana (Hu) sean citadas entre paréntesis, en el cuerpo principal del texto o en nota, se prescindirá de indicar Hu, indicándose únicamente, con números romanos, el volumen en cuestión.

Sin embargo, la importancia concedida por Husserl a la doble reducción fenomenológica en su aplicación a la empatía se diluye con el paso del tiempo, incluso, a veces, hasta alcanzar una completa desaparición, tal es el caso de *Meditaciones cartesianas*, en donde no aparece ni una sola vez.

Las siguientes reflexiones intentan investigar las causas de este proceso; con tal fin, primero, repasaré los avatares de la doble reducción a lo largo de los textos de Husserl, lo que permitirá, al mismo tiempo, trazar los rasgos esenciales de esta reducción en lo que respecta al estudio de la intersubjetividad. Para, luego, intentar dar una respuesta al problema planteado.

## Los desarrollos de la doble reducción fenomenológica en la obra de Edmund Husserl.

### A. La introducción de la doble reducción en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

Como ya dije, la presentación de la doble reducción se produce en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1911), pero no es ésta la única novedad que Husserl presenta en estas lecciones, pues también introduce el yo puro y aplica una primera versión de la vía de la reducción fenomenológica a través del camino por la ontología -una ruta que Husserl, en una primera aproximación, pergeñaba desde un punto de vista sistemático en otro curso que dictaba paralelamente en aquel semestre: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie* (XXX)<sup>2</sup>.

Husserl señala que el error fundamental de Descartes consistió en el intento de fundamentar la ciencia sin investigar el sentido de la ciencia absoluta y sin establecer

---

<sup>2</sup> Husserl, E., *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918, mit ergänzenden Texten aus der erten Fassung 1910/1911*. Hrsg. U. Panzer, Kluwer Academic Publishers, Boston/London/The Hague, 1996. Aquí podemos encontrar bosquejado este camino en las siguientes palabras: «El camino conduce desde las ciencias naturales a las ontologías y hasta la más universal (a la analítica), luego continúa hasta la noética que sigue a todas estas ontologías y aclara sus principios y métodos, y por medio de la noética se aclaran todos los conocimientos científicos especiales. Entonces, todo conocimiento se transforma en conocimiento absoluto, es conocimiento metafísico. Así, la noética es la doctrina de la ciencia en su sentido más alto, y, al mismo tiempo, aquella disciplina que posibilita el cumplimiento último y más elevado de nuestras necesidades de conocimiento» (XXX, 330). Esta noética en correlación con la ontología no es, para Husserl, otra cosa que la fenomenología trascendental. Ciertos ensayos de esta vía estaban presentes también en *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen. Zeiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Husserliana XIX/1 y XIX/2*, Hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, Den Haag, 1973. En concreto en XIX/1, 27, y en *La idea de la fenomenología* (Husserl, E.: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. Hrsg. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958. 2ª ed. En concreto, en II, 17-26). Si bien, será en un texto del año 1923, *Weg in die transzendente Phänomenologie als absolute und universale Ontologie durch die positiven Ontologien und die positive erste Philosophie*, cuando Husserl fije definitivamente la estructura de este camino, haciendo mención explícita a que *de facto* éste era ya el camino recorrido en el curso de lógica como teoría de la ciencia de 1910-1911 y también del introductorio a la filosofía de 1919-1920 (cf. Husserl, E.: *Erste Philosophie (1923/24)*. *Husserliana VII y VIII*. Hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag, 1965. En concreto, VIII, 225).

una fenomenología sistemática<sup>3</sup> e insiste en que «no nos interesa aquí la ciencia universal absoluta, sino la ciencia en el seno de la actitud fenomenológica. Dejamos para otras consideraciones el constatar si y en qué medida la ciencia en tal actitud es 'absoluta' y hasta qué punto es aún posible o no, más allá, una ciencia absoluta» (XIII, Texto 6, 151)<sup>4</sup>. Interesa mucho retener estas palabras, porque ésta no será la actitud de los textos de la década de 1920 a 1930 que recuperarán la doble reducción, lo que comportará cambios importantes.

La introducción del yo puro se produce con la consideración de la siguiente objeción a la *epojé* fenomenológica: si en ella me desconecto como hombre, como yo empírico, habrá que explicar qué es lo que ocurre con la referencia al yo, que «es esencial a la *cogitatio*, de tal modo que, como deseaba Descartes, lo absolutamente dado es, de hecho, *cogito*» (XIII, Texto 6, 155). La solución se logra gracias a la introducción del yo puro (XIII, Texto 6, 155; Cf. *Beil.* XXVI, 221).

No es el momento aquí de estudiar cómo se llega a la introducción del yo puro<sup>5</sup>, ahora únicamente quiero prestar atención al motivo por el que hasta el momento (XVI, 41, 1907) Husserl había estimado superflua cualquier mención al yo puro: resulta innecesario hablar del yo puro para comprender la unidad de conciencia perceptiva; pero quizá sea necesario hablar de él tan pronto como se consideran otras formas de donación, las re-presentaciones, que también pertenecen a los plexos de conciencia, y que siendo también absolutas no son, empero, indubitables, tal es el caso, por ejemplo, de la empatía (XIII, Texto 6, 159). Otro tanto se podría decir respecto de la rememoración y la conciencia del tiempo<sup>6</sup>.

Precisamente, Husserl continúa con una exposición de la conciencia del tiempo, y más en concreto de la retención, que le permite descubrir que «en la medida en que admitimos no sólo la retención misma como ser fenomenológico, sino también *aquello de lo que* es retención, hemos permitido una "trascendencia" en el interior de la *actitud fenomenológica*» (XIII, Texto 6, 162). Recuérdesse que inmanencia es el estar presente en el sentido más estricto, a saber, «el de que la conciencia es un ver (*Schauen*) que actualmente él mismo tiene, aprehende o toca lo que ve; [mientras que] del lado de la inmanencia está sólo lo visto (...); del lado de la trascendencia estaría, entonces, todo el resto, ante todo lo no presente, aunque consciente como objeto» (XIII, Texto 6, 170-171).

<sup>3</sup> Esta crítica, en lo esencial, la repite Husserl en *La crisis ...*, §§ 16-21 y § 43 (VI, 74ss. y 156 ss.).

<sup>4</sup> Planteamiento idéntico es el que se encuentra al final de la primera de las *Meditaciones cartesianas*, en el §9 (I, 61ss.), antes de concluir la crítica a la filosofía de Descartes.

<sup>5</sup> Cf. los trabajos de Bernet, R., «¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?», trad. P. Patrón y R. Rizo, en Rizo-Patrón, R. (Ed.): *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 1993, p. 156. El texto está recogido en la conclusión de Bernet, R., *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994; Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, especialmente los capítulos quinto y sexto; Bernet, R., «Einleitung» a Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. und Eing. von R. Bernet, Felix Meiner, Hamburg, 1985, pp. XXXIII y ss. Así como mi trabajo: *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2000, pp. 105-107.

<sup>6</sup> Cf. Bernet, R., «Einleitung» en Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, cit. supra, pp. XXXIII y ss.

1. La doble reducción fenomenológica en *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

Se alcanza así, en el desarrollo del curso, el momento de introducir la doble reducción fenomenológica: «*Toda experiencia permite una doble reducción fenomenológica: primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y, por otra parte, la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales de la experiencia. Así, hay una reducción fenomenológica que se ejecuta en el contenido intencional y en el objeto de la rememoración. Justamente del mismo modo que en la rememoración podemos atender "luego" al trasfondo del objeto recordado, que en la percepción original era trasfondo inatendido de la percepción, así podemos ejercer en la rememoración una reducción fenomenológica en su propio proscenio y trasfondo que no fue ejecutada en la percepción original, que, por tanto, no es ella misma rememoración de una reducción anterior*» (XIII, Texto 6, 178)<sup>7</sup>. Gracias a estas consideraciones se logra «la transformación omnicomprendensiva de toda experiencia natural no sólo según lo que en ella es *cogitatio*, sino también según lo que en ella radica intencionalmente» (XIII, Texto 6, 178-179). La ampliación del campo de trabajo del fenomenólogo es inmensa, ahora no sólo puede describir la rememoración en cuanto un acto de conciencia actual, y en esa medida dado en sí mismo, sino que también puede describirse el presente (y sus contenidos), ahora ya pasado y ofrecido con ese carácter de pasado en la rememoración; si bien ese presente ya pasado se da como trascendencia, conforme al sentido expuesto, con los peligros de posible engaño que supone tal carácter.

Ciertamente, la empatía, al igual que la rememoración, es una re-presentación, pero de índole peculiar, por lo que, sin mayores consideraciones, no se puede practicar en ella la doble reducción. Este carácter novedoso ya lo había constatado Husserl en sus primeros análisis de la fenomenología de la intersubjetividad (Cf. XIII, Texto 2, 30, antes de 1909), al comprobar que la empatía es una re-presentación que nunca ofrece lo re-presentado en donación de sí mismo, sino que siempre remite a nuevas re-presentaciones. Además de que, se añadirá ahora, en ella «pueden hacerse intuitivamente conscientes *cogitationes* que, si lo son (o, en su caso, fueron y serán), no son mías, no pertenecen a mi yo puro. La mirada, mi mirada, se puede dirigir a ellas, pero no las encuentra en su propio *sí-mismo*, sino en una "analogización"» (XIII, *Beil.* XXVI, 221). Por esta razón, la justificación de la aplicación de la teoría de la doble reducción a la empatía exige una comparación entre la rememoración y empatía<sup>8</sup>, cuyo resultado se resume de la siguiente forma: en el recuerdo recupero un ahora en sí mismo<sup>9</sup>, pero precisamente en el modo pasado, del otra vez, no ya en la presencia

<sup>7</sup> Cf. Texto 6, 167-168; Texto 5, 84, si bien aquí aún no recibe dicho nombre.

<sup>8</sup> «En el recuerdo veo "otra vez" lo pasado, ello mismo, sólo que no lo percibo en una primigeneidad impresional; pues ya no es un ahora, sino que fue. Siempre que capto algo "en sí mismo", la reducción fenomenológica tiene como resultado un sí mismo que pertenece a "mi" conciencia pura, una de mis *cogitationes* [Sólo el recuerdo, y precisamente como recuerdo de pasado, produce lo recordado en el modo del *ello mismo* (*Selbst*). Una expectativa ya no re-presenta lo futuro *misimo*, y justamente tampoco la empatía (como cada representación de imagen en cada caso)]. La empatía puede relacionarse con un ahora, pero este ahora no está dado en sí mismo, no es percibido en la empatía; ese ahora es "objetivo" como puesto ahora, como dado "a la vez" con un ahora dado por sí mismo» (XIII, *Beil.* XXVI, 221).

<sup>9</sup> En todos estos análisis, Husserl siempre tendrá en mente la diferencia «entre la experiencia "directa", "propia" (y, dicho en general, la intuición directa, en tanto tuviéramos que hablar también de fantasía

impresional de ser presente ahora; pero además lo recupero en un acto dado ahora en esa primigeneidad impresional, es decir, el presente pasado se da a la vez que el presente actual, simultáneamente. Pero estos dos ahora no chocan entre sí pues quedan subsumidos en la unidad de mi conciencia y, además, es precisamente esa pertenencia a mi corriente de conciencia la que le confiere el carácter del otra vez, del haber estado ya antes para mí. No es un presente pasado de otra conciencia al que yo accedo, sé que ese pasado es el mío, pues todo lo que se da en experiencia directa pertenece a mi corriente de conciencia. Además, siempre tengo la posibilidad de establecer un recorrido que permita llegar desde ese presente pasado al actual o viceversa. Fruto de este análisis es el establecimiento del principio que construye la unidad de conciencia: «Es válido que dos experiencias que se vinculan en la unidad de una conciencia sintética que las abarque, se vinculan en la unidad de una experiencia y que a tal unidad pertenece una unidad temporal de lo experimentado. Esto tiene validez, ahora, como algo perteneciente en general a la esencia de la experiencia, y vale especialmente para la experiencia fenomenológica. *Consiguientemente, se ha encontrado con ello el principio, y el principio únicamente decisivo, que construye la unidad de la corriente de conciencia; con otras palabras, el principio que decide si múltiples cogitationes pertenecen a la unidad de un yo fenomenológico y que, por decirlo así, muestra en qué es posible reconocer que múltiples cogitationes que, como siempre, están dadas en la experiencia fenomenológica, tengan que pertenecer a una corriente de conciencia; y esto, por otra parte, fundamenta el que tenga que existir una corriente que contenga en sí dichas cogitationes, siempre presuponiendo que se dan en general y que las experiencias que las proporcionan detentan de hecho validez*» (XIII, Texto 6, 186).

## 2. Aplicación de la doble reducción a la empatía.

Si ahora aplico la doble reducción a la empatía obtengo, «en primer lugar, la empatía en sí misma que se nos brinda mirando en la percepción fenomenológica, que tiene su trasfondo temporal, como todo lo percibido fenomenológicamente, y que tiene su lugar en esa corriente de conciencia a la que pertenece, partiendo de una *cogitatio* dada, toda percepción fenomenológica y toda re-presentación fenomenológica del tipo del recuerdo. Pero, por otra parte, la empatía es experiencia *de una conciencia* dada en empatía en la que también podemos ejercer la reducción fenomenológica. También el dato fenomenológico ganado tiene su trasfondo temporal y es, por

---

directa, *cuasi*-experiencia), es decir, experiencia (intuición) en el sentido propio del término, que capta el “sí mismo”, y -por otra parte-, la posición que empatiza o de cualquier otro modo representa en imagen, analogiza, etc., algo objetual por medio de algo otro dado “en sí mismo” (“*Selbst*” *gegebenen*)» (XIII, *Beil.* XXVI, 222-223). En 1924, o posteriormente, Husserl sustituyó la definición de posición empatizante por: «y la experiencia, de otro estilo, impropia, mediata (a la que también pertenece la experiencia empatizante), en la que lo objetual llega a ser puesto de forma intuitiva (experimentando o fantaseando), pero de manera indirecta, y precisamente por medio de algo otro dado “en sí mismo” (o cuasidado) en una intuición propia. La intuición mediata es convertir en intuitivo (*Veranschaulichung*), analogización, figuración (*Verbildlichung*) en el más amplio sentido» (XIII, *Beil.* XXVI, 223n).

consiguiente, dato de un yo fenomenológico» (XIII, Texto 6, 189). Pero por el principio de la unidad de conciencia que se acaba de exponer, es preciso afirmar que el dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia<sup>10</sup>, al mismo yo fenomenológico, ya que de la corriente dada en empatía no conduce ningún camino a la corriente a la que pertenece la empatía misma (XIII, Texto 6, 189). Así, pues, con la empatía tengo acceso, gracias a la doble reducción, a unas *cogitationes* que no pertenecen a esa forma de unidad peculiar y propia de mí mismo y que por tanto justifican la existencia de otra conciencia.

No deja de ser sorprendente que en el texto del curso no se encuentre mayor explicación acerca de en qué consiste la empatía, qué tipo de acto es, cómo se justifica su rendimiento, etc.<sup>11</sup>. Así como no puede por menos que sorprender tan escueto razonamiento empleado para justificar la existencia de otra conciencia. Husserl añade alguna precisión, pero sólo con vistas a despejar posibles malentendidos.

La primera puntualización tiene que ver con la simultaneidad que se produce en la empatía, un “a la vez” entre mi presente, en el que ejecuto un acto de empatía, y el presente re-presentado en ese acto de empatía. Como también en el recuerdo surge una simultaneidad podría parecer que tal circunstancia fuese una objeción contra el rendimiento fundamental de la empatía, porque esa simultaneidad indicaría que en realidad sí que es posible llevar a una unidad sintética ambos grupos de *cogitationes* y que, en consecuencia, la introducción de un segundo yo es injustificada. Mirado con mayor detenimiento se descubre que esta objeción no supone problema alguno, ya que este “a la vez” de la empatía no debe confundirse con el “a la vez” del recuerdo o la rememoración que, además, en estos casos va acompañado del carácter del “otra vez”.

Está claro que la simultaneidad percibida no puede ser en el tiempo de la conciencia, de ahí que sea necesario distinguir entre el tiempo de la conciencia y el tiempo objetivo<sup>12</sup>. Pero el tiempo objetivo está mediado por mi cuerpo vivo y el mundo cósmico, ¿qué ocurre, entonces, cuando se introduce la reducción fenomenológica y quedan desconectados mi cuerpo vivo, ese mundo cósmico y ese tiempo objetivo? ¿Se puede explicar en un plano fenomenológico esta simultaneidad peculiar ofrecida por la

---

<sup>10</sup> Este mismo razonamiento para alcanzar el principio que da unidad a una corriente de conciencia y afirmar la imposibilidad de que dos corrientes de conciencia puedan pertenecer a un mismo yo puro se encuentra recogido después en *Ideas I* (III/1, §§ 81-83, 180-187). Allí, como también ocurre aquí, no se entra a discutir el fundamento último de estas afirmaciones y se remite al curso de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo (X) para mayores explicaciones (Cf. también III/1, § 118, 272 ss).

<sup>11</sup> Las únicas consideraciones al respecto son del escrito preparatorio del curso o de algún anejo, y las discuto un poco más abajo.

<sup>12</sup> «El tiempo en el interior de una corriente de conciencia no es, ante todo, sino una forma universal de unidad de todas las fases de corriente, de todas las vivencias (como *cogitationes* puras) que se hacen conscientes o que se han hecho conscientes en una corriente. Pero si hablamos “del” tiempo que abarca, como tiempo objetivo, diferentes corrientes de conciencia, se trata entonces de una coordinación mediata de los órdenes constituidos de un modo inmanente y en esencia propia por las mismas formas de cada conciencia para cada una de ellas; o de una cierta manera de llevar las formas separadas y sus órdenes inmanentes a la unidad *de un orden*; la unidad de éste ya no es unidad de una forma vinculante, a saber del mismo estilo que aquella que cada conciencia lleva en sí como forma de su mismidad» (XIII, *Beil.* XXVI, 222).

empatía? Se alcanza así, en el § 39 del curso, el punto decisivo de toda la argumentación. La respuesta ofrecida se puede dividir en tres pasos:

a) «Todo ser fenomenológico se reduce, entonces, a un (a 'mi') yo fenomenológico, que se distingue como el yo que percibe y recuerda, que tiene empatía (y, a la vez, practica la reducción fenomenológica), y también se reduce, por otra parte, a otros yoes puestos en la empatía, yoes puestos como viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías. Más aún, los objetos naturales dados empíricamente en la experiencia se reducen para mi yo, mediante la desconexión de su existencia, a índice para ciertos plexos de conciencia actuales y para las posibilidades de conciencia motivadas que le pertenecen» (XIII, Texto 6, 190).

b) «Pero los yoes dados en la empatía son puestos, gracias a la empatía natural, como pertenecientes a sus cuerpos vivos, como centros de entornos cósmicos que se extienden a la naturaleza total, a la misma que también está ahí para mí, que también yo percibo y que, además, pongo de acuerdo a la experiencia. En la reducción fenomenológica, cada cosa es también para el yo *dado en empatía* índice de plexos y posibilidades de experiencia que le pertenecen y que le son atribuidos en empatía por mí, y así para cada yo» (XIII, Texto 6, 190-191).

Y concluye Husserl: c) «Por tanto, la naturaleza es índice para una regulación omnicomprendiva que abarca todas las corrientes de conciencia que por la empatía se refieren una a otras en la relación de experiencia; especialmente cada punto objetivo del tiempo y cada 'simultáneamente' comprendido de modo objetivo, que pone unitariamente mi ahora presente y el ahora de otro yo (e igualmente cada ahora pasado de mi recuerdo con cada ahora pasado del recuerdo de un otro), digo que cada punto objetivo del tiempo es índice para una coordinación de estilo legal completamente determinada que, por así decirlo, lleva a relacionarse cada *yo-mónada* con todo otro, y precisamente respecto a motivaciones de conciencia completamente determinadas que, de modo correlativo, pertenecen al mismo conjunto» (XIII, Texto 6, 191).

Al argumento presentado cabe realizar las siguientes consideraciones: en relación con la primera de las premisas (a), que, por otra parte, describe cuál es la situación tras la reducción fenomenológica, antes de nada habría que destacar un dato de esa descripción, a saber, el otro yo no queda desconectado en la reducción fenomenológica (Cf. también XIII, Beil. XXX, 232), a él, al igual que a mí, se reduce todo ser fenomenológico. La experiencia del otro aparece así como un *factum*. Todo lo demás se reduce a mi yo fenomenológico, pero el otro, aunque puesto a través de un plexo de mi conciencia, de la empatía, no se reduce a mi yo, no es un índice más de las cosas del mundo para una vivencia<sup>13</sup>. Pero, además, sin mayor justificación, se ha generalizado la reducción al resto de la humanidad, un procedimiento que, como se verá, el propio Husserl descalificará en textos posteriores.

Con respecto a la segunda afirmación de Husserl (b) es preciso señalar que a lo largo del texto no se hace ninguna consideración acerca de la constitución de la naturaleza para el yo que filosofa, ni de ésta en tanto que idéntica para todos. Y es que para que ese carácter objetivo de la naturaleza se dé, es preciso que el otro esté ya constituido como otro yo, es decir, se necesita de la intersubjetividad -como, por

<sup>13</sup> Ese carácter de puesto por sí mismo es el que lo hace precisamente impermeable a la reducción.

otra parte, Husserl mismo reconoce (XIII, Texto 6, 183; *Beil.* XXV, 214). De forma que se cae en un cierto razonamiento tautológico: porque al reducir el mundo de la actitud natural encuentro que ese mundo es el mismo para todos, puedo afirmar que ese mundo es índice para una coordinación que lleva a relacionarse cada yomónada con otro. Pero el problema está en que precisamente ese carácter de “para todos”, de mundo objetivo, sólo se puede dar si, y porque, el otro ya está constituido. Acepto el *factum* de la experiencia del otro y acepto que el otro se me da como constituyendo la misma naturaleza que yo, pero en ningún momento se explica esa constitución intersubjetiva del mundo, una constitución que, por otra parte, ha de ser fenomenológica, y no empírica (XIII, *Beil.* XXIV, 213); como tampoco se da cuenta de cómo se pueda producir esa relación intermonádica, pues no parece que tal relación sea esencial a la propia conciencia: «una corriente de conciencia sería pensable por sí misma, es decir, sería pensable que cualquier “otra” fuese suprimida [En 1924 o más tarde añadió: que ninguna empatía fuese motivada]» (XIII, *Beil.* XXVI, 222)<sup>14</sup>.

Y, por lo que respecta a la “conclusión” de ese razonamiento (c), al igual que ya sucedió en los primeros textos<sup>15</sup> en los que Husserl expresaba el resultado de sus descubrimientos con palabras de la monadología de Leibniz, ese problema de la “coordinación”, del “reflejo” (*Spiegelung*) de cada mónada en otra, de la armonía intermonádica, vuelve a ser constatado sin más explicaciones, y si acaso aclarado vagamente por esa posible intervención –en la que residía la necesaria renovación de la monadología<sup>16</sup>– de lo espiritual en el mundo y, a través de ella, en las demás mónadas.

Sólo en el texto de preparación del curso y en un anejo de 1910 (XIII, Texto 5, 87-88 y *Beil.* XXVI, 223) señala Husserl la necesidad de completar esta explicación precisamente a través de un análisis más detenido de la empatía, pero tal carencia nunca se suple, excepción hecha de dos párrafos del escrito preparatorio en los que se afirma que la empatía funciona a través de la motivación (XIII, Texto 5, 87 y 85-86).

<sup>14</sup> Hay más textos del año 1910 que se expresaban en esta dirección y que fueron modificados en 1924 en una línea semejante, tal es el caso, por ejemplo, del escrito preparatorio del curso, donde tras señalar que, gracias a la comunicación, desde lo propio conocemos lo ajeno y viceversa, se afirma que tal cosa ayuda a alcanzar un conocimiento de «la esencia de la conciencia en general [En 1924 se añadió «de una conciencia yoica y de una conciencia mancomunada, de una intersubjetividad»] como esencia de una conciencia pura (pero *existente* siempre [En 1924 cambia “siempre” por “inmanentemente”]), y en parte a las reglas empíricas que, en general, determinan por sí el curso de las vivencias en las conciencias» (XIII, Texto 5, 88). En ellos, primitivamente, se interpreta la esencia de la conciencia como solipsista, abriéndose ésta a la alteridad sólo a partir de la experiencia fáctica de la misma. Las reflexiones posteriores de Husserl corrigen esta perspectiva, pues, por un lado, introducen a la intersubjetividad en la esencia general de la conciencia y, por otro, afirman la posibilidad de que no tuviese ninguna experiencia efectiva del otro, pero no por ello se ha de excluir que la posibilidad de la experiencia del otro preceda a su experiencia efectiva (Cf. XIII, Texto 8).

<sup>15</sup> Cf. «Monadología» (XIII, *Beil.* III, 5 y ss.) y «Empatía de la conciencia ajena y el todo divino de las mónadas» (XIII, *Beil.* IV, 8 y ss.). Cf. para un análisis de los mismos a mi trabajo *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2000, pp. 93-97.

<sup>16</sup> Cf. XIII, *Beil.* XXVIII, 228 y *Beil.* XXX, 232-233, así como el párrafo donde se aborda su estudio, cf., *supra*.

### 3. Valoración final.

Así, pues, *Problemas fundamentales de la fenomenología* supone un paso de gigante en su desarrollo al alcanzar la dimensión intersubjetiva de la conciencia. Pero asimismo no se puede dejar de afirmar que esta ampliación a la intersubjetividad, fundamental para un desarrollo pleno de la fenomenología, pende últimamente de si se puede justificar la inclusión de la experiencia del otro dentro la experiencia fenomenológica y del estatuto que a ésta se le pueda conferir. Contentarse con una determinación completamente general de la empatía como un tipo de re-presentación, justificar la aplicación de la doble reducción por la analogía con el recuerdo<sup>17</sup> y esbozar mínimamente su funcionamiento bajo la categoría de motivación, no sería un proceder acorde con la enorme relevancia de este asunto, pues deja en suspenso su efectiva justificación y, por tanto, a la fenomenología misma.

### B. Las aplicaciones de la doble reducción en la década de 1920 a 1930.

Aún a pesar de los importantes logros alcanzados en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, la vía de acceso a la reducción trascendental allí emprendida quedó largo tiempo sin aplicación. Así lo reconocía ya Husserl en un texto<sup>18</sup> de Junio de 1920 e insistía en ello cino años más tarde en una carta a Roman Ingarden, fechada el 10 de Diciembre de 1925<sup>19</sup>.

Este arrinconamiento del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* estuvo ocasionado, primero, por la redacción de *Ideas*, que adopta un acceso cartesiano a la subjetividad trascendental y donde no se toma en consideración a las re-presentaciones; y después, por la Primera Guerra Mundial, que supuso una fuerte conmoción en el ánimo de Husserl y una ruptura en sus trabajos<sup>20</sup>. Para soportar aquella situación,

---

<sup>17</sup> Es preciso llamar la atención sobre una idea que aparece mencionada como de pasada en un anejo de 1910 (*Beil.* XXVI) y en otro de 1921 (*Beil.* XXX) y cuya consideración directa nunca acometerá Husserl. Se trata de la afirmación de que propiamente la analogía más perfecta de la empatía con algún acto re-presentativo de otra índole sería la que se produce con la expectativa, y no con el recuerdo y la rememoración.

<sup>18</sup> Editado bajo el título de «La subjetividad naturalizada y la subjetividad pura y los tipos correlativos de experiencia» (XIII, Texto 16, 438 ss.). Refiriéndose al curso dice: «Aquí no se hace una solemne reducción fenomenológica, pero en lo fundamental está presente, y este tipo tiene en cambio ventajas frente al de las *Ideas*» (XIII, Texto 16, 449).

<sup>19</sup> «Así, el desenvolvimiento de la reducción fenomenológica hasta la intersubjetividad, que había trazado en una época desfavorable, pero altamente productiva, en el curso de dos horas semanales del invierno de 1910 a 1911, permaneció largamente por completo sin usar» (HU Dokumente III, t. III, 229).

<sup>20</sup> Como lo demuestra el «Prólogo» escrito en 1921 para la segunda entrega de la reedición de *Investigaciones lógicas*: «En los años de la guerra no pude suscitar en mí, para la fenomenología de la lógica, la participación apasionada, sin la cual me es imposible llevar a cabo un trabajo fructífero. Sólo puede soportar la guerra y la "paz" subsiguiente entregándome a reflexiones filosóficas generales y reanudando los trabajos de desarrollo metódico y material de la idea de una filosofía fenomenológica, el esbozo sistemático de sus líneas fundamentales, la ordenación de sus problemas y la prosecución de aquellas investigaciones concretas que parecían indispensables en estos respectos. También mi nueva actividad docente en Friburgo contribuyó a dirigir mi interés hacia las ideas generales directrices y hacia el sistema»

Husserl se enfrascó en reflexiones de carácter metódico que posiblemente influyeron decisivamente en el surgimiento de la idea de redactar un gran trabajo sistemático, que suponía abandonar la consumación del plan de las *Ideas*. En esta obra sistemática habría empezado a trabajar ya en el semestre de invierno de 1920 a 1921. Especialmente fructífero fue el trabajo de julio a octubre de 1921 en St. Märgen. Sin embargo, en una carta a Natorp (1-2-1922)<sup>21</sup>, Husserl reconoce amargamente su incapacidad para organizar todos sus manuscritos, ya que ahora se ve obligado a volver a rehacer todas las investigaciones parciales emprendidas hasta la fecha; cuando todo estaba a punto de cristalizar, quizá sea demasiado tarde para él y deba trabajar ya sólo para su legado póstumo.

Por otra parte, a finales de 1921 Husserl acepta una invitación para pronunciar unas conferencias en Londres en junio. Su título será "El método fenomenológico y la filosofía fenomenológica", a las que Husserl se referirá luego como "Conferencias de Londres"<sup>22</sup>. A partir de comienzos de 1922, estas conferencias desplazaron al trabajo sistemático, que quedó definitivamente abandonado en favor del intento de profundizar en aquellas conferencias y de lograr su forma definitiva para la imprenta. Con tal fin Husserl dictó dos cursos: *Einleitung in die Philosophie* (Semestre de invierno 1922 a 1923) y *Erste Philosophie* (Semestre de invierno de 1923 a 1924). Ahora bien, aunque las conferencias de Londres desplazaron al trabajo sistemático, se puede decir que éstas sirvieron de catalizador para la cristalización de las investigaciones sistemáticas llevadas a cabo hasta la fecha.

Quizá, en la preparación de este trabajo sistemático se ha de buscar la causa de la renovada atención a la doble reducción fenomenológica en los cursos *Einleitung in*

---

(XIX/2, 533 [593]). La palabras de Edith Stein, al entrar a trabajar como asistente de Husserl y serle entregados los manuscritos redactados con motivo de la nueva edición de *Investigaciones lógicas*, confirman esta situación: «Pero lo más que consigo es ordenar los folios para un trabajo posterior; el estado en que se encontraban era como si un día el querido Maestro se hubiera hartado de ellos y, tal y como estaban, los hubiera metido en un cajón, donde han estado descansando hasta la víspera de mi viaje» (Carta a R. Ingarden, 7 de marzo de 1917), en Stein, E.: *Cartas a Roman Ingarden (1917-1938)*, trad. J.M. García Rojo, Ed. Espiritualidad, Madrid, 1998, p. 46.

<sup>21</sup> HU Dokumente III, t. V, 147-152, especialmente 151-152. Esta carta históricamente tiene un valor añadido, puesto que en ella Husserl recomienda a Heidegger para la universidad de Marburgo, ya que aunque no haya publicado hasta ahora, su valía está fuera de duda. Esta carta originará la posterior petición de Natorp a Heidegger de una memoria que resumiese sus posiciones. El texto redactado por Heidegger —conocido como el *Natorps Bericht*— se creyó durante mucho tiempo perdido, pero fue encontrado posteriormente y editado en *Dilthey-Jahrbuch* Band 6 (1989): «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles». La relevancia del texto estriba en que en él apuntan ya las ideas fundamentales de *Ser y tiempo*.

<sup>22</sup> Estas conferencias tuvieron una gran relevancia en el desarrollo de la fenomenología, ya que Husserl quiso transformar este texto en unas *Meditaciones de prima philosophia*, para profundizar en su contenido, impartió en los años siguientes dos cursos: *Einleitung in die Philosophie* (Semestre de invierno de 1922 a 1923, texto inédito) y *Erste Philosophie* (Semestre de invierno de 1923 a 1924, publicado en Husserl, E.: *Erste Philosophie. Husserliana VII y VIII*. Hrsg. von R. Boehm. Nijhoff. Den Haag, 1965. Hay traducción parcial en Husserl, E.: *Filosofía primera* (1923/24), trad. Rosa Helena Santos de Ilhau, Editorial Norma, Colombia, 1998.). El texto de las conferencias de Londres acaba de ser publicado en alemán: «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie» [Londoner Vorträge 1922], Hrsg. von B. Goossens, en *Husserl Studies* XVI (1999/3), pp. 183-254.

*die Philosophie* y *Erste Philosophie*, pues las reflexiones preparatorias<sup>23</sup> de aquel trabajo sistemático surgieron de la lectura y consideración detenida, durante el semestre de verano de 1921, del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*.

## 1. La ausencia de la doble reducción en los *Londoner Vorträge*.

Aunque en los *Londoner Vorträge* no se hable para nada de la doble reducción fenomenológica, sí que se puede apreciar claramente en dichas conferencias la influencia de la lectura y meditación del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* con vistas a elaborar esa “gran obra sistemática”, así como de los manuscritos redactados como consecuencia de tal estudio. El resultado fundamental de dicho curso –«la pluralidad (*Viellheit*) fenomenológica de las mónadas (sujetos de conciencia) que están entre sí en una relación de empatía”, parece haber formado el marco y el trasfondo sistemáticos de los estudios de Husserl a lo largo de los meses de 1921»<sup>24</sup>, por lo que, en la época de 1921-1922, «Husserl intentó –y en ello consiste la significación fundamental de los manuscritos surgidos entonces– pensar consecuentemente la idea monadológica de manera fenomenológica a través de la reflexión sobre los nexos de conciencia»<sup>25</sup>, y precisamente, estos aspectos, a saber, la consideración del acto de empatía y la consideración del *ego* y del *alter ego* como mónadas, están presentes e interrelacionados explícitamente en dichas conferencias (LV, 237 y ss.), si bien, con tal fin, no se emplea la doble reducción fenomenológica, sino el análisis del acto de empatía que me permite descubrir en mí, gracias a la experiencia de otro cuerpo vivo, el anuncio de otro *ego*, que al igual que yo mismo tiene que ser una mónada. Es más, en estas conferencias, para alcanzar la pluralidad de *yo*es fenomenológicos, Husserl recurre a la variación eidética de mi propio *yo*, y no de la doble reducción.

## 2. La doble reducción en *Einleitung in die Philosophie*.

Como ya he indicado, el curso *Einleitung in die Philosophie* (Manuscritos BI<sub>37</sub>, BIV<sub>2</sub>, FI<sub>29</sub> y MI<sub>2</sub>/FI<sub>29</sub>)<sup>26</sup> del semestre de invierno de 1922 a 1923 es el primero de los que Husserl imparte con la intención de profundizar y mejorar las “Conferencias de Londres”.

La doble reducción fenomenológica se introduce en *Einleitung in die Philosophie* tras haber alcanzado la idea de la filosofía primera como un saber en el que todo ha sido apodícticamente puesto por mí, y caer en la cuenta del carácter temporal de mis vivencias: ¿está permitido extender la apodicticidad más allá del *ego cogito* de cada momento?

<sup>23</sup> Las más fundamentales de éstas han sido ya publicadas, cf. XIV, Textos 1-13 y *Beilagen*; también pertenece a este grupo de textos VIII, *Beil.* XXXII.

<sup>24</sup> Kern, I., «*Einleitung des Herausgeber*», en XIV, p. XXI.

<sup>25</sup> XIV, *Einleitung*, XXI.

<sup>26</sup> El texto alemán de los manuscritos de Husserl citados puede verse en mi trabajo: *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental*, *op. cit.*, pp. 420-439.

Para contestar, Husserl comienza por diferenciar entre tres tipos de reducción: la trascendental, la apodíctica y la fenomenológica<sup>27</sup> y trata de averiguar si la apodicticidad de las donaciones se puede llevar más allá de la autopercepción trascendental hasta los actos reproductivos (XI, *Beil.* VIII, 366-367). Con tal motivo se introduce en los mismos términos que en *Problemas fundamentales de la fenomenología* la teoría de la doble reducción (XI, *Beil.* VIII, 367-368) en la rememoración, pero indicando que sería válido para cualquier tipo de re-presentación, lo que permite obtener lo re-presentado como un fenómeno trascendental. Luego se repite la operación con la empatía y se consigue la ampliación de la reducción a los otros yoes: «En vez de entender la reducción trascendental como reducción a mi *ego*, el del fenomenólogo, también llevo a cabo yo, este *ego*, una reducción universal en los otros sujetos en dirección a su interioridad según la empatía y su subjetividad trascendental» (F I<sub>29</sub>, 17 a-b).

A diferencia del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, aquí sí se sopesa si la evidencia que acompaña a este nuevo campo de experiencia es de la misma índole que la del presente. La respuesta de Husserl se puede ya intuir al ver que para referirse a este campo de experiencia alcanzado se recurre al término “empiría” (*Empirie*), que ya usó en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (XIII, Texto 6, 157; *Beil.* XXIV, 212), si bien en tanto que empiría natural. Esta nueva empiría ingenua (F I<sub>29</sub>, 17b), que también aparecerá en *Erste Philosophie* (VIII, 179) y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (VI, 181 y 182), origina “Una segunda ingenuidad, una trascendental” (F I<sub>29</sub>, 17b), es decir, como ya ocurrió antes con el mundo objetivo, el ámbito de la subjetividad trascendental se pone sin someter a crítica la experiencia.

Así pues, aun cuando al hacer un recuento de todo lo que se articula en la reducción en torno al *ego* se incluyan a las re-presentaciones, y por tanto a la empatía y la subjetividad trascendental “policéfala”<sup>28</sup> que ésta me permite descubrir, la ciencia que surja de su descripción será ciertamente una ciencia trascendental, pero *empírica*

<sup>27</sup> «De hecho, deberemos *multiplicar* el concepto de la reducción. Primero distinguimos 1) la reducción trascendental sin más a la subjetividad trascendental en general; 2) la reducción apodíctica: ésta es la reducción a la subjetividad trascendental, pero limitada a la apodicticidad constatada. Luego llevamos a cabo la reducción fenomenológica tal y como la hemos descrito antes, pero no la realizamos en las rememoraciones y en general en las vivencias re-presentadas, en tanto que en ellas llega a ponerse alguna subjetividad trascendental, y sin hacer cuestión en absoluto de si esta posición es o no apodíctica. Esto se entenderá en seguida» (F I<sub>29</sub>, 14b).

<sup>28</sup> “Y por cierto a partir del mismo fundamento, porque la desconexión de la experiencia objetiva dirigida al ser real del otro hombre deja intacta la posibilidad libre del giro trascendental de la empatía que es posible llevar a cabo en la reflexión fenomenológica. El sistema de la re-presentación empatizante, que corresponde al sistema, vuelto al interior, de las percepciones y de las posibilidades de la percepción del cuerpo vivo ajeno y que está superpuesto a éste, es un sistema trascendental de experiencias puras del tipo de la re-presentación. Por tanto sería falso decir que la reducción trascendental me reduce a mi propia subjetividad trascendental. Allí donde en mi experiencia siempre tengo una subjetividad ajena de este y aquel *alter ego* o una cantidad de ellos, me reduce, por así decirlo, a una subjetividad trascendental policéfala (*vielköpfige*) que junto con la mía propia abarca todos estos *alter ego* con toda su vida, con todas sus apariciones y correlatos intencionales» (F I<sub>29</sub>, 22a-b). Si bien esta “subjetividad trascendental social” me está dada con primigenidad, no lo está con originalidad (F I<sub>29</sub>, 22b).

y acrítica<sup>29</sup>, de forma que no puede en absoluto satisfacer la pretensión estar absolutamente justificada (F I<sub>29</sub>, 24a). En este punto es donde se separan radicalmente los cursos *Problemas fundamentales de la fenomenología* y *Einleitung in die Philosophie*, y donde se juega el destino final de la doble reducción.

Husserl niega la apodicticidad de la re-presentaciones. Se la niega a la rememoración, por tener un carácter reproductor (XI, *Beil.* 371-381), y a la expectativa, ambas son actos de la misma índole, incluso cabe negársela a ésta con más motivo, pues se refiere al futuro. Y en la medida en que la expectativa está en la raíz de toda empiría trascendental afecta también esta carencia de apodicticidad a la empatía (XI, *Beil.* VIII, 381).

Sin embargo, respecto de la empatía, habría que recoger un texto en el que, después de insistir en que si lo que busco es evidencia apodíctica para fundamentar la filosofía como ciencia absolutamente justificada la certeza con respecto al otro y al todo de yoes queda excluida (F I<sub>29</sub>, 42a), se dice lo siguiente: «De todas formas uno podría preguntarse: ¿no está dada quizá una estructura general de la intersubjetividad, de modo similar a como lo está la estructura temporal en la esfera inmanente del *ego*? Al *ego* pertenece un futuro con todo su contenido, mientras que ningún material (*Gehalt*) anticipado de forma determinada y preesperado es apodíctico. ¿No es quizá un 'todo de yoes' apodícticamente cierto como todo de yoes en general, aun cuando yo no pueda poner apodícticamente ningún '*alter*' determinado? A esto habría que responder que, quizá una vez que el entero a priori apodíctico del *ego* ha sido investigado, se puede entonces mostrar que esto es verdad. Si persisten necesidades para un todo de yoes, sólo podría ser reconocible a partir del *ego*. Pero todavía no hemos llegado tan lejos, en todo caso no sabemos todavía cómo para el *ego* reconocemos y delimitamos de forma determinante un derecho del a priori» (F I<sub>29</sub>, 42a). Después de investigar este a priori en el resto del curso y volver a considerar esta pregunta debe responderse negativamente –toda vez que la pluralidad de yoes se alcanza por variación eidética de mi *ego* (F I<sub>29</sub>, 121b)–, si bien tras la lectura de las conferencias tercera y cuarta de los *Londoner Vorträge*, que Husserl leía a continuación, habría una cierta posibilidad de responder afirmativamente, ya que en éstas se introduce un análisis de la empatía en términos parecidos a los de *Meditaciones cartesianas*, si bien todavía en un estado embrionario.

La mayor novedad que introduce *Einleintung in die Philosophie* es aquella preocupación por el saber absoluto que no estaba presente en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Este interés conduce a la diferenciación de las reducciones apodíctica, trascendental y fenomenológica, y a la ubicación del campo de experiencia logrado por la doble reducción en la empiría trascendental (es decir, como una reducción fenomenológica), y por tanto necesitado de un análisis ulterior que justifique la apodicticidad de la experiencia del otro. Esta situación, como enseguida se verá, ocasiona una pérdida casi absoluta de la importancia que en un principio se le pudo

<sup>29</sup> Cf. *supra*, p. 7, en donde al enjuiciar los resultados de *Problemas fundamentales de la fenomenología* ya señalé que realizar en los otros la reducción no era un proceder totalmente justificado, aunque en cierta medida válido, y recordé las observaciones efectuadas por el propio Husserl al respecto en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (VI, 188-190).

conferir a la doble reducción, pues, aunque útil para las primeras descripciones de la subjetividad trascendental, su legitimidad se muestra como carente de fundamento.

### 3. La doble reducción en *Erste Philosophie*.

El curso *Erste Philosophie* continúa, en lo que concierne a la doble reducción, en la misma línea que *Einleitung in die Philosophie*. También aquí se introduce la diferencia entre reducción apodíctica y fenomenológico-trascendental, si bien aquí no se llega a practicar la reducción apodíctica, quedando para un momento posterior la evaluación del alcance de la evidencia (VIII, *Beil.* II, *ad 81 ff.*, 312-313). A esta experiencia no depurada desde el punto de vista de la apodicticidad, Husserl vuelve a calificarla como empiría trascendental (VIII, 169, 170 y 179), ya que el conocer que descansa en el suelo de la subjetividad trascendental es ingenuo, sin pretensión filosófica, en tanto no se someta a dicha crítica apodíctica (VIII, 170-172). Esta es la misma situación que se producirá en *Meditaciones cartesianas* (I, §9, p. 62-63; § 13, p. 68; §46, p. 133; § 63, p. 177-178), y en ambas ocasiones, tal crítica apodíctica se aplaza *sine die*. A partir de la VI. *Cartesianische Meditation* se podría arrojar alguna luz sobre los motivos de tal aplazamiento, pues, precisamente, la misión de esta obra es la crítica del conocimiento fenomenológico. Únicamente quiero destacar que, conforme a esta meditación, la misma idea de apodicticidad debía también ser sometida a una reducción, porque su afán de seguridad supondría estar todavía cogida por la actitud natural<sup>30</sup>.

Por otra parte, en este curso, Husserl se detiene a considerar la experiencia del otro<sup>31</sup> para saber si puedo excluirla sin más de la *epojé*. No es el momento de detenerse en este análisis, sólo quiero recoger aquí el hecho de que Husserl se da cuenta de que para poder incluir a la intersubjetividad dentro de la fenomenología trascendental tiene todavía que efectuar un análisis detallado de la empatía, es decir, de la donación en mí del otro. Aquí este análisis es muy breve, pero contiene algunos de los elementos fundamentales posteriores. Sólo tras ese análisis mínimamente esbozado puede Husserl afirmar en las palabras finales del curso: «Toda verdadera realidad para mí lo es para todos y tiene su ser trascendental como unidad constitutiva de conocimiento que está constituida, o es constituible, en la vida cognoscitiva de cada uno como correlato intencional. Pero el ser absoluto particular es el ser sujeto, en tanto

---

<sup>30</sup> Cf. Fink, E., VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Hrsg. H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven), Husserliana, Dokumente, Band II/1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres 1988, pp. 50 y 153-154, 167-169.

<sup>31</sup> Así, por ejemplo, dice sobre la empatía: «Aquí reside, como sabemos, un tipo de *anuncio primigenio* (*Anzeige*) que saca su fuerza del presente, conforme a la percepción, de mi cuerpo vivo en su entrelazamiento con mi vida anímica, así como de la semejanza típica del cuerpo vivo ajeno, primeramente en tanto que ser corpóreo, con el mío. Esta semejanza en tales nexos motiva primigeniamente una función re-presentante, un anuncio de algo anímico semejante. Pero esto no está anunciado en el modo del recuerdo o la expectativa, que permitiría una identificación del sujeto-yo co-re-presentado conmigo mismo; es un yo, pero otro. La peculiar estructura intencional de este tipo de percepción, que debe una parte fundamental de su rendimiento a una re-presentación, exige un yo, y sin embargo no yo mismo como sujeto implicado; me procura la conciencia: estoy frente a otro yo, y sin esto la palabra "otro yo" o "prójimo" serían para mí palabras sin sentido» (VIII, 134-135).

que ser constituido originalmente para sí mismo, y el ser absoluto común es el del universo de los sujetos trascendentales, que están en comunidad efectiva y posible uno con otro. De esta forma conduce la fenomenología a la *monadología* anticipada por *Leibniz* en genial *aperçu*» (VIII, 190). Así, pues, la doble reducción ya no es, como en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, elemento suficiente para alcanzar la intersubjetividad trascendental.

4. La doble reducción en *Phänomenologische Psychologie*, El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* y en los *Amsterdamer Vorträge*.

Los textos posteriores a estos dos cursos en los que se emplea la doble reducción –generalmente sin darle este nombre concreto– se adscriben al camino por la psicología y por el mundo de la vida. En todos ellos, el ámbito de aplicación de la doble reducción no va a cambiar; así, pues, sigue siendo el de la empiria, pero si cabe aún se degrada más su dignidad, pues ahora se trata de un ámbito en el que la *epojé* no se ha desarrollado radicalmente hasta tener un alcance universal. Aún así, en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* y los *Amsterdamer Vorträge*, se entrevé una posibilidad de extender su validez más allá de este ámbito gracias al paralelo establecido entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental.

Así en el curso *Phänomenologische Psychologie* (XI) del semestre de verano de 1925, que repite después con algunas variaciones –editadas como anejos en Hu. XI– en el semestre de invierno de 1926 a 1927 y en el semestre de verano de 1928, vuelve a recogerse la idea de que es posible extender la reducción a los sujetos puros que se anuncian en mí gracias a la empatía (IX, 216-217)<sup>32</sup>. Pero esta ampliación, a la que no se le da el nombre de reducción, se lleva a cabo en el ámbito de la psicología fenomenológica (es decir, empiria trascendental). Recuérdese que al comienzo del curso avisa de que aquí permanecerá como psicólogo, de forma que el curso será como una preparación a la filosofía (IX, 47).

Como se sabe, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* y los *Amsterdamer Vorträge* también son textos donde se recorre la vía por la psicología fenomenológica. En *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, la doble reducción se introduce en el ámbito de la psicología fenomenológica (IX, EA4, 283-284)<sup>33</sup>, si bien no con este nombre,

---

<sup>32</sup> Al principio, la subjetividad pura se estudió como aquella que «el investigador encuentra en la primera primigenidad, es decir, como subjetividad pura de su yo, de su vida, de su mundo entorno que aparece, abstractamente, en lo más sencillo como *solus ipse*, pero se me ha hecho patente que es posible extender más allá de este ámbito del *solus ipse* la reducción fenomenológica, mejor dicho, que es posible extenderla dentro de los sujetos ajenos que a mí, el investigador, me aparecen en la experiencia externa... De esta forma resulta una fenomenología pura de la intersubjetividad, ampliada a la totalidad de las mónadas que se manifiestan mediante la empatía en la mía, dada para mí en autoexperiencia pura» (IX, 216-217).

<sup>33</sup> «El método reductivo se transfiere de la experiencia de sí mismo a la experiencia de lo ajeno, con tal de que en la vida re-presentada del otro pueda efectuarse la correspondiente puesta entre paréntesis y la correspondiente descripción conforme a la aparición y a lo que aparece en el cómo subjetivo (“noésis” y “nóema”). Acto seguido, la comunidad experimentada en la experiencia comunitaria se reduce no sólo a los campos intencionales anímicamente aislados, sino a la unidad de la vida comunitaria

y permite alcanzar una intersubjetividad puramente anímica. Después, con el establecimiento de la *epojé* trascendental, es decir, de verdadero alcance universal, y gracias al paralelo establecido entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental, se afirma que esta intersubjetividad puramente anímica conduce a la intersubjetividad trascendental, pero no se ofrecen más detalles de cómo sea esto posible (IX, EA4, 294-295)<sup>34</sup>. Casi en los mismos términos se expresa Husserl en los *Amsterdamer Vorträge* (IX, AV, 324 y 343-344)<sup>35</sup>, no en balde son una ampliación de *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Una aportación interesante de estas conferencias, aunque no sea más que una breve indicación, es el hecho de que Husserl hable de la empatía trascendental para referirse a la relación existente en la intersubjetividad trascendental, y que por tanto se refiera a un acto de índole distinta a la empatía natural, sobre el cual habría que fundamentar en última instancia esa presencia en mi *ego* trascendental del otro<sup>36</sup>.

## 5. La doble reducción en *Ideas I*.

También en uno de los ejemplares personales de Husserl, el denominado Ejemplar III, se encuentra un texto que introduce en el ámbito natural, es decir, psicológico, la doble reducción. Lo menciono aquí porque su fecha de redacción es muy

---

intersubjetiva, que los vincula a todos ellos, en su pureza fenomenológica (reducción intersubjetiva). Se obtiene así la plena ampliación del concepto psicológico genuino de 'experiencia interna'. A cada alma pertenece no sólo la unidad de su múltiple *vida intencional*, con todas las unidades de sentido inseparables de ella en cuanto vida 'objetivamente' dirigida. Es inseparable de esta vida el *sujeto-yo* vivido en ella como el '*polo yo*' idéntico que centraliza todas las intencionalidades particulares, y como portador de las habitualidades que adquiere durante esta vida. De esta manera, la intersubjetividad reducida, concebida (*gefasst*) en pureza y concretamente, es también una comunidad de personas puras que se encuentra en actividad en la vida de conciencia intersubjetiva pura» (IX, EA4, 283-284; cf. VI, 241).

<sup>34</sup> «La intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la *epojé* trascendental, conduce igualmente a su paralela, a la intersubjetividad trascendental. Obviamente el paralelismo no significa en absoluto equivalencia teórica. La intersubjetividad trascendental es la base de ser concretamente independiente y absoluta, de la cual todo lo trascendente (incluido todo existente real mundano) extrae su sentido de ser como ser de un existente en sentido meramente relativo y por ello incompleto, como sentido de una unidad intencional que es en verdad por donación trascendental de sentido, verificación concordante y una habitualidad de convicción permanente que por esencia le corresponde» (IX, EA4, 294-295).

<sup>35</sup> Al igual que en éste la doble reducción se introduce en el plano psicológico llamándola «reducción ampliada a la intersubjetividad fenomenológicamente pura» (IX, AV, 324). Después se introduce la reducción trascendental, y asimismo se constata el asombroso paralelismo que existe entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental: entendidas ambas como disciplinas eidéticas (IX, 343), por lo que la «eidética intersubjetiva psicológica encuentra su paralelo trascendental. La subjetividad trascendental concretamente plena es el todo de la abierta comunidad de yoes, visto por dentro, pura y trascendentalmente propio (*einige*) y sólo así concreto» (IX, 344).

<sup>36</sup> «A partir de aquí un nuevo paso fundamental fue saber el alcance de la experiencia trascendental-fenomenológica, es decir, que su campo no es meramente el propio *ego* de quien filosofa trascendentalmente purificado, sino el del variado *alter ego* que se abre en el *ego* de quien filosofa mediante la *empatía trascendental* y así el de la ilimitada comunidad de yoes trascendentalmente abierta que se anuncia trascendentalmente en cada *ego* en una cambiante orientación» (IX, AV, 345, el subrayado es mío).

probablemente del año 1928. El fragmento<sup>37</sup> fue incluido en la primera edición de *Ideas I* en *Husserliana* (III, 113) y repite casi literalmente las expresiones de *El artículo...* y de *Amsterdamer Vorträge*.

6. La doble reducción en el camino por la psicología recorrido en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

También en la sección segunda de la tercera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, es decir, en aquella en la que se recorre el camino por la psicología, se introduce la doble reducción en iguales términos que en los textos anteriores (VI, 256-257). Pero la gran diferencia es que Husserl afirma que no se puede dar sin más justificación ese paso una vez que se ha introducido la reducción trascendental. Ésta me reduce al "ego absolutamente singular" (VI, 260) y será un «trabajo concreto, altamente diferenciado y concreto» el llegar a determinar si en la intencionalidad de este ego «cabe mostrar el co-ser de otros sujetos, pero como otros ego implícitos y, con ello, la protoescisión (*Urscheidung*) yo y otros» (VI, 260). Así, pues, la versión más madura de este camino por la psicología cierra la posibilidad de ampliación del ámbito de aplicación de la doble reducción más allá del ámbito de la empiria.

7. Doble reducción en *Einführung in die Phänomenologie* (Semestre de invierno de 1926 a 1927).

También en el denominado camino por el mundo de la vida se empleará la doble reducción, también sin darle tal nombre, pero nuevamente será en los primeros pasos del recorrido, en los que la verdadera radicalidad de la *epoché* no ha sido todavía alcanzada. Así sucede en el curso *Einführung in die Phänomenologie* del semestre de invierno de 1926 a 1927 (XIV, Texto 21, 400)<sup>38</sup>, antecedente más inmediato de la formulación sistemática de esta vía en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*

---

<sup>37</sup> «Lo que es cognoscible para *un* yo tiene que ser por principio cognoscible para *todo* yo» (III/1, 102; cf. III/1, 113) «del que, simplemente hable, que, simplemente, tenga y pueda tener sentido para mí como otro y asimismo como uno 'de' la abierta pluralidad de los otros. De mí mismo saca también el 'otro' su justificación empírica y racional, en mí se lleva a cabo su comprobación (que no hay que entender por lo pronto como acto lógico alguno). Y si reduzco, como en mí, el natural ser humano a lo esencialmente propio del yo y la vida, veo que lo mismo puedo hacer con cada uno de los demás seres humanos que se comprueban para mí, y así obtengo la pluralidad pura de los yoes».

<sup>38</sup> «Después de la apertura del método de la experiencia pura de sí mismo está dado sin más dificultad también el método de la experiencia ajena puramente subjetiva en hombres y animales. Experimento al otro hombre como mi igual, incluso si no tengo de su vida de conciencia una experiencia original, tengo sin embargo una *experiencia*, la del entender sus manifestaciones corporales como notificaciones de una vida subjetiva. Puedo traer este entender a la forma de una re-presentación claramente intuitiva, por tanto ponerme a mí dentro de su percibir, acordarse, pensar... Evidentemente puedo, de esta forma "puesto en el lugar del otro" y coviviendo su vida, ejercer en él y en sus actos de conciencia la reducción fenomenológica en un modo semejante al de mis actos originales propios» (XIV, Texto 21, 400).

*trascendental*. Si bien la doble reducción ya no se vuelve a emplear, pues el acceso a la intersubjetividad trascendental se hace a través de la mostración del co-ser de los otros sujetos en las intencionalidades de la subjetividad trascendental, por usar la expresión antes referida.

Asimismo llama la atención que en los dos textos complementarios de este curso con respecto al análisis de la experiencia del otro y establecimiento de la intersubjetividad trascendental, a saber, *Lógica formal y trascendental* y *Meditaciones cartesianas*<sup>39</sup>, no se haga ninguna mención de la doble reducción.

#### 8. La doble reducción en el camino por la ontología recorrido en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

En las descripciones del camino por la ontología, según se encuentra formulado sistemáticamente en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la doble reducción desaparece ya totalmente, o, si se prefiere, se da por supuesto como

---

<sup>39</sup> Sí que Fink, en sus propuestas de modificación del texto de la quinta meditación hace una breve alusión a la misma. Se trata del texto editado con el número 16, pensado como un nuevo párrafo para añadir entre los párrafos 48 y 49, es decir, una vez que han finalizado los análisis de Husserl sobre la reducción primordial y se pasa propiamente a la exposición de la experiencia del otro. Los primeros párrafos Fink los dedica a poner al descubierto lo paradójico que sería la situación si se pudiera dar cuenta de todo a partir de la reducción egológica, ya que entonces sucedería que esas formaciones de sentido, cuyo origen trascendental es oscuro y que en principio debo desconectar de mi esfera primordial, aunque sean las que posibilitan hablar de objetividad, estarían a la postre constituidas a través de un curioso rodeo y una peculiar constitución: Yo constituiría al otro como fenómeno de mi mundo primordial y éste sería capaz de rendir esos añadidos necesarios para alcanzar la objetividad. Más bien, «se ha mostrado de manera evidente a través de la *reducción a la primordialidad*, a lo esencialmente propio, que los rendimientos de experiencia “ajenos” no son las propias experiencias del *ego* trascendental *enmascaradas* y ocultas en la realidad efectiva. En tal reducción hemos encontrado el *principio de separación metódica de todo “lo ajeno”*» (HUDO II/2, 253). Así, pues, sólo si podemos mostrar a un otro trascendental y una comunidad trascendental que estén a la base de la intersubjetividad mundana, será posible explicar todos esos “añadidos necesarios”. Tal demostración no es otra que la teoría trascendental de la empatía. «En ella está incluida una reducción del otro fenomenal que encuentro en el mundo a la co-subjetividad trascendental que le sustenta. Además, el *factum* de la pertenencia a la concreción del *ego* de los componentes (*Bestände*) de sentido ajenos, oscuros en un primer momento respecto de su procedencia trascendental, facilita la *motivación* para esta *co-reducción del otro* (que se presenta como la plenificación de la reducción egológica)» (HUDO II/2, 253). Esta reducción del otro no es un *genitivus subjectivus*, sino un *genitivus objectivus*, es decir, «la demostración de la existencia trascendental del otro no es el rendimiento del *otro* mismo, no es su propia autorreducción, en la que yo me empatizo, sino que es *mi reducción en el otro*, independientemente de que éste haya efectuado la reducción fenomenológica en el nexo de su vida. Esto significa que yo, permaneciendo y estando en la actitud trascendental, *rebasa los límites de la egología*, al reducir, en la prosecución de la exposición de la intencionalidad de la empatía, a lo otros de su forma mundana humana a su subjetividad trascendental» (HUDO II/2, 254). Lo cual me permite descubrirme como objeto de la experiencia del otro, como experimentado por él como hombre. Esto lleva a afirmar la reversibilidad de la empatía y «el *autorresbasamiento* inmanente de la *egología*» (HUDO II/2, 255). Todo ello me permite «retroceder al otro trascendental co-constituyente y por tanto a la *comunidad trascendental* y la intersubjetividad constituyente que es el último *fundamento de ser de la objetividad mundana*» (HUDO II/2, 255).

algo evidente sin necesidad de mayor justificación, pero siempre limitada al plano de la experiencia fenomenológica, es decir, sin haber logrado la radicalidad última de la *epojé*. En este caso, tal experiencia es la que logro al alcanzar una actitud que me coloca por encima de la donación previa del mundo (VI, 154-155). Desde aquí es posible realizar una descripción del mundo de la vida, un mundo en el que «la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista “yo” esto significa los nuevos temas de la síntesis concerniente específicamente al yo y al otro yo (cada uno puramente como yo), los nuevos temas de la síntesis-yo-tú y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros» (VI, 175-176)<sup>40</sup>.

Una vez que se ha practicado una *epojé* verdaderamente radical, Husserl reconoce la soledad filosófica única que origina la *epojé* y que le lleva a introducir el término de “proto-yo” (*Ur-Ich*) para evitar ambigüedades (VI, 188). Como se recordará, Husserl avisa que «esto no quiere decir que nuestras evidencias anteriores, ya patentizadas como trascendentales, fueran engañosas, ni que no quepa justificar el que, a pesar de que sea trascendental, tenga que hablarse de una intersubjetividad que constituye el mundo en tanto que “mundo para todos”» (VI, 188). Lo que ocurría es que «estaba trastocado lo metodológico, el penetrar de inmediato en la intersubjetividad trascendental y el pasar por encima del proto-yo, del *ego* de mi *epojé*, el cual nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal» (VI, 188).

A este trastocamiento metodológico lo califica Husserl como la “ingenuidad de la primera *epojé*” (VI, 189). En ella, esta ingenuidad sólo es descubierta al alcanzar mediante la verdaderamente radical *epojé* fenomenológico-trascendental esa soledad filosófica única en la que la subjetividad trascendental se revela como proto-yo (VI, 188). Un proto-yo sobre el que ha pasado por encima esa primera *epojé* ingenua puesto que «yo, el *ego* que filosofa, en la medida en que me capto como yo fungente, como polo de yo de los actos y rendimientos trascendentales, adscribo de un solo salto y sin fundamento, así pues, ilegítimamente, a la humanidad en la que me encuentro la misma transformación en la subjetividad trascendental fungente que yo sólo había llevado a cabo en mí. Sin embargo, a pesar de la ilegitimidad metodológica, en ello residía una verdad. Pero bajo todas las circunstancias, a partir de las más profundas razones filosóficas en las que aquí no podemos seguir introduciéndonos, y no sólo a partir de razones metodológicas, tienen que satisfacerse la absoluta unicidad del *ego* y su posición central para toda constitución» (VI, 190). Así, pues, si se quiere realizar legítimamente la ampliación a la intersubjetividad trascendental, se han de

<sup>40</sup> Y sigue el texto: «En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos-yo o, lo que es lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada yo se sabe. Se trata de la sociabilidad universal (en este sentido la “humanidad”) en tanto que ‘espacio’ de todos los sujetos-yo. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como “índice intencional” para las multiplicidades aparienciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientados al mundo común y a sus cosas, en tanto que campo de todas las actividades ligadas en el nosotros universal, etc.» (VI, 175-176).

mostrar los procesos constitutivos, pertenecientes al proto-yo, del mundo como mundo para todos y de su correlato, la intersubjetividad trascendental mancomunada.

Así, pues, también en la formulación más madura de la vía por el mundo de la vida trazada en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la doble reducción fenomenológica queda definitivamente calificada como ingenuidad trascendental.

### Conclusiones.

Con respecto al problema de la intersubjetividad la doble reducción abrió un camino de solución, pero ni de lejos encontró la solución al problema. Tras una dilatada investigación que comienza en *Investigaciones lógicas*, Husserl sentará las bases de una respuesta a través de la mutua complementación, en lo que respecta al análisis de la experiencia del otro, del curso *Einführung in die Phänomenologie, Lógica formal y trascendental* y *Meditaciones cartesianas*. Pero la solución última, hasta donde tal cosa sea posible en la fenomenología de Husserl, vendrá de la mano de los análisis de la temporalización realizados en los manuscritos "*Zeitkonstitution als formale Konstitution*" y más en concreto de los análisis de las re-presentaciones efectuados sobre todo el Ms. C16, donde una vez alcanzada la *epojé* verdaderamente radical, aquella que conduce al presente vivo que fluye y queda, se descubre la comunidad con el otro en que ya siempre he estado. Pero esto, es ya asunto de otra estudio