

EDMUND HUSSERL Y EL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO EN LAS *MEDITACIONES CARTESIANAS*

TARCÍSIO PORTO NOGUEIRA, S.J.
Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

RESUMEN: Las corrientes filosóficas de inspiración cartesiana tarde o temprano tienen que afrontar el solipsismo como un resultado al menos plausible de su desarrollo. La Fenomenología no podía evitar la misma suerte. Después de un rápido panorama en lo tocante a la fenomenología husserliana y el solipsismo, pasamos a exponer críticamente el texto de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, específicamente la quinta. Intentaremos señalar la insuficiencia de la exposición husserliana a la hora de superar, desde sus propias bases, la amenaza del solipsismo.

PALABRAS CLAVES: solipsismo; intersubjetividad; fenomenología; constitución trascendental de los sujetos ajenos.

Husserl and the problem of solipsism in Cartesian Meditations

ABSTRACT: The philosophical currents of Cartesian inspiration sooner or later have to face charges that their ideas infer a solipsistic conclusion. Phenomenology could not avoid the same critique. After a quick review of Husserl's phenomenology and solipsism, we turn to critically study the text of the Husserl's *Cartesian Meditations*, specifically the fifth. We will try to point out the deficiency of Husserl's exposition when he tries to overcome, using his own premises, the threat of solipsism.

KEY WORDS: solipsism; intersubjectivity; phenomenology; transcendental constitution of other subject.

INTRODUCCIÓN

En 1929, Edmund Husserl es invitado a la Sorbona en calidad del más prominente filósofo alemán contemporáneo. En esa ocasión, Husserl imparte una serie de conferencias, que enseguida fueron reelaboradas y profundizadas por él. Esa verdadera «refundición» de las conferencias de París fue publicada en el mismo año con el título de *Meditaciones cartesianas*, pero siguió siendo perfeccionada hasta el año 1934, por lo menos¹, cuatro años antes de su muerte. Como resultado de todo ese trabajo tenemos un texto sumamente cuidado y de exquisito rigor, especialmente en lo que toca al problema del *otro*, analizado ampliamente en la *Quinta Meditación*.

¹ Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1985 (en adelante, *MC*, seguida de la paginación). La edición está preparada por Miguel García-Baró, que traduce la *Quinta Meditación*. Esta última es tomada de una edición de 1932, mientras que las cuatro primeras, traducidas por José Gaos, podrían provenir de una edición más tardía (cf. *Nota del editor*, *MC* 7-9). Esto significa que el texto con el que nos ocuparemos ahora ha sido terminado dos años después de las últimas modificaciones sufridas por *Ideas I* (Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, Madrid, 1993. Esta obra siempre será citada como *Ideas I* en adelante). En efecto, Husserl ha estado «revisando y refundiendo» el texto de 1913, así como sus dos ediciones posteriores, hasta el año 1930, tal como nos lo relata Walter Biemel en el Prólogo de la cuarta edición alemana (1950): cf., *Ideas I* 5 y 445.

El haber celebrado tanto un comienzo cartesiano para el filosofar, y el haberlo asumido para su propia filosofía, impone a Husserl la tarea de indicar su postura acerca del solipsismo que dicho comienzo conlleva. De hecho, Husserl tendrá que defenderse explícitamente ante la sospecha de solipsismo. Al caracterizar la Fenomenología como una «ciencia de la subjetividad trascendental concreta», hace explícito el carácter aparentemente solipsista de dicha ciencia:

Así como su objeto primero, también su objeto único parece ser y sólo poder ser mi *ego* trascendental, el de quien filosofa. Ciertamente, en el sentido de la reducción trascendental está implícita la imposibilidad de que ésta ponga al comienzo como existente otra cosa que el *ego* y lo incluido en él, con un horizonte, además, de indeterminada posibilidad de determinación. Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros *ego* —no en cuanto meros fenómenos del mundo, sino en cuanto *ego* trascendentales—, para entrar como temas igualmente justificados en una egología fenomenológica.²

Pero antes de empezar a adentrarnos en la *Quinta meditación* cartesiana, y renunciando a toda pretensión de revisar la ingente bibliografía que existe al respecto, hagamos sólo mención de unos pocos autores que la han recogido y examinado. Esto nos ayudará también a constatar diferentes maneras de posicionarse frente al tema.

1. DISTINTAS POSTURAS ACERCA DE UN SOLIPSISMO EN HUSSERL

En un reciente trabajo, Pedro S. Alves empieza a tratar el tema del solipsismo en la Fenomenología de Husserl de la forma más contundente posible: niega la sola pertinencia de cualquier sospecha: «[e]l otro no es, para la Fenomenología, una tesis a demostrar, como lo había sido para Descartes —es un sentido a describir. Y un sentido de una experiencia que es siempre “mía”, sea quien sea el que, ahí, se diga “yo” a sí mismo»³. Y prosigue diciendo que «“[o]tro sujeto” es, pues, fenomenológicamente, un sentido a describir, no una existencia a demostrar»⁴. Para dejar todavía más clara su postura, volvamos a citarlo:

Así, la fenomenología, en cuanto analítica de la intencionalidad de la conciencia, no está, desde el principio, comprometida con ningún cuestionamiento ontológico ni con ninguna afirmación de existencia. En particular, ella no es el lugar donde la creencia natural en la existencia de otros sujetos se puede transformar en una definitiva certeza. Para la fenomenología, la cuestión, la única cuestión que ella puede formular temáticamente es indagar al respecto de los actos intencionales cuyo sentido es «experiencia de otro sujeto», intentar dilucidar su estructura interna y, eventualmente, las formaciones de sentido que los fundan y que funcionan, relativamente a ellos, como un presupuesto según el régimen de la «pre-donación» (*Vorgegebenheit*)⁵.

² MC 76; cf. *Ideas I* 114.

³ ALVES, P. S., «Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad». *Investigaciones Fenomenológicas* N. 9 (2012), p. 15.

⁴ ALVES (2012), p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

Ahora bien, cuando Alves examina el problema de la intersubjetividad en Sartre —uno de los temas explícitos de su artículo— pasa por alto la crítica del filósofo francés contra la filosofía trascendental de Kant, pero que tienen suficiente fuerza como para alcanzar también a Husserl. En efecto, según Sartre, si decido buscar las condiciones de posibilidad de mi experiencia del *otro*, ubicándome en el marco referencial teórico del idealismo trascendental, terminaré por arribar a la tesis absurda según la cual, la organización de los fenómenos que pertenecen al campo de *mi* experiencia estarían siendo organizados y determinados por un yo noumérico, ¡que no es el mío!, produciéndose así una especie de «sobredeterminación del fenómeno»⁶. Más adelante, en el mismo capítulo de *El ser y la nada*, Sartre señala una serie de dificultades para la afirmación de una intersubjetividad radical en Husserl y concluye: «Así, por haber reducido el ser a una serie de significaciones, el único nexo que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el del otro es el del *conocimiento*; no podría, pues, escaparse al solipsismo mejor que Kant»⁷. No obstante, Alves se concentrará en impugnar la fenomenología sartreana de la intersubjetividad, pero dejando intactos los argumentos del filósofo francés contra Husserl, vale decir, no los contesta. Tal vez, con lo que al principio recogimos de su trabajo, el autor portugués podría decir que el ser del otro, en sentido estricto, es decir, como un ser absolutamente independiente de su aparecer a mi conciencia —un ser en sí mismo independiente, en cuanto ser, a toda intencionalidad—, que ese ser y esa forma de considerarlo («en cuanto ser», no en cuanto aparecer o ser intencional) está absolutamente fuera de la preocupación e interés de la fenomenología husserliana. Pues bien, eso mismo es lo que una acusación de solipsismo intenta señalar⁸. Decir que carece de sentido toda y cualquier afirmación del ser como absolutamente independiente de su aparecer, o de su carácter intencional está, evidentemente, mucho más cerca del solipsismo que afirmar simplemente la incognoscibilidad de dicho ser.

Se nos podría reprochar una actitud metafísica tomada ya *ab initio* de nuestros planteamientos. Mas como lector de libros filosóficos que todavía no ha tomado posición por la fenomenología husserliana —o que está tomando sus primeras clases como «filósofo incipiente»⁹— siempre es posible, justo y pertinente preguntar: a) ¿en algún momento se establece la distinción entre ser y conciencia?; b) si yo *existo* o *soy* más allá de la conciencia de mí mismo llevada a cabo por reflexión —es decir, más allá de ser mentado o no por ese acto de conciencia (o incluso si yo me identifico

⁶ Cf. SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943, p. 264.

⁷ *Ibid.*, p. 274.

⁸ Esto no quita la intención clara y explícita de Husserl de hacer de su Fenomenología una Filosofía de la intersubjetividad, como muy bien señala Dan Zahavi: «el punto recurrente de Husserl es que, precisamente, así como un radical llevar a cabo de la reducción trascendental conducirá a la intersubjetividad (Hua IX 344), una completa *auto-reflexión* necesariamente lleva al descubrimiento de la absoluta intersubjetividad (Hua VI 275, 472/*Crisis*, 340)» (Dan ZAHAVI. «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal» in Ted TOADVINE, Lester EMBREE (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Springer, Dordrecht, 2002, p. 24). La pregunta que será siempre pertinente es si pudo o no lograr su cometido. Lo veremos en el marco acotado de las *Meditaciones cartesianas*.

⁹ *Ideas I*, p. 394.

con mi conciencia¹⁰), ¿puedo afirmar a otro como yo, que exista independientemente de mi reflexión e intencionalidad, e incluso independientemente de mi ser?

Un año después, Rodney K. B. Parker¹¹ presenta una tesis que también desestima como un contrasentido el intento de ver en la fenomenología husserliana cualquier atisbo solipsista. Parker insiste en que dicha fenomenología no se compromete en absoluto con ninguna afirmación metafísica acerca de existencias en sí de otros sujetos. Y sin embargo, si esto fuera cierto, constatar su carácter solipsista sería más fácil de lo que Parker estaría dispuesto a admitir. En efecto, parece poco plausible que Husserl en algún momento pudiera retractarse de afirmaciones tan contundentes como ésta:

[E]s el *mundo espacio-temporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es él algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que *además de esto no es nada*.¹²

Parker afirma categóricamente que «para Husserl, no tiene sentido la afirmación de que otros sujetos existan en sí mismos» y que «[l]a tesis fundamental del idealismo trascendental de Husserl es mejor resumida como la afirmación de que todo ser no es nada más que el rendimiento constitutivo de la conciencia intencional»¹³. Y, concluye: «no hay cosas en sí mismas, sólo objetos actuales o potenciales para un sujeto cognoscente. Todo lo que existe para mí recibe, de mi conciencia constituyente, su entero sentido de ser, y más allá de eso no es nada»¹⁴.

Sorprendentemente, tanto el texto de Husserl como el de Parker «incurren» en afirmaciones metafísicas acerca de lo que puede «ser» y de lo que «además de eso no es nada». Pues bien, siendo así las cosas, la pregunta por el *ser* del *otro* —otro sujeto, otro yo o, como dirá más tarde Husserl, con suma precisión, un «no-yo en la forma de otro yo»¹⁵— esa pregunta, sí que parece pertinente. Y si se dice que ni siquiera tiene sentido, ya la estamos contestando negativamente. Ahora bien, si, sumada a esa respuesta negativa, me pregunto si yo, que medito, existo, y si ahora sí contesto afirmativamente a esta nueva pregunta, entonces a todas luces tenemos ya instalado el solipsismo.

¹⁰ Ese sería el caso si todo mi ser quedara englobado por la conciencia y ya nada restara que no fuese mentado por ella, como parece indicar Husserl en textos como éste: «[c]onciencia y objeto dado a la conciencia —en un *modo* correspondiente— son indisolubles, como es indisoluble el hecho de que yo, que vivo en tal o cual modo de conciencia, soy necesariamente al mismo tiempo consciente de mí mismo y consciente de esa misma conciencia» (Edmund Husserl. *Erste Philosophie*. Erster Teil, Husserliana, Band VII, Martinus Nijhoff, Haag, 1956, p. 249).

¹¹ PARKER, R. K. B., «Husserl's Transcendental Idealism and the Problem of Solipsism». *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 1145 (2013), <http://ir.lib.uwo.ca/etd/1145>, con acceso el 07/07/2018).

¹² *Ideas I*, p. 114 («§49: La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»).

¹³ PARKER (2013), p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ MC 168.

Parker concluye abogando por una intersubjetividad a nivel puramente empírico, al modo de Dan Zahavi (especialista en Husserl en el que se apoyan tanto él como Alves). Citemos aquí, sintéticamente, el resultado al que llega Dan Zahavi:

El idealismo trascendental de Husserl está comprometido con la visión según la cual el mundo es necesariamente el correlato de una comunidad intersubjetiva de sujetos encarnados. Su idealismo trascendental no niega la existencia de objetos independientes de la mente, en el sentido incontrovertido del realismo empírico, sino solamente en el controvertido sentido del realismo metafísico.¹⁶

No obstante esta forma de zanjar la cuestión, la pretensión de evitar a toda costa el planteamiento metafísico por el *ser* —porque esa es la esencia de la pregunta metafísica— acarrea la consecuencia de hacer a la misma pretensión igual de vulnerable a la acusación de solipsismo. En efecto, los supuestos *acusadores* parecen dar muestras de que ellos sí supieron hacerse la pregunta por el *ser*, y ahora me piden legítimamente una respuesta. Si, con mucha dificultad, termino por concederles que yo sí existo como última subjetividad constituyente, y que todo lo demás sólo está constituido por mí —que soy el único que existo en sentido estricto—, ellos ya habrán obtenido la respuesta esperada.

Por otra parte, Husserl mismo admite claramente las consecuencias metafísicas¹⁷ de su fenomenología, y lo hace, además, poniendo por base un solipsismo inicial. En un pasaje inequívoco de sus *Meditaciones cartesianas*, expresa:

Esta ontología universal concreta (o, también, esta doctrina de la ciencia universal y concreta, esta lógica concreta del ser) sería, pues, del universo científico de fundamentación absoluta primero en sí. Procediendo ordenadamente, la primera en sí de entre las disciplinas filosóficas sería la «egología» limitada «solipsísticamente», la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva —fundada en aquella—, tomada en tal generalidad que, en primer lugar, trata las cuestiones universales, para ramificarse luego en las ciencias aprioricas.¹⁸

Roberto Walton, a diferencia de los autores antes citados, parece advertir la amenaza del solipsismo, y nos ofrece muchos elementos para entender cómo la fenomenología husserliana puede disiparla. Empieza Walton por la tendencia creciente que llevó a Husserl a explicar trascendentalmente que «el plural de los sujetos se funda en una profundidad de vida previa a toda individuación de una mismidad»¹⁹. Esa vida previa sólo muy indebidamente puede ser llamada *yo*

¹⁶ ZAHAVI, D., «Husserl and the “absolute”» in Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Filip Mattens (Eds). *Philosophy, Phenomenology. Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (Phaenomenologica 200). Springer, Dordrecht, 2010, p. 84.

¹⁷ Lo hace explícitamente en el §60 de sus *Meditaciones cartesianas*, titulado «Resultados metafísicos de nuestra exposición de la experiencia del otro», tomando el término «Metafísica» por la exposición de los «los conocimientos últimos sobre el ser» (MC 207).

¹⁸ MC 229-230. Los *paréntesis* pertenecen siempre al texto original.

¹⁹ WALTON, R., *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 92. Walton está citando aquí a Fink (FINK, E., «Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit» en *Edmund Husserl, 1859-1959, Phaenomenologica* 4, La Haye, M. Nijhoff, 1959, p. 112; y en Fink *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, Albert, 1976, pp. 223-24).

primigenio, puesto que ningún *yo*, en ningún sentido, está todavía constituido como tal. Walton cita a Husserl:

El yo absoluto que, en una permanencia nunca quebrantable, se encuentra antes de todo lo que es y lleva en sí todo lo que es, en su «concreción' antes de todas las concreciones, que lleva en sí todos y cada uno de los *entes* concebibles, es el primer «*ego*» de la reducción —un *ego* que se denomina así falsamente porque para él un *alter ego* no tiene ningún sentido (Hua. XV, 586. Cf. XV, 382-83). (...)

«Antes» del mundo se encuentra la constitución del mundo, se encuentra una autotemporalización en pre-tiempo (*Vorzeit*) y se encuentra la temporalización intersubjetiva en el pretiempo intersubjetivo (Hua. XV, 597. Cf. Hua XV, XLIX, 670).²⁰

Así, según Husserl, hay que reconocer finalmente una temporalización intersubjetiva como suelo último desde el que emergen todas las intencionalidades postreras. En este último estrato no hay individualidades aisladas, por lo cual ya no tiene lugar el problema del solipsismo. Además, ese pretiempo intersubjetivo quitará todo obstáculo para que se dé posteriormente una temporalidad común entre los sujetos ya constituidos. Mas los problemas empiezan a aparecer cuando advertimos que ese suelo más originario, donde todavía no hay *yoes* estrictamente hablando, difícilmente lo podríamos considerar *inter-subjetivo*, dada la total ausencia de sujetos allí...

Por otro lado, queda pendiente una aclaración acerca del *yo primigenio*. Éste es absoluto, pero no excluye a otros *yoes* como él, pues «Husserl considera que el yo primigenio es único en un sentido muy particular que no excluye los otros *yoes* que son también únicos»²¹. Luego, si los estamos considerando, al menos en principio, como plurales —varios *yoes* únicos—, deberemos revisar aquella indiferenciación de sujetos antes admitida a nivel del estrato más originario y, entonces, el problema de su intercomunicación —toda vez que esos *yoes primitivos* lo constituyen todo— sigue siendo un problema real. Y si no los podemos considerar como plurales, lo único que se logra es trasladar de nivel el problema del solipsismo: del *yo* de los actos y habitualidades concretas²² al *Yo Absoluto*.

Pero, admitamos que Husserl pueda acceder justificadamente en sus investigaciones a «[u]na vida anónima [que] se expresa en las individualizaciones» y que éstas no sean más que «temporalizaciones de esa misma temporalidad originaria»²³. Además de una ausencia total de sujetos, tampoco se ve la plausibilidad de que de ahí emerjan, a menos que se postule una *Productividad originaria*, como en Schelling, de origen espinocista. No hay una relación cara a cara: no hay *caras* y, dicho más precisamente, no hay *yoes*. Ahora bien, si este es el caso, sigue siendo necesaria la mostración del surgimiento, no tanto de mi propio yo, sino de otro como yo. Pues bien, esto es lo que Husserl intentará en las *Meditaciones cartesianas*, más específicamente en la quinta, que pasamos a examinar a continuación. En otras palabras, Husserl intentará pasar de aquella «“egología” limitada “solipsísticamente”, la *delego* reducido primordialmente», a una «fenomenología intersubjetiva —fundada en aquella—»²⁴.

²⁰ WALTON (1993), p. 93

²¹ WALTON (1993), p. 92.

²² cf. WALTON (1993), pp. 92-93.

²³ WALTON (1993), pp. 94-95.

²⁴ MC 229.

2. EL TEXTO DE LA QUINTA MEDITACIÓN: EXPOSICIÓN CRÍTICA

2.1. La reducción a la esfera de lo mío propio

Por tanto, para deshacerse de toda sospecha de solipsismo, Husserl sabe que, en orden a hacerlo de modo conveniente y convincentemente, no puede dar por sentada ninguna tesis que supusiera ya establecida la intersubjetividad. Así, obligatoriamente, el punto de partida exigía una nueva reducción, aún más ceñida, que excluyese de nuestra consideración «todo lo que ahora es dudoso; o sea, prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a subjetividad ajena»²⁵. Dicha «ἐποχή temática» deja como residuo fenomenológico la «esfera trascendental mía propia (o mi yo mismo trascendental concreto)»²⁶. Y, aunque esa «esfera clausurada de lo mío propio» incluya también la intencionalidad que se dirige a *lo otro*, «debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí»²⁷.

Hagamos aquí un breve excursus. Alfred Schütz (1889-1959) emprende en muchas de sus obras variadas críticas a la constitución del otro *yo* por parte de Husserl. La que se destaca como la más sólida, a nuestro parecer, es la que pone a la luz la imposibilidad de determinar cuál es el nivel de subjetividad capaz de realizar esa segunda reducción a la esfera de lo mío propio, es decir, según la expresión de Eugen Fink, cuál de los tres *yoes* la ejecuta²⁸. Para Fink es el *espectador fenomenologisante* (*phänomenologisierende Zuschauer*)²⁹. Schütz objeta en el sentido de mostrar que tal espectador no puede reducirse a la esfera de lo mío propio, y los dos *yoes* que quedan, con más razón, están imposibilidades de llevarla a cabo por su carácter de desinterés. En el presente artículo desestimamos la impugnación schutziana, por más interesante que resulte³⁰, y daremos por sentada la consistencia de que el Yo trascendental comprometido con la constitución sea quien constituya el otro y que el Yo *fenomenologizante* lo exponga metódicamente por la *epoché* abstractiva. Dicha abstracción, que también se le podría echar en cara a Husserl, sólo lo es metodológicamente, sin quitarle al Yo trascendental la experiencia originaria que le brindaría la aprehensión de un otro *yo*.

²⁵ MC 153.

²⁶ Ibid.

²⁷ MC 154.

²⁸ Cf. SCHÜTZ, A., «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl», en: Alfred SCHÜTZ. *Collected Papers* (III), *Phaenomenologica* 22, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 60ss.

²⁹ Cf. FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation (Teil I)*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 46.

³⁰ Cf. MORAN, D., *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 288-289. Este autor considera pertinente la crítica de Schütz, pero no se detiene a explicarla. Una postura opuesta la encontramos en *Verdad y método* de Gadamer (cf. Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, Band 1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 254-55). En dicha obra el autor señala, amparado en la tesis de D. Sinn (1958), el desconocimiento por parte de Schütz del carácter metodológico-trascendental del concepto de *Einfühlung* (empatía). Una atenta lectura de Schütz, empero, podría mostrar fácilmente la improcedencia de esa observación.

2.2. El residuo de la nueva reducción

¿Qué es lo que queda como *residuo* de esa reducción? Resta «*un estrato unitariamente conexo del fenómeno mundo, del correlato trascendental de la experiencia —continua y unánimemente en progreso— del mundo*»³¹, estrato que es «por esencia el fundamental; o sea: es evidente que no puedo tener lo “ajeno” como experiencia (luego, tampoco el sentido “mundo objetivo” como sentido empírico) sin tener este estrato en experiencia real, mientras que no sucede lo contrario»³². Ese «*sustrato mundo primordial*»³³, «en el que viene a acreditarse, como trascendencia inmanente, un mundo reducido»³⁴ es, pues, «el dominio de la originalidad de la esfera primordial (la única que está a disposición)»³⁵, y todo el problema consiste en saber cómo puede presentarse en ese ámbito algo extraño al mismo, es decir, lo no-yo.

Husserl descubre un modo sumamente interesante de solucionar la cuestión. En primer lugar, repara en que la presencia de todas las cosas puede ser verificada mediante la «correspondiente presentación impletiva (la cara posterior se convierte en cara anterior)»³⁶, «experiencias de lo mentado que lo cumplan o lo desengañen»³⁷. Esto significa que todo y cualquier cuerpo físico (*Körper*) puede ser reducido a mi esfera primordial «como producto de sólo y exclusivamente mi *sensibilidad*»³⁸, puesto que un cuerpo físico «es una unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles»³⁹.

En segundo lugar, contrastando radicalmente con dichos cuerpos, se trae al análisis la consideración de lo que podría ser un *otro yo*, es decir, lo que es esencialmente «no-yo en la forma de otro yo»⁴⁰, cuya peculiaridad es esta: «no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica»⁴¹, pues si realmente se trata de otro «yo mismo», con sus propias y exclusivas vivencias, hay una imposibilidad *a priori* de que pueda yo verificar su donación mediante la «correspondiente presentación impletiva»⁴².

2.3. La presentación del otro

Por tanto, si el otro no se me puede presentar directamente —recordemos que la esfera de *lo mío propio* es «la única que está a disposición»⁴³—, se hace necesaria «una cierta mediatez de la intencionalidad (y que parta del estrato inferior “mundo primordial” —que, en todo caso, está constantemente sirviendo de fundamento—),

³¹ MC 156.

³² Ibid.

³³ MC 172.

³⁴ MC 168.

³⁵ MC 177.

³⁶ MC 172.

³⁷ MC 167.

³⁸ MC 171-172.

³⁹ MC 171.

⁴⁰ MC 168.

⁴¹ MC 175.

⁴² Cf. MC 172.

⁴³ MC 177.

[intencionalidad] que hace objeto de representación un “co-ahí” que sin embargo no está él mismo ahí (...). Se trata, pues, de una especie del hacer compresente, de una especie de “apresentación”⁴⁴. La *apresentación* consiste en «hacer-consciente-como-compresente»⁴⁵ el *otro* en cuanto *otro*, es decir, hacer consciente como estando co-presente a la presentación de su *Körper* —enlazado motivadamente a su *Leib* (cuerpo vivo)— hacer co-presente, decíamos, lo «esencialmente propio del otro»⁴⁶ y que, como tal, no puede ser directamente presentada, como sí lo puede su *Körper* (siempre pasible de la «correspondiente presentación impletiva”).

Así, esta especialísima clase de presencia, la *apresentación*, podría abrirme una vía de acceso a lo que es ajeno a mi propia esfera primordial y, sin embargo, toda pretendida *apresentación* deberá recibir su validez en la misma *esfera de lo mío propio*. Husserl muestra cómo es posible esa transición de significado desde algo que no es más que un *Körper* hacia lo que ya es claramente un *Leib* como el mío y que, por tanto, me permite afirmar *motivadamente* a otro yo. Esto se da mediante una peculiar *transferencia aperceptiva*:

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: 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 único 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 transferencia 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.⁴⁷

Sobre la base de esa *semejanza* entre mi cuerpo físico y el cuerpo físico que entra en mi campo perceptivo están dadas las condiciones para una especial clase de *síntesis pasiva* que, como toda *síntesis pasiva*, se produce sobre el hecho de tal similitud «con indiferencia de que [los dos cuerpos en cuestión] estén o no atendidos»⁴⁸. En este caso particular —en el caso en el que yo me estoy encontrando con ese peculiar cuerpo físico— la síntesis se efectúa por *asociación*. Mediante esa «asociación parificadora» (*ibid.*) o simplemente *parificación* (*Paarung*), el nuevo cuerpo físico y el mío «están siempre constituidos como par» (*ibid.*). De esta forma, entre ambos cuerpos físicos se da una especie de «contagio» intencional [*ein*

⁴⁴ MC 172.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ MC 171.

⁴⁷ MC 173-174.

⁴⁸ MC 176.

*intentionales Übergreifen*⁴⁹]: desde mi cuerpo físico (el único que estaba subsumido por el sentido *cuerpo vivo* o *Leib*), y hacia el cuerpo que entra en mi campo perceptivo (que, como tal, sólo puede ser un *Körper*), se efectúa una «transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro»⁵⁰. En otras palabras, esto explica que la percepción de aquel *Körper* se dé como la *apercepción* de un *Leib*, de otro *Leib* distinto del mío (el único que admitía el análisis hasta ahora).

2.4. Nuevas exigencias de rigor

No satisfecho con ello, Husserl aumenta las exigencias de rigor en este punto y se plantea una posibilidad que anularía el rendimiento final de la parificación: ¿«es de veras tan transparente la apercepción? ¿Es una simple apercepción por transferencia como cualquier otra? ¿Qué es lo que hace ajeno —y *no segundo cuerpo propio*— a ese cuerpo vivo»⁵¹?

Así, el próximo párrafo de la *Quinta Meditación* (§ 52) estará destinado a indicar el nexos necesario que permita enlazar el cuerpo que aparece como físico a un cuerpo vivo *parificado* al mío. Esto permitirá acceder finalmente a un *alter ego* que, tal como yo en mi cuerpo propio, «gobierna» en el suyo⁵². Ese nexos lo da la *conducta* del cuerpo físico ajeno como cuerpo orgánico:

Como hilo conductor indicio de la pertinente aclaración puede bastar esta proposición: el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia *se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde «conducta»* [*Gebaren*], de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico; lo cual [lado físico] tiene que aparecer impletivamente en experiencia originaria. Y así en el perpetuo cambio de la conducta de fase a fase. El cuerpo vivo se experimenta como cuerpo *ilusorio justo cuando no va acorde con ello*.⁵³

De esta manera, el *otro*, pese a su carácter esencialmente «inaccesible en originalidad [*originaliter*]»⁵⁴, no obstante ello es experimentado en ese «modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es “ajeno”, “extraño”»⁵⁵, y que ya no podrá ser negado o puesto en duda por mí.

A partir de ahora, Husserl seguirá verificando y fijando cuidadosamente esa accesibilidad al *otro* que se abre aquí. Lo que importa es que sobre estos cimientos se podrá seguir edificando la «constitución trascendental del mundo objetivo»⁵⁶, cuya

⁴⁹ Cf. HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 142. En adelante: *Cartesianische Meditationen*.

⁵⁰ MC 176.

⁵¹ MC 177. El énfasis es nuestro. El texto original reza así: «Was macht den Leib zum fremden, und nicht zum zweiten eigenen Leib?» (*Cartesianische Meditationen*, p. 143).

⁵² Cf. MC 177.

⁵³ MC 178.

⁵⁴ MC 177.

⁵⁵ MC 178.

⁵⁶ MC 180.

primera etapa es la de «constitución del “otro”»⁵⁷. La constitución trascendental del mundo, a su vez, permitirá hacer «plenamente inteligible el idealismo fenomenológico trascendental»⁵⁸, libre ya de cualquier sombra de solipsismo, y todo esto únicamente desde «el fundamento de mi mundo primordial»⁵⁹, desde el «dominio de la originalidad de la esfera primordial (la única que está a disposición)»⁶⁰. Efectivamente, la *apresentación* del otro a mí es una experiencia extraída «de la evidencia más originaria, en la que tienen que basarse todas las evidencias concebibles; o del derecho más originario de que pueden nutrirse los derechos todos y, en especial, el cognoscitivo»⁶¹.

3. RECONSTRUCCIÓN CRÍTICA

3.1. El núcleo de la exposición

Llegados a este punto, y no obstante la meticulosidad característica de los análisis husserlianos, conviene que revisemos el núcleo y *principio* de toda su exposición que, sin duda, ya está contenido en este pasaje:

La experiencia es conciencia originaria, y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo «*en persona*», ante nosotros. Por otra parte, este estar «*en persona*» no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo. Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno. Ocurriría una cosa semejante con su cuerpo vivo [*Leib*], si no fuera más que el «cuerpo físico» [*Körper*] que es una unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles, que pertenece a mi esfera primordial como producto de sólo y exclusivamente mi sensibilidad⁶².

Ante la acusación de solipsismo, Husserl debe poder llegar a afirmar justificadamente que el *Körper* a que tengo acceso originaria e inmediatamente es, en realidad, un *Leib* como el mío y, por tanto, es necesario que haya *oculto* en él otro yo gobernándolo —*oculto* en el sentido de que no puede hacerse presente *en persona* en mi experiencia originaria—. Mas para evitar toda *petición de principio*, hay que dejar fuera de juego «todo lo que ahora es dudoso; o sea, prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a subjetividad ajena»⁶³ y practicar una nueva reducción a la esfera de lo mío propio.

⁵⁷ MC 169. En efecto, como ya se nos había anticipado al comienzo de la *Quinta Meditación* (§43), la *constitución del otro*, una vez asegurada, «co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo, y ello plena y absolutamente, o sea, también respecto de la naturaleza objetiva» (MC 152).

⁵⁸ MC 180.

⁵⁹ MC 169.

⁶⁰ MC 177.

⁶¹ MC 220.

⁶² MC 121.

⁶³ MC 153.

Husserl hace valer en todo momento esa especial ἐποχή, y es por eso por lo que la «exposición pura del sentido mediante el darse impletivo de la cosa misma»⁶⁴ ha de empezar en una situación tal en la que mi cuerpo propio sea «el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación (...) el único “en” el que “ordeno y mando” inmediatamente»⁶⁵. No hay otro *Leib*: todo lo demás es *Körper*, salvo que se «exponga puramente» lo contrario. Es importante aclarar, pues, que Husserl está obligado a dar comienzo a dicha exposición desde una situación, por lo menos a primera vista y provisionalmente, solipsista⁶⁶. Se parte de una consideración en sí solipsista, para desmentirla desde ahí por la exposición correcta de su contrapartida, el acceso justificado a *otro yo* y, mediante éste, al entero mundo objetivo. Este punto de partida es necesario, recordemos, para eludir la *petición de principio* que significaría el poner como fundamento una situación en la que ya está asegurada la intersubjetividad. Por tanto, todo a lo que tengo acceso asegurado, en esa situación provisionalmente solipsista de la esfera de lo mío propio, es únicamente *mi cuerpo vivo*.

Insistimos en este punto en orden a la exacta interpretación del texto que acabamos de citar: «si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno. Ocurriría una cosa semejante con su cuerpo vivo [*Leib*], si no fuera más que el “cuerpo físico” [*Körper*]»⁶⁷. Esto mismo lo podríamos reformular, adheridos firmemente al punto de partida de la exposición pura, de la siguiente manera: *si hay otro Leib*, sólo se podrá presentar como *Körper*. Esta proposición expresa, pues, una condición necesaria para que el *Körper* a que tengo acceso pueda ser un *Leib* tal y como lo es el mío.

Sería pertinente la misma observación respecto del texto que viene más adelante. En el § 52, decisivo para toda la exposición, se dice que «el cuerpo vivo ajeno, objeto de experiencia, se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde “conducta”, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico»⁶⁸. Husserl hace uso aquí de un prudente equilibrio en el lenguaje. En efecto, no dice que, en un primer momento, sólo se me presenta impletivamente el lado físico de algo que tendría también un lado psíquico. De haberlo dicho, ya estaría suponiendo la «moneda de dos caras» que pretendemos encontrar.

Por tanto, desde esfera de lo mío propio, todo con lo que puede encontrarse mi *Leib* es con un *Körper*. Hasta aquí, lo cierto es que no hay ninguna suposición de una «moneda de dos caras», puesto que un *Körper* sólo tiene una cara (no en el sentido de que se dé sin escorzos, claro está, sino justamente en el sentido en que necesariamente se da mediante una presentación impletiva, siempre capaz de escorzos). Dicho más husserlianamente, todo *Körper* tiene, por principio, que presentarse *en persona*. Pero

⁶⁴ MC 221.

⁶⁵ MC 157.

⁶⁶ Cf. MC 76-77.

⁶⁷ MC 121.

⁶⁸ MC 178.

no sólo eso: es un contrasentido suponer o buscar algo que se le esconda u oculte a la conciencia, proveniente de un «mundo fuera de nuestro mundo»⁶⁹. Empecemos ahora a considerar cómo sigue la exposición a partir de aquí.

3.2. Una importante anticipación

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: 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 único 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 transferencia 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 vivo⁷⁰.

Las observaciones precedentes nos ayudan a visualizar un pequeño anticipo en este pasaje. Lo enfatizado nos muestra que Husserl efectúa una breve oscilación entre el hermetismo de la esfera de lo mío propio y una alteridad ya conquistada (y sólo necesitada de explicitación). Sea como fuere, de hecho la pregunta pasa a ser, a partir de ahora, la de cómo es posible que yo, «el único cuerpo físico que está —y que puede estarlo— constituido originariamente como cuerpo vivo», puedo también —y pese a la condición de ser el único cuerpo vivo— aprehender a otro cuerpo físico como vivo. En adelante, se hace algo así como una apuesta a que esa aprehensión no es en sí misma problemática, como si ya estuviera prácticamente asegurada por los puros hechos (el texto habla del *Körper* como *ya* «aprehendido como cuerpo vivo»). Según íbamos diciendo, el único trabajo ahora es el de exponer explícitamente *cómo fue eso posible*, sin tropezarnos con los mismo fundamentos de la Fenomenología. En este sentido, notemos cómo empieza el párrafo siguiente (§ 51):

Si hemos de indicar ahora lo peculiar de la aprehensión analogizante por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo, asimismo como cuerpo vivo, tropezamos en primer lugar con el hecho de que el original de la profundación es de continuo aquí algo presente de modo vivo; o sea, que la propia profundación permanece constantemente realizándose viva. Y, en segundo lugar, nos encontramos con la propiedad (que ya se nos ha dado a conocer en su necesidad) de que lo presentado gracias a esta «analogización» no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica. Guarda estrecha relación con la primera peculiaridad el que ego y alter ego están dados siempre y necesariamente en «parificación» originaria⁷¹.

⁶⁹ Cf. *Ideas I*, pp. 110ss.

⁷⁰ *MC* 173-174. El énfasis es nuestro.

⁷¹ *MC* 175.

A partir del momento en que se da por sentado (*de facto*, no *de iure*) que yo aprehendo en mi esfera originaria un cuerpo físico como siendo vivo igual que el mío, el único problema pasa a ser el de cómo un *Körper* pudo ser aprehendido como otro *Leib*, siendo así que, si es verdadero *Leib*, sólo puede presentarse originariamente como siendo un *Körper*. Veámoslo en el § 52, de capital importancia:

Mas ahora se nos presenta el difícil problema de explicar cómo una apercepción así es posible y no puede, más bien, ser anulada al instante [*sofort aufgehoben*⁷²]. ¿Cómo es que, según enseñan los hechos, es tomado como valiendo y siendo el sentido traspasado, como un acervo existente, en el cuerpo físico de allí, de determinaciones psíquicas, siendo así que, sin embargo, no pueden mostrarse jamás en tanto que ellas mismas en el dominio de la originalidad de la esfera primordial (la única que está a disposición)?⁷³

3.3. El recurso a la *conducta*

Se impone aquí la siguiente observación: si *nos enseñan los hechos* que hay otro cuerpo físico-vivo «de determinaciones psíquicas» igual que el mío, difícilmente se podrá ya anular la apercepción de un otro yo. Pero, si nos ubicamos de veras y con todo el rigor en la esfera de lo mío propio, ¿estamos realmente en condiciones para reconocer la «conducta» de un *Körper* como *Leib* o, en otras palabras, puede una «conducta», en cuanto «índice apreativo de lo psíquico»⁷⁴ —la única «conducta» pertinente para el caso— efectivamente presentarse «impletivamente en experiencia originaria»⁷⁵, de tal manera que su «lado físico» indique su lado psíquico «apresentándolo»? Todo ocurre como si la transferencia de sentido de *Körper* a *Leib* y de *Leib* al otro yo ya se hiciera realmente efectiva a partir del momento en que se justifica *a priori* la accesibilidad al otro por el contrasentido de su impleción; justificación, sin embargo, que requiere extrañamente el «hecho» de una enigmática «conducta», ni totalmente física, ni totalmente psíquica...

En definitiva, ¿qué me hace considerar ese *Körper* como mi *Leib*? ¿Únicamente su «conducta»? ¿Es eso suficiente? ¿Este sería todo el argumento: *lo que se comporta como yo es otro yo*? ¿No me estaría arriesgando demasiado al ser excesivamente laxo en el cumplimiento de mis compromisos como fenomenólogo? En efecto, si me fuera así tan asequible la certeza del otro, por lo mismo estaría justificado para decir que, si ese árbol no me hace caso y *se comporta* como si no fuera una *parte dependiente* de mí, luego, ese árbol es el lado físico de algo oculto, no físico —ni psíquico, desde luego— pero de algo que sí es *otro*, vale decir, algo absolutamente independiente de mí (un no-yo, aunque no ciertamente «en la forma de otro yo»). Fundar la existencia de un *otro yo* sobre la mera conducta de algo que todavía no sabemos si es *otro yo* no parece suficientemente contundente como para refutar el solipsismo —además de volver innecesario el recurso a una monadología⁷⁶—. En una palabra, si nos quedáramos sólo con el argumento de la *conducta* estaríamos razonando de una manera muy

⁷² *Cartesianische Meditationen*, p. 143

⁷³ MC 177. Énfasis nuestro.

⁷⁴ MC 178.

⁷⁵ MC 178.

⁷⁶ Cf. CM 220.

cercana a la del sentido común: sé que tengo delante de mí a un ser humano porque se comporta como un ser humano, y en cuanto la mirada de eso que parecía un ser humano se hace algo extraña, en cuanto sus movimientos no tienen la armonía y fluidez que suelo encontrar y sentir en los míos, me doy cuenta de que es en todo caso un robot, de los más perfectos que jamás haya visto.

No, no podemos volver a sumergirnos en la actitud natural tan cuidadosamente puesta entre paréntesis. Esto significaría una especie de relajación de la mirada fenomenológica. Si la mantengo firme, me doy cuenta de que soy el único *Leib* posible y que todo lo demás es *Körper*; y en cuanto la relajo un poco, ya empiezo a ver *Leiber* por todas partes. Si me fijo sólo en la conducta, hay suficiente brecha como para que se nos cuele el engaño; el idealismo fenomenológico-trascendental no puede admitir tales distracciones y esparcimientos en terrenos sólo presuntivos: altamente cautivantes y prometedores, pero presuntivos al fin: «Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio⁷⁷ sólo una presunta realidad»⁷⁸.

Precisamente porque «el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde “conducta”»⁷⁹, ésta no está en condiciones de ser el indicio inequívoco de *otro yo*. En efecto, no podemos desoir principios ya asentados como fundamentos de toda la Fenomenología, entre los que se encuentran una «ley esencial» y una «tesis necesaria»:

Por el contrario, es inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista. Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc. Añádase que dentro de este círculo de datos existe como posibilidad constantemente abierta algo como el cambio de la apercepción, la reversión de una apariencia en otra que no pueda unirse coherentemente con ella, y por tanto un influjo de las posiciones empíricas posteriores sobre las anteriores, mediante el cual los objetos intencionales de las anteriores padecen ulteriormente, por decirlo así, una transformación (...). *Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede*⁸⁰ no existir; ninguna vivencia dada en

⁷⁷ Véase esta nota de Husserl acerca de la fuerza de esa expresión: «Usamos aquí, como en toda esta obra, las expresiones “por principio”, “en principio”, “de principio” en un sentido riguroso, en referencia a universalidades esenciales supremas y por ende las más radicales de todas» (*Ideas I*, p. 95).

⁷⁸ *Ideas I*, p. 106.

⁷⁹ *MC 178*.

⁸⁰ Después de «Toda cosa dada en persona puede», añadió Husserl lo siguiente: «mientras se dé en persona confirmándose concordantemente» (la anotación data aproximadamente del año 1923); tras las mismas palabras, añadió en otro ejemplar, alrededor del año 1930: «a pesar de este darse en persona». Hay una tercera anotación a la misma frase y proveniente del

persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia⁸¹.

Para facilitar la lectura, pongamos en paralelo nada más que estas dos citas:

Meditaciones cartesianas

Como hilo conductor indicio de la pertinente aclaración puede bastar esta proposición: el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia *se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde «conducta»*, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico; lo cual [lado físico] tiene que aparecer impletivamente en experiencia originaria.

[Continuación inmediata de la cita anterior:]

Y así en el perpetuo cambio de la conducta de fase a fase. El cuerpo vivo se experimenta como cuerpo *ilusorio justo cuando no va acorde con ello*. / En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») *existente*⁸².

Ideas I

Por el contrario, es inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que *toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista*⁸³. (...) Añádase que dentro de este círculo de datos existe como *posibilidad constantemente abierta algo como el cambio de la apercepción*, la reversión de una apariencia en otra que no pueda unirse coherentemente con ella, y por tanto un influjo de las posiciones empíricas posteriores sobre las anteriores, mediante el cual los objetos intencionales de las anteriores padecen ulteriormente, por decirlo así, una transformación (...). / Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad* (...).

Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc⁸⁴.

mismo ejemplar: «Obsérvese en qué sentido; y qué sentido especial posee esta contingencia de la tesis del mundo. (V. supra, p. 105). Nunca deben arrancarse del contexto frases tales. La cosa tiene que existir, si el orden de la experiencia sigue corriendo concorde hasta el infinito. (La señorita Stein piensa que esto ha sido mal entendido)» (cf. HUSSERL, E., *Ideas I*, pp. 465-467). Creemos que Edith Stein tenía razón para preocuparse, y que lo añadido por Husserl no podría haberle apaciguado: si la existencia de algo depende de que una experiencia se extienda hasta el infinito, jamás podrá ser confirmada.

⁸¹ *Ideas I*, pp. 105-106. Énfasis del original.

⁸² MC 178. Énfasis nuestro.

⁸³ Énfasis nuestro.

⁸⁴ *Ideas I*, pp. 105-106.

Como queda manifiesto, en el caso del acceso al *otro-yo*, se *flexibilizan* ciertos principios fundamentales... Esto lo ha visto con notoria claridad Sartre en su crítica al intento husserliano de superar el solipsismo:

Lo que el *cogito* debe revelarnos no es un objeto-otro. Deberíamos haber reflexionado después de tanto tiempo acerca de que, quien dice objeto, dice probable. Si el otro es objeto para mí él me reenvía a la probabilidad. Pero la probabilidad se funda únicamente en la congruencia de mis representaciones al infinito. El otro no siendo ni una representación, ni un sistema de representaciones, no puede ser probable; no puede serme dado primero como objeto.⁸⁵

3.4. De lo posible a lo real

Mas aquí sería lícito, tal vez, hacer valer el segundo factor decisivo que, además del criterio de la *conducta* —y supliendo sus deficiencias—, sirve para motivar fundadamente la apercepción de un *otro*. Trátase de la verificación de su propia inaccesibilidad:

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») existente. Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuenente algo de lo que hay indicio, eso es «ajeno», «extraño». Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio. Por virtud de la constitución de su sentido como «modificación intencional» de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, «modificación» de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de «mío» mediante la parificación que necesariamente se produce y hace el contraste). Está claro que, de este modo, está presentado en la modificación analogizante todo lo que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto que *ego* plenamente concreto. En otras palabras: en mi mónada se constituye representativamente otra mónada.⁸⁶

De este modo, el fenomenólogo no necesita salir ni siquiera un instante de su mónada para afirmar que no está solo, y lo mismo que parecía un *defecto* insalvable para la afirmación de la existencia del *otro* —el no poder «presentarse y acreditarse originariamente»— termina siendo el principal criterio para su verificación. Sólo queda una última dificultada por resolver, y tiene que ver con el extraño carácter negativo de la pertinente comprobación, *comprobación negativa*, sin duda requerida esencialmente por su sentido. Todo parece pender finalmente de un especial tipo de verificación que consiste en verificar una *no* ocurrencia. ¿No habría aquí un contrasentido? El *otro*, si es efectivamente «otro en la forma de otro yo»⁸⁷, jamás podrá «presentarse y acreditarse originariamente», de lo contrario sería yo mismo o una parte inseparable de lo mío propio, «siendo aquí esta experiencia puramente

⁸⁵ SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943, p. 291.

⁸⁶ MC 178-179.

⁸⁷ MC 168.

mi propia vida, y lo experimentado en ella, nada más que una unidad sintética que es inseparable de esta vida y sus potencialidades»⁸⁸. Pero resulta que, si no estoy en condiciones de afirmar en primer término un *otro yo*, tampoco podré decir que ese *Körper* que viene a mi campo perceptivo es un *Leib*, por más que se multipliquen las mediaciones con las que intente salvar ese «abismo de sentido»⁸⁹. En realidad, desde mi mónada, todo lo que puedo decir sobre la posible existencia de un *otro yo* se resume en este condicional: si hay otro yo, jamás podrá «presentármese originariamente» ($p \rightarrow Nq$). El grave problema con el que me encuentro ahora es, como se echa de ver, que me falta una proposición positiva para *afirmar* lo condicionado por la condición⁹⁰, me falta precisamente la afirmación del *otro* sin poder suponerla en ningún momento.

Esa afirmación del *otro* se logra en las *Meditaciones Cartesianas* mediante la «constitución» del *otro*, es decir, la «exposición pura» de su sentido⁹¹. Como su sentido incluye esencialmente la imposibilidad de su presentación *en persona* —del yo que gobierna el cuerpo físico haciendo de éste un cuerpo vivo— queda pues *constituido su sentido* como un otro tan absoluto como yo. La mónada logra dar sentido a la existencia de otra mónada. ¿Qué hace que esa *posibilidad* de existencia —ese *sentido*— sea al mismo tiempo la *existencia* de lo mentado por la posibilidad? ¿Qué hace que una existencia sólo para mí —el *ser para una conciencia*⁹²— pase a *ser en sentido estricto*? Únicamente la introducción inadvertida, en algún tramo de la exposición pura, de la pieza clave que faltaba. Volvamos al texto ya citado:

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: 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 único 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 transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo (...).⁹³

La *exposición pura* de lo destacado en esta cita es finalmente lo que nunca se termina de obtener, el *aprehendido como*, vale decir, ese especial modo bajo el cual es aprehendido lo que se da *en persona*. Todo lo que he obtenido en la *Quinta meditación* es: A) la intelección de una necesidad *a priori* según la cual el otro no se me puede dar *en persona* o, si se prefiere, la intuición eidética de la esencia *otro*

⁸⁸ MC 166.

⁸⁹ Cf. *Ideas I*, 114.

⁹⁰ Por *Modus ponens*: $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$.

⁹¹ Cf. *CM* 221.

⁹² «Por otra parte, es el *mundo espacio-temporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para una conciencia*. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que *además de esto no es nada*» (*Ideas I*, p. 114).

⁹³ MC 173. Énfasis nuestro.

en la forma «otro-yo»; y B) la constatación fenomenológica de unas modificaciones que sí se me dan *en persona*, en las que encuentro una asombrosa similitud con mis propias conductas. Pero A y B, ni separadas ni juntas, me permiten afirmar justificadamente la *existencia absoluta* y en sentido estricto de un *otro yo*.

Todo ocurre como si un fenomenólogo, teniendo muy claro la *posibilidad* de una esencia, pasara injustificadamente a la *afirmación* o *posición* de la misma, cosa que sólo puede hacerse respecto de algo ya existente, y eso es precisamente a lo que hay que llegar. El procedimiento parece bastante emparentado al del célebre argumento ontológico que también tuvo su incidencia en las primeras *meditaciones cartesianas* (las del siglo XVII), cuya paráfrasis podría ser ésta: si hay un Ser Perfecto, no le puede faltar la existencia: luego, existe. Es muy cierto que en las *Meditaciones* de Husserl la conclusión está mucho mejor fundada: hay todo un torrente de motivaciones que prácticamente nos fuerzan a considerar ese *Körper* como mi *Leib* (que quizás perderían mucho de su fuerza si verdaderamente lográramos instaurarnos en una conciencia pura, totalmente libre de *tesis naturales*...). Lo único que le faltaría a ese *Körper* para ser un *Leib* es «el yo ajeno que lo gobierna»⁹⁴, al que no tengo acceso, ni puedo tener. Se dirá, entonces, ¿no era de eso precisamente que se trataba: no se me presenta porque no se me puede presentar, y eso «por principio»?

Estamos de acuerdo en que hay aquí una necesidad *a priori* indiscutible⁹⁵. No obstante, esa necesidad sólo nos permite formular una proposición condicional, que nunca llegará al nivel de una afirmación de existencia, y eso también «por principio». Como habíamos dicho ya, sumada a la casi-certeza de que ese *Körper* es otro *Leib*, sólo tenemos la certeza de un condicional... y ambos elementos pueden ser afirmados tanto separada como conjuntamente, pero ni así llegaremos a la esperada proposición positiva que necesitamos.

3.5. La plausibilidad del solipsismo

Todo lo dicho nos conduce cada vez más a esta convicción: la *denuncia* de solipsismo que pesaba sobre la obra de Husserl —desde el giro fenomenológico trascendental que significó *Ideas I*— sólo podría ser disipada mediante una reducción al absurdo del mismo solipsismo⁹⁶, cosa que Husserl no se propone, ni se lo puede proponer. En efecto, «no hay ningún contrasentido en la posibilidad de que no exista ninguna de las conciencias ajenas que afirmo en la experiencia intrafectiva. Pero *mi* intrafección, *mi* conciencia en general, está dada originaria y absolutamente, no sólo en esencia, sino en existencia»⁹⁷. La conciencia ajena está

⁹⁴ MC 177.

⁹⁵ Y tanto más si la contextualizamos en las entrañas mismas de la Fenomenología. Es vana la pretensión de buscar toda y cualquier entidad oculta (en este caso, un otro yo) por detrás de los fenómenos, y que residiera en «un mundo fuera de nuestro mundo» (*Ideas I*, p. 110). Pero, ¿no parece ser exactamente el caso de la *Quinta meditación*, el de buscar afanosamente una entidad oculta que dé cuenta de la conducta de ese *Körper*?

⁹⁶ Es lo que intentamos exponer en Tarcísio Porto Nogueira. *¿Una fenomenología realista de la percepción?* Editorial de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba (Argentina), 2016, pp. 217ss.

⁹⁷ *Ideas I*, p. 105.

dada en las *Meditaciones*, sí, pero «sólo como esencia», y de ahí el parecido con el argumento ontológico.

Ahora bien, esa plausibilidad del solipsismo sigue sin discutirse en las *Meditaciones Cartesianas*, no por olvido o negligencia, sino por tratarse de una verdad «de principio» para toda la Fenomenología. De hecho, al comienzo de la *Segunda meditación*, la posición solipsista, lejos de ser cuestionada, está afirmada como un primer nivel, como «un grado filosófico inferior (*eine philosophische Unterstufe*)⁹⁸», todavía a la espera de poder superarse. Muy adelantada ya la *Quinta meditación*, la plausibilidad del solipsismo sigue inalterada: «este estrato unitario [la esfera de lo mío propio] está señalado por el hecho de que es por esencia el fundamental; o sea: es evidente que no puedo tener lo «ajeno» como experiencia (luego tampoco el sentido «mundo objetivo» como sentido empírico) sin tener este estrato en experiencia real, mientras que no sucede lo contrario»⁹⁹. Mas, si la conciencia originaria es desde siempre y por principio conciencia de una vivencia —una *percepción inmanente*¹⁰⁰, o sea, de algo que es por principio exclusivamente mío y sólo mío—, el solipsismo siempre será una posibilidad viable o, lo que viene a ser exactamente lo mismo, la afirmación de una alteridad radical jamás podrá deshacerse de su carácter postulatorio¹⁰¹.

4. IMPOSIBILIDAD DE PRINCIPIO

Para terminar, prescindamos de todos los textos de *Ideas I* e intentemos una vez más asociar la esencia *otro en la forma «otro-yo»* y el *Körper* presente en mi esfera originaria, en orden a obtener el resultado deseado. Supongamos también que el *Körper* ajeno estuviera totalmente libre de siempre nuevas falsaciones (indubitabilidad del todo exclusiva de las *vivencias* y no de lo *mentado por las vivencias*, según *Ideas I*¹⁰²). Ese *Körper* sólo puede ser un *Leib* si tiene algún sentido decir que hay en él un yo «que lo gobierna»¹⁰³, en el mismo sentido en que yo me sé indudablemente gobernando mi propio *Leib*. En tal caso sí que tendríamos una mónada constituida legítimamente en otra mónada. Sigamos adelante, e incluso pasemos por alto la posibilidad de que una *esencia* pueda, por su simple constitución, garantizar una *existencia*. Ahora bien, ¿cómo haría el *otro yo*, encerrado en su propia mónada, cómo haría, nos preguntamos, para *telegobernar* el *Körper* que tengo presente *en persona* en la esfera de lo mío propio? Porque si no lo puede gobernar, ese *Körper* nunca llegará a ser un *Leib* y, por tanto, jamás me permitirá acceder a un *otro yo*. Y, sin embargo, para que el yo de otra mónada pudiera *habitar* el *Körper* que se presenta en la mía, tendríamos que postular una

⁹⁸ CM 77; cf. *Cartesianische Meditationen*, p. 69.

⁹⁹ MC 156.

¹⁰⁰ Cf. *Ideas I*, p. 104-105.

¹⁰¹ Tal vez sea éste uno de los lastres más gravosos para una ciencia que se erige y se exige como siendo «puramente apriórica» (CM p. 221).

¹⁰² Cf. *Ideas I*, pp. 105s.

¹⁰³ MC 177.

especie de *telecausalidad* del yo ajeno sobre *su* propio *Körper*, estando éste como está —vaya paradoja— en *mi* esfera primordial¹⁰⁴ (y eso sumado a que no podemos soñar aquí con ningún tipo de representacionismo que salvara milagrosamente esa «distancia» o, si se prefiere, ese «abismo de sentido»)¹⁰⁵. El dilema aparece, entonces, con toda su crudeza: o bien las demás mónadas están desprovistas de *Körper* (y, obviamente, también de *Leib*), puesto que yo los acaparo a todos; o bien cada una tiene su propio *Körper*, pero ninguno de ellos podría presentarse *en persona* ante mí, haciendo, *ipso facto*, que todos los *Körper* presentes en mi esfera originaria sean ilusorias experiencias de *otros yoes*, «y eso por principio». Aun así podría yo recrearme con la fantasía de que no estoy solo, de que hay otros *yoes*, pero con la certeza de que jamás podrían convertirse en certezas. Este resultado, claro está, no disgustaría a ningún solipsista¹⁰⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Alves, P. S. (2012). «Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad». *Investigaciones Fenomenológicas* N. 9, pp. 11-38.
- Aristizábal Hoyos, P. J. (2012). *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad: análisis fenomenológico de la experiencia del otro*. Bogotá: San Pablo.
- Delvaux, A. (2015). «Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl». *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XI, N. 4, pp. 1-36.
- Di Gregori, M^a C. (1987). «Crítica de Schütz a la quinta meditación cartesiana de Husserl». *Revista latinoamericana de Filosofía*. XIII, N^o 2, pp. 221-230.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation (Teil 1)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke*, Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Husserliana, Band I. Haag: Martinus Nijhoff.

¹⁰⁴ Una vez más, Sartre lo dice con otras palabras, pero de una sorprendente concisión y claridad: «[N]i siquiera es pensable que un fenómeno, cuya realidad es estrictamente relativa a su aparición en la experiencia del otro [la ira que sólo él puede experimentar] obre realmente sobre un fenómeno de mi experiencia [la rojez de su rostro]» (SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943, p. 265).

¹⁰⁵ No parece que las *Meditaciones cartesianas* hayan querido redefinir la conciencia y su ser monádico. Al contrario, vemos reiterada una y otra vez la definición de *Ideas I*: «(...) la conciencia, considerada en su "pureza", debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden *de ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar (...)» (*Ideas I*, p. 114). Si, por un imposible, «en mi mónada se constituye apresentationalmente otra mónada» (MC 179), esto sólo podría lograrse a condición de implosionar toda y cualquier *Monadología*. Del *ser del yo* no puede salir más que una nueva dimensión del *ser del yo*: lo único que puedo lograr es seguir ensanchando indefinidamente mi propia mónada, con esa «posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito» (CM 77).

¹⁰⁶ «Los filósofos han estado frecuentemente ansiosos por evitar el solipsismo. Un largo número de buenos y grandes filósofos han tratado de refutarlo. Por supuesto, esos filósofos no siempre tuvieron el mismo objetivo en mente pero, como suele pasar, el solipsismo se ha vuelto a lo largo de los siglos crecientemente elusivo y sutil» (TODD, W., *Analytical Solipsism*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, p. vii).

- Husserl, E. (1956). *Erste philosophie*. Erster Teil, Husserliana, Band VII. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Moran, D. (2012). *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Motta, R. D. (2007). «La recepción Schütziana de la V meditación cartesiana de Husserl» *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.
- Motta, R. D. (2007). «The time of Socialization in Alfred Schitz's Work» en LOPARIC, Z., WALTON, R. *Phenomenology 2005 (vol. 2). Selected Essays from Latin America (2)*. Zeta Books.
- Parker, R. K. B. (2013). «Husserl's Transcendental Idealism and the Problem of Solipsism». *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 1145, <http://ir.lib.uwo.ca/etd/1145>, con acceso el 07/07/2018).
- Porto Nogueira, T. (2016). *¿Una fenomenología realista de la percepción?* Córdoba (Argentina): Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- San Martín Sala, J. (2009). *La Estructura Del Método Fenomenológico*. Madrid: UNED.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schütz, A. (1962). «Sartre's Theory of the Alter Ego» en *Collected Pappers I*, *Phaenomenologica* 11. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1970) «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl» en *Collected Pappers III*, *Phaenomenologica* 22. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Walton, R. (1993). *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Zahavi, D. (2010). «Husserl and the "absolute"» en Carlo Ierna, Hanne Jacobs, Filip Mattens (Eds.). *Philosophy, Phenomenology. Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 200. Dordrecht: Springer.
- Zahavi, D. (2002). «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal» en Ted Toadvine, Lester Embree (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Todd, W. (1968). *Analytical Solipsism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Universidad Católica de Córdoba (Argentina)
 Facultad de Filosofía y Humanidades
 tportonogueira@yahoo.com.ar

TARCÍSIO PORTO NOGUEIRA, S.J.

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]