

B. Solipsismo, intersubjetividad y lenguaje

Intersubjetividad fenomenológica y comunicación

Phenomenological Intersubjectivity and Communication

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira

Colombia

juansipaso@utp.edu.co

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2019 - pp. 235-252

Una consideración básica de la fenomenología es el tema de la intersubjetividad que tiene en su base el problema filosófico de la experiencia del otro. Dicho tema confronta un sinnúmero de cuestiones vinculadas a la naturaleza propia de las relaciones intersubjetivas: ¿cómo son dichas relaciones? ¿Cómo podemos conocer a los otros? ¿En qué difiere su conocimiento del de las cosas? ¿Qué condiciones se requieren para que sea válida una teoría de la existencia del otro? Al interior de la fenomenología, esos problemas son tratados desde diversos ángulos, de los cuales haremos especial referencia a los planteamientos de Husserl y Sartre. La hipótesis de trabajo es que las diversas perspectivas alrededor del tema, más que establecer rupturas, lo que pretenden es encontrar respuestas al interior de la disciplina y que, efectivamente confrontándose entre sí, están respondiendo aspectos estructurales del movimiento fenomenológico. En primera instancia, pretendemos contribuir a esclarecer algunas características básicas a la fenomenología de la intersubjetividad como superación de la egología y el solipsismo. En segunda instancia, establecemos aspectos esenciales a la fenomenología como disciplina que permita un tratamiento coherente de la experiencia del otro. Al final, haremos una corta reflexión sobre el significado de la comunicación en la perspectiva de Husserl.

A basic consideration of phenomenology is the subject of intersubjectivity which has in its foundation the philosophical problem of the experience of the Other. This subject confronts a number of questions related to the nature of intersubjective relationships: How are these relationships? How can we know others? How does the knowledge of human beings differ from that of objects? What conditions are required for a theory of the existence of the Other to be valid? Within Phenomenology, those problems are treated from different perspectives, out of which we will focus on the approaches of Husserl and Sartre. The hypothesis of work, in general, is that the differences among perspectives around the topic, rather than establishing ruptures, they (the differences) intend to find answers within the discipline, and that effectively confronting among themselves, they are responding to structural aspects of the phenomenological movement. First and foremost, we attempt to contribute by clarifying some basic characteristics of the phenomenon of intersubjectivity as an overcoming of egology and solipsism. Secondly, we establish essential aspects of phenomenology as a discipline that allows a coherent treatment of the experience of the other. We will finish with a short reflection on the importance of communication in Husserl's perspective.

§ 1. Preámbulo: ¿hay en la fenomenología egología o monadología, solipsismo o intersubjetividad? Una reflexión alrededor de Husserl y Sartre

Indagar si hay en la fenomenología egología o monadología supone preguntarse por una idea esencial: ¿qué papel asume la fenomenología en una época como la que nos abrumba por su escepticismo y nihilismo frente a la razón y el humanismo? ¿Cómo puede mantenerse como pensamiento intersubjetivo y ético? La actualidad manifiesta de la fenomenología en su denodada apuesta por la razón y el humanismo es palmaria y uno de los asuntos de mayor interés para Husserl fue indagar sobre la constitución de las relaciones intersubjetivas como una condición básica de su filosofía. Husserl rechazó constantemente el escepticismo a lo largo de su evolución filosófica, como se constata en sus textos, y pocos años antes de morir, en una franca oposición al nihilismo (no explícita), apuntando hacia la vida cultural en general, escribió: "El peligro más grande que <nos> amenaza (...) es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros (...) con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita (...)".¹ Dicho cansancio, al que Husserl no se adhiere, se puede interpretar como una expresión de nihilismo. Este trabajo no pretende ser un estudio ético, aunque es notorio que la fenomenología tiene un trasfondo ético. Al considerar el profundo tema que convoca la fenomenología con respecto al tema de la intersubjetividad a partir del reconocimiento del otro, de su diferencia y de su cercanía, podemos acercarnos a una mayor comprensión de su filosofía. Pretendemos avanzar en aspectos esenciales que desarrollan Husserl y Sartre en el tema de las relaciones con los otros y mostrar

¹ Husserl, Edmund, "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 358.

la unidad de la fenomenología en dicha apuesta general con el tema de la alteridad, posiciones que ciertamente son una clara manifestación disciplinar de una posición humanista en la que convergen la mayoría de sus autores².

1.1. *Sobre egología y monadología*

La mónada como concepto filosófico que expresa la unidad simple e indivisible de los seres se nos presenta fenomenológicamente como una noción paradójica y de estructura bilateral. La mónada (*Monade*) indudablemente es unidad y, en este sentido, por ser uno, se opone a lo múltiple, que es a lo que alude el concepto de intersubjetividad; *una multiplicidad de egos en relación*. Hay un ineludible juego dialéctico que se suscita entre ambas polaridades. Con esta indagación pretendemos, en primera instancia, oponernos al empecinado juicio aún vigente de que la fenomenología se queda en una egología y en un análisis de la inmanencia de la conciencia y, peor aún, en un solipsismo.

La idea de mónada de Husserl apunta en una dirección diferente a la de Leibniz. Para este, las unidades o *mónadas*, en cuanto seres que componen el universo, son sustancias inmateriales que están a la base de todo lo que existe; son unidades simples espirituales conectadas entre sí que conservan cierta armonía preestablecida. Es un tema en el que centró la atención Husserl³. Esta sorprendente teoría atrajera al fundador de la fenomenología, como concepto que pudiera explicitar la trama impresionante que hay inmersa en las relaciones intersubjetivas. El concepto se muestra absolutamente llamativo para ayudar a comprender cómo se dan las conexiones entre las mentes, entre los cuerpos, entre los sujetos o entre los humanos, entre los prójimos; en últimas, entre los seres en sus correspondientes mundos circundantes y comunes al interior de sus aspectos específicos. A cada ser en el mundo le conviene en cuanto tal una individuación que le garantiza su propia unidad ontológica, cada ser tiene su carácter propio que lo hace diferir de los otros. Si esa individuación no fuera posible, se confundiría con los otros, y no habría ni siquiera unidad, es decir, no podría existir nada; por eso, Leibniz afirmó: "(...) las mónadas no tienen ventanas (...)"⁴. De hecho, todo ser es único e irrepetible.

En la "Quinta meditación cartesiana", Husserl refuta la objeción de solipsismo trascendental, al poner en cuestión la objeción de si efectivamente, al practicar la

² La investigación que venimos desarrollando se propone mostrar la unidad temática que hay en la fenomenología para la indagación sobre relaciones intersubjetivas. Los casos específicos de Merleau-Ponty, Levinas y Alfred Schutz en obras específicas están insertos en esta investigación que llevo a cabo y que por supuesto no aparecen todos aún.

³ Para una indagación sobre la monadología según Husserl y Leibniz, *cfr.* Aristizábal Hoyos, Pedro J., *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la existencia del otro*, Bogotá: San Pablo, 2014.

⁴ Leibniz, Gottfried W., "Monadología", en: *Tres textos metafísicos*, traducción de Rubén Sierra, Santafé de Bogotá: Norma, 1996, p. 70.

epojé y reducir al ego, no se cae en el solipsismo. El problema, como hemos planteado otras veces, se mueve en el campo de las paradojas, pues si la cuestión es la intersubjetividad, dicho tema está íntimamente ligado con la filosofía trascendental y esta, en efecto, se muestra vinculada a la solución del problema del solipsismo al interior de ese campo trascendental por el que paradójicamente se acusa a la obra de Husserl de verse envuelta en un solipsismo.

Para entender con claridad cómo responde Husserl a esta objeción de solipsismo que le hacen algunos autores, señalamos en su respuesta una doble perspectiva que guiará su investigación: por un lado, la constitución del *alter ego* (el otro yo) y, por otro, la constitución del otro en *sentido mundano*, para lo cual utiliza los análisis estático y genético, que no son excluyentes entre sí.

El problema de cómo experimentamos a los otros comienza a ser resuelto desde la necesidad de reducir el campo de la experiencia trascendental a la *esfera de propiedad* (*Eigenheitssphäre*) o esfera primordial. Husserl establece que la reducción "a mi concreto yo mismo (...) <implica hacer abstracción> (...) de todo lo que me resulta como extraño"⁵, resaltando que lo específicamente propio como ego, mi ser concreto, es la mónada⁶, lo que significa que todo ego —que se corresponde con el ego concreto que es la mónada— tiene que hacer abstracción de lo extraño a sí mismo, para de esta manera establecer la constitución del otro sobre el trasfondo de mi (propia) primordialidad.

Recordemos cómo Julia Iribarne se refiere al tema al señalar que los filósofos que acusan a Husserl de caer en un solipsismo convienen en "(...) que el ego que reflexiona sobre sí mismo permanece encerrado en sí mismo como en una prisión mientras despliega su ser intencional constituyente de todo sentido", y al añadir que "la acusación es seria y si fuera correcta descalificaría a la filosofía trascendental de Husserl"⁷.

Lo que parece subyacer a esta idea de una prisión es que la mente se encuentra como en un cuarto oscuro, a la manera como lo muestra Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁸; en ese cuarto se nos imponen y alojan imágenes de la realidad externa. Las críticas a esta concepción desde la perspectiva de la fenomenología señalan que los procesos cognitivos y vivenciales que se dan en la vida mental interna (como los afectos, deseos, sentimientos, ideas, etcétera) son procesos que no se pueden observar, ocurren como en una caja oscura y nuestra atención se dirige a dichos procesos internos y no al mundo externo; semejando a la teoría de la introspección de la filosofía clásica, nosotros nos acercamos a las cosas solamente a través de inferencias lógicas y por eso la relación con las cosas y con los otros no es directa, las cosas no

⁵ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁷ Iribarne, Julia V., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, pp. 72 ss.

⁸ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México D.F.: FCE, 1982.

están presentes a nosotros⁹. La fenomenología, con su referencia a la intencionalidad, rechaza cualquier teoría que exprese que tales acaecimientos no puedan ser observados; esto llevaría a una posición conductista, que plantea por esta misma razón que la mente del otro es inaccesible y es imposible verificar su inteligencia. Esto es refutado por la fenomenología, pues si los individuos se comunican, escriben textos que otros leen, convocan, estas son muestras de inteligencia que, como dice Sokolowski, no pueden ser reducidas a la relación estímulo-respuesta propia del pensamiento conductista.

Ante este cuestionamiento se responde que la fenomenología se quedaría en un solipsismo si su meta fuera la descripción subjetiva del "mundo primordial" o del ego fenomenológicamente reducido. El planteamiento que tiene en mente Husserl discrepa en este sentido pues, por un lado, hay inseparabilidad del yo en correlato con el mundo y, por otro, señala que para que el ego pueda encontrar validez se precisa de la perspectiva intersubjetiva, es decir, de la convalidación con los otros; y todo esto presupone además que la abstracción fenomenológica es un camino metódico. De todos modos, es igualmente inevitable que la presencia del otro se manifieste en las sucesivas reducciones. Para terminar, decimos que, si la fenomenología estudia la experiencia subjetiva de los humanos, hace esto de manera objetiva y esto también pone a salvo que su investigación general se vea envuelta en una egología y en un solipsismo, como es la creencia de algunos críticos.

Ahora bien, Leibniz había expresado que "(...) las mónadas no tienen ventanas por las que algo pueda entrar o salir"¹⁰, es decir, las mónadas se presentan ya clausuradas. A su vez, Husserl complementa esta idea al establecer un enunciado contrario: "(...) las mónadas tienen ventanas"¹¹. Justamente, en la "Quinta meditación cartesiana", Husserl reclama también dicha independencia, pues señala significativamente que los otros se hallan fuera de contacto con mi mónada, ya que la conexión real entre las vivencias de unos y otros es inexistente. Así lo expresa:

(...) ninguna conexión real conduce de sus vivencias a mis vivencias, ni, en general, de lo que les es esencialmente propio a mi propiedad. A esta separación corresponde, en efecto, la separación real mundanal de mi existencia psicofísica de la del otro, y esta separación se presenta como espacial en virtud de la espacialidad de los cuerpos orgánicos objetivos¹².

⁹ Sokolowski, Robert, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Esteban Marín Ávila, Morelia: Jitanjáfora, 2012, pp. 17 ss.

¹⁰ Leibniz, Gottfried W., *op. cit.*, p. 70.

¹¹ Citado en Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohé, 1988, tomo II, p. 185.

¹² Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 169.

Queda explícito entonces que de ninguna manera puede darse una conexión exterior, que conecte las experiencias entre sujetos; y esta separación ontológica está ligada a la exterioridad de los cuerpos, es decir, a su ámbito psicofísico que se presenta espacialmente; esto es, atado a la espacialidad geográfica perteneciente a los cuerpos exteriores (este aspecto que refiere a la exterioridad nos acerca a la filosofía de Sartre. Este comparte como Husserl una perspectiva crítica de esta exterioridad). Continúa Husserl:

(...) cada mónada es realmente una unidad absolutamente cerrada; pero, (...), la penetración intencional irreal de los otros en mi primordialidad no es irreal en el sentido de un ser allí dentro en sueños o de un ser representado en una fantasía. Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas¹³.

Proponiendo estas mónadas como unidades cerradas y señalando la imposibilidad de contacto externo entre ellas, va a señalar luego que dichas unidades no son completamente imperturbables; es decir, que sí tienen ventanas que se forman en una conexión esencial que las vincula y establece contacto desde la intencionalidad de cada unidad monádica: "Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos yoes"¹⁴.

Entonces, toda unidad monádica existe para sí misma como yo existo para mí; pero ellas y yo mismo existimos igual en comunidad de mónadas. Husserl establece toda unidad monádica en una colectividad humana, en la cual todo ser individual se reconoce miembro de una comunidad en la que "(...) está implícito un mutuo ser uno para el otro que entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros, o sea: yo y cada uno de los otros"¹⁵ como ser humano entre los otros. A esta comunidad señalada le es correlativa, en un ámbito trascendental concreto, una comunidad abierta de las mónadas, a la que por supuesto, Husserl denominaría como intersubjetividad trascendental¹⁶.

Para fundamentar el tema, Husserl establece algunos aspectos relacionados con diversas modalidades monádicas cuando refiere al ámbito social y pre-reflexivo e instintivo, mostrando el innegable contacto y la comunicación entre las mónadas, y partiendo así de una pluralidad de seres en movimiento, de una "ontología pluralista"

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno Márquez y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 198.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

que, como da a entender Karl Schuhmann, es una clara indicación de cómo la multiplicidad de mónadas existentes ascienden en el proceso natural e infinito de su movimiento hacia la mayor unidad posible desde dicha pluralidad de seres¹⁷.

1.2. Sobre el tema de la empatía como indagación de la experiencia del otro

Las empatías son para Husserl las ventanas reales de la comunicación entre las mónadas. A continuación, hacemos una referencia histórica de cómo han sido tratadas las relaciones intersubjetivas, siguiendo a Dan Zahavi, para apoyarnos posteriormente en aspectos de la visión de Sartre al respecto.

Para alguna tradición de la filosófica clásica moderna, según Zahavi, "(...) el problema de la intersubjetividad ha sido identificado con el problema de las otras mentes"¹⁸. Describe así el llamado *razonamiento por analogía*:

La única mente a la cual yo tengo acceso directo es a la mía. Mi acceso a la mente del otro está siempre mediado por su comportamiento corporal. Pero ¿cómo puede la percepción del cuerpo de otra persona proporcionarme información acerca de su mente? A partir de mi propia mente y enlazando eso a la manera en la que mi cuerpo me es dado, yo entonces paso al cuerpo del otro y por reconocer la analogía que existe entre este cuerpo y mi propio cuerpo, yo *infero* que el cuerpo extraño está probablemente también enlazado de una manera semejante a una mente extraña. En mi caso personal, gritar está a menudo asociado con dolor; cuando yo observo a otros gritar, yo infero que ellos probablemente están igualmente sintiendo dolor. Aunque esta inferencia no me proporciona conocimiento indubitable sobre los otros, y aunque esto no me permita una experiencia real de las otras mentes, por lo menos sí me da más razones para creer en su existencia, que en negarla¹⁹.

Aquí, la objeción del autor se centra en el *concepto de inferencia* y en la posible indubitabilidad de la experiencia del otro. El concepto de inferencia rompe con la posible evidencia intuitiva y el conocimiento directo de la experiencia del otro, vinculado esto último a la fenomenología; y la supuesta indubitabilidad de la experiencia intuitiva del otro, conlleva a establecer argumentos y razones directas para creer o no en la existencia del otro y de su conocimiento. Al cuestionamiento del concepto de inferencia, en la primera objeción, podemos añadir que tiene un componente fuerte de crítica para Gallagher y Zahavi; y es que cuando se orienta la investigación en sentido inferencial,

¹⁷ Para una referencia al tema, *cfr.* Aristizábal Hoyos, Pedro J., *op. cit.*

¹⁸ Zahavi, Dan, "La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. VII (2013), pp. 83 ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

esto nos lleva desde "(...) el comportamiento observado públicamente a la causa mental escondida"²⁰; es decir, "el comportamiento/la causa mental escondida" que niega la experiencia directa del otro, que desconoce la empatía, que, específicamente, nos revela la experiencia del otro o su conciencia. Por otro lado, nos regresa a una concepción introspectiva separada del mundo. Nada más alejado de la fenomenología.

Y la consideración más brutal de la segunda objeción, que es objeción a la filosofía clásica moderna, es que lleva a la consecuencia absurda de convertir al otro y su conocimiento en un objeto probable (tomar al otro como objeto probable es lo que plantea Sartre). Ambas objeciones, desde mi perspectiva, son compartidas por la fenomenología en general desde los planteamientos de Husserl.

Ahora bien, Zahavi²¹ señala algunas de las críticas que más han influido al confrontar el problema de la intersubjetividad de esta forma:

1. Cuestiona: "(...) la exigencia de que mi propia auto-experiencia <sea> de una naturaleza puramente mental, y que esta <tome> lugar en mi propio aislamiento y <anteceda> a la experiencia de los demás"²². Este aspecto es por supuesto absurdo desde la perspectiva de la fenomenología que explícitamente se funda en primera instancia en la experiencia. 2. "El razonamiento por analogía asume que nosotros nunca *experimentamos* los pensamientos o los sentimientos de otra persona, y que solo podemos *inferir* su existencia probable sobre la base de lo que es realmente dado a nosotros, es decir, un cuerpo físico"²³. Este aspecto niega la experiencia directa del otro: la empatía (*Einfühlung*) o mejor aún, la "*Fremderfahrung*", como nos lo señala el mismo autor con el original alemán. 3. Añade también que este supuesto tiene una desmedida atención intelectualista —al fin y al cabo, dice, "(...) tanto animales como infantes parecen compartir la creencia en otras mentes, pero en su caso, esto es apenas el resultado de un proceso de inferencia"²⁴—; por supuesto, los niños y los animales, más que hacer inferencias mentales, intuyen y captan el suceso mismo en su propio darse; y 4. por otro lado, "(...) esto parece presuponer un alto problema de dicotomía entre lo interno y lo externo, <es decir>, entre la experiencia y el comportamiento"²⁵. La fenomenología, nos plantea Sartre, ha superado una serie de dualismos que le causaron múltiples dificultades a la filosofía. En su perspectiva no hay un adentro ni un afuera, todo es en acto; así también nos lo señaló Husserl desde las *Investigaciones lógicas*, cuando habla de acto psíquico o vivencia intencional.

Una solución al problema de las relaciones entre las conciencias debe comenzar por indagar y explicitar de una manera acertada las relaciones entre la conciencia y

²⁰ Gallagher, Shaun y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, traducción de Marta Jorba, Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 269.

²¹ Zahavi, Dan, *op. cit.*, pp. 86 ss.

²² *Ibid.*, p. 86.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Loc. cit.*

el cuerpo. "En algún sentido, <dice Zahavi>, las experiencias no son internas, ellas no están ocultas en el cerebro, sino más bien expresadas en gestos y acciones corporales"²⁶. Al ver el rostro del otro yo puedo percibir que posee gestos de duda, de hostilidad, de generosidad o de amistad, es decir, cada gesto y cada rostro manifiesta estas emociones; cada mirada y cada gesto es expresado corporalmente, se capta como un comportamiento de la persona o una actuación corporal que en su intencionalidad está llena de significaciones. Esto va mucho más allá de una aparente discrepancia entre lo externo y lo interno; diríamos entonces, apoyados en la fenomenología, que, desde esta perspectiva, todo es en acto, ya no hay ningún ser tras la aparición. Y cita allí el autor a Merleau-Ponty:

Nosotros tenemos que rechazar el prejuicio que crea "realidades internas" partiendo del amor, del odio, o de la ira, dejándolas accesibles a un único testigo: la persona quien los siente. La ira, la vergüenza, el odio o el amor no son hechos psíquicos escondidos en el interior de otra conciencia: ellos son tipos de comportamientos o estilos de conducta que son visibles desde el exterior. Ellos existen *sobre* este rostro o *en* aquellos gestos, nada se oculta detrás de ellos²⁷.

Las consideraciones implícitas en estas formas de argumentación como las que nos presenta el autor refiriendo a Merleau-Ponty, nos aclaran la necesidad de no acceder a las concepciones clásicas de que las "realidades internas" de los otros solo son accesibles a esos mismos otros, como únicos testigos de esa experiencia, porque precisamente son comportamientos de las personas que captamos empáticamente y sin ningún tipo de inferencia. No inferimos desde la corporeidad del otro su existencia; por el contrario, el otro se nos da como subjetividad extraña en un encuentro cara a cara. Aquí, lo que percibimos no es un cuerpo solo, ni una acción corporal aislada, ni una psiquis oculta en el cerebro, sino un todo unificado o, mejor aún, un cuerpo situado en el mundo. "Vemos la ira del otro, sentimos su aflicción, no inferimos la existencia de esas emociones"²⁸. Ahora bien, es preciso clarificar también que la aprehensión que nosotros tenemos de los otros y de sus cuerpos difiere fundamentalmente de la percepción que tenemos de los objetos del mundo, y esto por lo menos nos lleva a recordar, por otro lado, la diferencia existente entre el cuerpo vivido (*Leib*) y el cuerpo objetivado (físico) (*Körper*).

Esta interesante apuesta que hemos tomado de algunos planteamientos de Zahavi nos delimita con cierta claridad la idea de que las relaciones entre el otro y yo no quedan establecidas por la vía de una inferencia analógica, sino precisamente por

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Sense and Non-Sense*, traducción de Hubert Dreyfus y Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964, pp. 52-53. Citado en: Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 86.

²⁸ Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 86.

otro modo explícito de conciencia intencional, como la empatía (*Einfühlung*), que nos permite aprehender la *experiencia del otro* ("*Fremderfahrung*"), que, si bien no tiene el carácter de ser una percepción externa, sí posibilita que experimentemos los sentimientos, las creencias, etcétera, de los demás. Alcanzamos la experiencia de la vida psíquica extraña como objeto del acto experiencial con una legítima intuición fenomenológica.

La empatía contrasta con otros actos intencionales (percepciones o recuerdos, fantasías, que también son presentificaciones)²⁹ que, por supuesto, no se vinculan directamente con la alteridad. No obstante, es preciso clarificar igualmente su estructura experiencial, tal como se hace con la experiencia empática estableciendo las diferencias entre dichos actos. Se aclara en este punto que la empatía es solo el punto de inicio de las indagaciones que hace la fenomenología sobre la experiencia intersubjetiva.

A continuación, presentaremos algunos parámetros establecidos por Sartre sobre las relaciones entre el otro y yo (tema que posibilita una mayor claridad sobre el ámbito intersubjetivo).

§ 2. Sobre el enfoque sartreano de la intersubjetividad en discordancia con algunos planteamientos de Husserl

Resaltamos, en primer lugar, que la fenomenología de Sartre tiene notorias diferencias con el pensamiento de Husserl. Vamos a referir de paso a algunas de estas diferencias, aunque buscando rasgos comunes entre los autores: 1. Sartre exclama que uno se encuentra con el otro y no lo constituye, rechazando, de este modo, el tema fundamental de la *constitución fenomenológica* que Husserl en *Ideas I* comienza a desarrollar específicamente a partir del parágrafo 49; Sartre se pierde esta interesante apuesta. 2. Para Sartre, las relaciones entre el otro y yo son comprendidas como relaciones de conflicto: con el tema de la mirada, *v. gr.*, cada uno de los prójimos, para recuperar su subjetividad, requiere convertir al otro en objeto (por lo menos desde *La mirada*). Husserl, en cambio, en el *Espíritu común*³⁰ (*Gemeingeist*, en *Hua XIV*), hace referencia a fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente partiendo de una "ontología pluralista" primigenia, la cual ya hemos mencionado. Allí señala que la multiplicidad de mónadas existentes asciende en un proceso de constante pulsión y aspiración (*Streben*) hacia las otras mónadas; esto vale, para Husserl, en un nivel no solo pre-reflexivo instintivo, sino también de comunidades sociales que tienden a estar unidas por voluntad propia; ya desde *Ideas II* (parágrafo 51), dice que son "(...) comunidades

²⁹ Para un estudio más completo del problema de la empatía, *cfr.* Aristizábal Hoyos, Pedro J., *op. cit.*, pp. 131 ss.; *cfr.* Aristizábal Hoyos, Pedro, J., "La empatía como aprehensión de las vivencias del otro", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. III (2009), pp. 69-84.

³⁰ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, *Husserliana*, vol. XIV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 165. En adelante, citado como *Hua XIV*.

de un sentido nuevo de nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprensiones mutuas”³¹. 3. Sartre no acepta el yo trascendental de Husserl³². Para Sartre, el “campo trascendental” de la conciencia es una especie de no-yo, una nada que, como tal, nihiliza al ser³³. 4. Y, por otro lado, Sartre cuestiona la *epoché* y la reducción fenomenológica de Husserl³⁴, pero, por paradójico que parezca, las descripciones fenomenológicas de Sartre son asombrosas y abundantes a lo largo de su obra fundada en la descripción de la experiencia y, por supuesto, en la *epoché*.

Señalando estas diferencias, me propongo mostrar algunos lineamientos del desarrollo intersubjetivo. El problema entre solipsismo e intersubjetividad es un tema estrictamente husserliano y, por herencia, es un tema de la fenomenología en general.

§ 3. Condiciones para una teoría consistente de la experiencia del otro (Sartre)

Nos recuerda el maestro Herrera Restrepo que Husserl estableció diversos caminos de acceso a la experiencia subjetiva (el camino cartesiano, el histórico, el psicológico, el mundo de la vida) y señaló persistentemente que algunos de estos caminos eran tomados por sus críticos como el definitivo, desconociendo la integralidad de su obra a partir de la intuición fundamental del *a priori* de la correlación desde las *Investigaciones lógicas*, acentuándola en la *Crisis*³⁵. Esto nos sirve de preámbulo para plantear que, en el ámbito de la intersubjetividad, también se pueden reconocer algunos de estos tránsitos; para centrarnos en uno de ellos, el camino cartesiano que recorrió Sartre, quien, parafraseando a Herrera, logró establecer, como buen francés, sus críticas al tratamiento intersubjetivo fundándose en el espíritu cartesiano.

Sartre, cuando en su recorrido de *El ser y la nada* va en búsqueda del ser, establece en la tercera parte una argumentación histórica alrededor del problema del solipsismo y la intersubjetividad, que en consecuencia lógica significa la manera en la que la filosofía moderna y algunos filósofos contemporáneos indagaron sobre el problema

³¹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió Quijano, México D.F.: FCE, 2014, pp. 236 ss.

³² Moran, Dermot, *Introducción a la fenomenología*, traducción de Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones, México D.F.: Anthropos, 2011, p. 352.

³³ Este rechazo a la filosofía trascendental de Husserl es aceptado por otros autores como Alfred Schutz, generando mal comprensión hacia el pensamiento de Husserl que según los críticos lo deja a las puertas del idealismo o, por el contrario, que parecen tener cierta nostalgia de que este no pertenezca al *Idealismo alemán*, como lo puede sugerir Fink en la *Sexta meditación cartesiana* y muchas veces Husserl mismo, que al final se muestra también renuente a ello.

³⁴ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, traducción de Juan Valmar, Buenos Aires: Losada, 1966, p. 336.

³⁵ Herrera Restrepo, Daniel, “Qué es la fenomenología”, en: *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, pp. 3 ss.

de las relaciones con el prójimo. Allí recoge, explícitamente, *algunas condiciones para una teoría consistente (coherente) de la existencia del otro*³⁶. Analicemos algunas de ellas y miremos sus posibilidades.

3.1. La primera condición, dice Sartre, no puede consistir en una reiterada prueba de la existencia del otro; el otro indudablemente existe y, en consecuencia, es una certeza. Se trata entonces de encontrar cuáles son los fundamentos de esa certeza, de esa afirmación de la existencia del otro. El autor pone como ejemplo que Descartes siempre ha sabido que existía, siempre ha practicado su *cogito* (Husserl exclamaba también, refutando a Descartes, que el mundo en sí mismo no puede ser objeto de duda y en ese sentido estableció la *epojé*, la cual tiene un sentido muy diferente a la duda, que de ninguna manera se debe confundir).

En consecuencia, estamos convencidos de que nadie es absolutamente solipsista; se sabe que hay otros y de hecho se rechaza el solipsismo, no porque sea solipsista, ya que en sentido estricto no hay solipsistas (aunque solipsistas patológicos sí puede haber), sino porque se asume dicho solipsismo como hipótesis de trabajo. Por ejemplo, en el caso del conductismo, dice Sartre, o en términos vivenciales-patológicos, decimos nosotros: nuestra enajenación social nos lleva a desconocer al otro convocando una situación real y vivencial que hemos denominado en otra parte como "solipsismo vivencial", ejemplificado en la obra de Kafka. Siguiendo la argumentación de Sartre sobre la Modernidad clásica, se traslada el problema de la certeza ontológica, que implica la existencia del otro, hacia un plano epistemológico, en el cual se hace primar el conocer sobre el ser. Así, en consecuencia, el otro se convierte en nada más que un objeto probable, casi que, a la manera de Kant, el otro sería una representación al igual que el mundo. Sartre acertadamente argumenta que, tomando al otro como objeto que está fuera de mi experiencia, no puedo efectivamente tener certeza de su experiencia. Si el otro, dice Sartre, "(...) es, por principio y en su para-sí, fuera de mi experiencia, la probabilidad de su experiencia como *otro* no podrá ser nunca ni convalidada ni invalidada (...)"³⁷.

Por eso afirma, con referencia al llamado idealismo problemático (de Descartes y no de Berkeley), que es imposible probar con absoluta certeza una existencia fuera de la nuestra, planteando así que las cosas subjetivas son las más ciertas; en consecuencia, la afirmación de la existencia del otro parte necesariamente de una afirmación cogitativa. "Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura (...) se debe a que hay algo como un *cogito* que le concierne. Este *cogito* debe ser sacado a luz, explicitando sus estructuras y determinando su alcance y sus derechos"³⁸. Por lo pronto, este pensamiento tendría demasiada consideración egologista si se asumiera solo desde

³⁶ Sartre, Jean Paul, *op. cit.*, pp. 325 ss.

³⁷ *Ibid.*, p. 325.

³⁸ *Ibid.*, p. 326.

el yo desarrollando su camino cartesiano, pues uno de los aportes importantes de la fenomenología desde Husserl es asumir las relaciones con el otro desde el ámbito de la experiencia humana —a la que claramente pertenece el mismo Sartre, pero con el riesgo de perderse en este camino por su buen espíritu cartesiano, señalado por Daniel Herrera—.

3.2. La teoría del otro, dice Sartre, tiene como verdadero *punto de partida el cogito cartesiano*, pues solo dicho *cogito* nos pone en el plano "(...) de esa necesidad de hecho que es el de la existencia ajena". Es preciso que este *cogito*, al ser examinado, "(...) nos lance fuera de él hacia los otros", tal como el yo nos ha lanzado "(...) fuera de él hacia el en-sí (...)". Es preciso, entonces, que "(...) el Para-sí nos entregue al Para-otro, a la inmanencia absoluta hemos de pedir que nos lance a la trascendencia absoluta"³⁹; que nos remita no a encontrar nuevas razones para creer en él, sino para encontrarlo necesariamente en mí "como no siendo yo". Aquí, entonces, apuntaría, en términos de Husserl, al *alter-ego*; pero obviamente no al *otro mundano*, es decir, al otro como otro, el extraño, el otro que verdaderamente me interpela en la calle, que posee un rostro que me interroga y me mira, me sacude el alma, como podría mirarse desde la apuesta ética de Levinas. Pero con eso no se quiere decir, en términos de la fenomenología en general, que esa relación con el otro mundano es la que prima en las relaciones; puesto que, como dice Husserl, "(...) llevo a todos los otros en mí" y, como Sartre ha dicho, "(...) yo soy un ser que soy para otro". El otro mundano ya supone un *alter ego*.

La validez de este argumento es claramente definible, pues es la única forma en que esta teoría se libera de considerar al otro como un objeto en el mundo, algo que nos llevó inexorablemente a la probabilidad, que va en contravía de la certeza que tenemos de su existencia. Nosotros intuimos, pues, que el otro está necesariamente ahí. De esta forma, esta remisión al *cogito* implica que la certeza se construye del lado de la inmanencia; por eso, Sartre utiliza (parcialmente) el concepto de "*cogito* de la existencia ajena".

3.3. Lo que este *cogito* debe mostrarnos no es un objeto-otro, pues, como Sartre lo expresa repetidas veces (y lo hemos dicho), todo objeto remite a la probabilidad. Sartre dice, entonces, que el otro no es "(...) ni una representación, ni un sistema de representación, ni una unidad necesaria de nuestras representaciones, no puede ser *probable*; no puede, entonces, ser *primeramente* objeto"⁴⁰. Por eso, plantea que, "si es para nosotros, es porque interesa a *nuestro ser*, interesa concreta y ópticamente" en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad⁴¹.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 327.

⁴¹ *Loc. cit.*

Esta nueva argumentación, que no parece diferir de la anterior, tiene un elemento nuevo que debemos resaltar y que asoma en este nuevo panorama, y es el referente a las circunstancias de nuestra facticidad. Aquí, el autor se refiere a un plano que en este texto no alcanzamos a abordar, referente a los hechos concretos en que nos encontramos con otros en la experiencia fáctica del mundo. Esto explícitamente apunta al mismo sentido de lo que Husserl denomina como el "otro en sentido mundanal", dado en la experiencia cotidiana, por contraposición a la fenomenología del otro en el sentido del *alter ego*, que no es propiamente el otro mundano de la vida cotidiana. Sartre desarrolla el recorrido en este sentido en la tercera parte de *El ser y la nada*, que lleva por título "Las relaciones concretas con el otro".

3.4. La última argumentación, sobre la condición que debe tener una teoría de la existencia del otro, tiene como fundamento el tema de la negación. En efecto, dice Sartre, el otro "debe aparecer al *cogito* como no siendo yo"⁴².

Para explicar esto, se ha establecido como problema central el tema de la negación con base en dos enunciados que trae Sartre: "el prójimo es el yo que no soy yo" y "el prójimo es aquel que no es yo y que yo no soy"⁴³. La primera negación está estrictamente ligada a la fenomenología como disciplina, mientras que la otra apunta a la negación que se ha producido con respecto a los otros de una manera externa, que convoca la negación de exterioridad que rechaza cualquier relación interna entre los sujetos y que efectivamente Sartre y Husserl explícitamente rechazan (*Filosofía primera*⁴⁴ y *El ser y la nada*). Esta negación, entonces, puede ser externa o interna. Pero no puede ser externa, porque involucra la relación de dos sustancias separadas, en la cual se implicaría que toda captación del otro sería en principio imposible⁴⁵. No obstante, sí es necesariamente negación interna; Sartre dice: "Conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro (...) negación que será, pues recíproca y de doble interioridad (...)" y esta multiplicidad de otros es "una totalidad (...) ya que cada prójimo encuentra su ser en el otro"⁴⁶. Aquí se recupera, entonces, para la *fenomenología de la intersubjetividad*, el hecho de que las relaciones fundamentales entre el otro y yo están basadas, en primera instancia, en una *negación de interioridad* que antecedería en la investigación a las relaciones concretas con el otro a las que, como lo recordamos, se refiere también Husserl en la "Quinta meditación cartesiana", aunque no de manera ordenada, cuando habla del otro mundano y cuando establece este importante enunciado en el parágrafo 50: "(...) supongamos que

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 293 ss.

⁴⁴ Husserl, Edmund, *Filosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Santafé de Bogotá: Norma, 1998.

⁴⁵ Sartre, Jean Paul, *op. cit.*, p. 327.

⁴⁶ *Loc. cit.*

otro hombre entra en nuestro campo primordial (...)”⁴⁷. Esta sería la máxima expresión de la intersubjetividad en términos de la explicitación del otro en sentido mundanal.

Estas son las condiciones que se pueden considerar como válidas para establecer una teoría consecuente de la existencia del otro, en la cual convergen ambos autores, y tendría un especial interés resaltar la unidad disciplinar en sus diversas perspectivas.

§ 4. Sobre la fenomenológica de la comunicación

Tal y como se señala desde el inicio del tema en la *Husserliana XV*, “Fenomenología de la sociedad comunicativa”⁴⁸, frente a la natural empatía comunicativa, dicha indagación apunta ya a un tipo de lenguaje que, como tal, tiene una orientación intencional hacia el entendimiento y una recepción de dicho lenguaje por el interlocutor en el acto comunicativo. Hablar de “actos sociales” en este ámbito específico es hablar más que de actos impulsivos en relaciones naturales humanas, más que de amor o relación padre-hijo como en el *Espíritu común* (*Gemeingeist*). Se trata, entonces, de dar el paso hacia lo que, en lenguaje de la monadología, apunta a un ámbito de máxima comunicación humana ligada a la monadología social que en sí misma refiere a aquellos fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente. En esta modalidad, suponemos que las relaciones humanas se establecen por actos comunicativos de personas que pertenecen a un mundo cultural (espiritual) en grados superiores de comunidad intermonádica y que expresa una modalidad superior de experiencia del otro. Lo que prima en estos actos es la intención comunicativa. En estos actos, entonces, ya están presupuestos los horizontes básicos de toda vida humana instintiva que Husserl ya ha trabajado en la monadología pre-reflexiva e instintiva.

Una fenomenología de la comunicación como la señalada por Husserl tiene, en primera instancia, el rasgo de ser, ante todo, una indagación sobre el acto comunicativo, que prioritariamente es la cosa misma de una filosofía de la sociedad comunicativa en su intencionalidad que apunta a ese acto luego de lo ya ejecutado en la empatía cambiante y su forma perceptible actual, en el cual uno entra en el ser subjetivo del otro. Dice: “En esta situación me dirijo al otro, al otro yo, el que para mí se vuelve un tú en tanto que él es entendido como otro yo, que como yo es <también> un sujeto de posibilidad”⁴⁹ en nuestro ámbito mundano en común.

Sin más ni más, yo naturalmente conecto en mis gestos el deseo expresivo por medio de una expresión lingüística, por medio de un discurso. El otro —asimismo como un comunicador oportuno, hablante— entiende el discurso como discurso y

⁴⁷ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 146.

⁴⁸ Husserl, Edmund, “Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft”, en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 461. En adelante, citado como *Hua XV*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 473.

lo que yo hablo como discurso dirigido hacia él, como el habla comunicativa en la cual yo me expreso sobre mi propósito hacia él y sus actos de comportamiento; y así entiendo él y entiendo yo también a otros como en relación el uno sobre el otro (el discurso aquí se da a través de palabras sonoras, o a través de la escritura, a través de gestos comunicativos)⁵⁰.

La situación normal es la siguiente, dice Husserl: que mientras yo dirijo la palabra, tengo la expectativa de que él, mientras entiende la comunicación (mientras escucha, o sea, mientras la admite como tal, mientras él la asimila) la recibirá. Esta expectativa normal puede llevar a desilusión o decepción. Él no escucha y yo intento, repitiendo o a través de otros medios, alcanzar esta aceptación⁵¹.

Toda socialidad tiene como fundamento (por lo pronto, en la originalidad de la actividad social actual creada) la conexión actual de la comunidad de la comunicación, de la mera comunidad del discurso y de la asimilación del discurso, o más claro aún, del dirigir la palabra y escuchar. Esta unión lingüística es la forma básica del acuerdo comunicativo⁵².

§ 5. A modo de conclusión

Este escrito ha logrado predelinear algunos aspectos que se consideran fundamentales para tener una visión más comprensible del tema de la intersubjetividad en la fenomenología husserliana. Ha sido muy apretado el tratamiento de tantos temas que ambiciosamente se han querido abordar, debido en esencia a la necesidad de hacer un tratamiento más completo del problema de las relaciones entre "el otro y yo", problemática que, como se sabe, ha estado llena de incomprensiones y juicios ligeros, debido a que la gran mayoría de escritos husserlianos fueron publicados póstumamente, ante los cuales una mayoría de sus discípulos, a pesar de haber leído la obra de Husserl, no lograron una visión de conjunto de su obra que los pudo haber llevado a una visión sesgada de su pensamiento.

Un solo caso específico (al haber más con respecto a Heidegger o a Sartre), lo señaló la doctora Julia Iribarne con respecto a Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*, quien objeta a Husserl por "confundir" el *alter ego* con el otro (como otro), sin caer en cuenta de que hacía parte de un tratamiento metódico, del cual Husserl conocía sus riesgos⁵³. Uno de los aspectos que hemos querido aclarar en el presente escrito es que no se pueden confundir ambas instancias; el *alter ego* no es el "otro". Se pretendería solo resaltar que el otro me es siempre presente en la medida en que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 474.

⁵¹ *Ibid.*, p. 475.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, tomo II, p. 48.

yo soy en esencia un ser para los otros, o que vivo en un horizonte social, y que, en efecto, si las relaciones con el otro son concretas, no son estas relaciones, que son de cuerpo, las que definen mi relación fundamental con el otro, porque el cuerpo no es lo que manifiesta primariamente al otro para mí, como es claro para Sartre. Lo contrario sería exteriorizar y objetivar al otro, caer en un impresionante solipsismo patológico, en el cual el otro es cosificado y desconocido como tal, "inhumanizado", como lo ha mostrado sin una apuesta filosófica clara, *v. gr.*, Franz Kafka en sus grandes novelas, pues las relaciones entre el otro y yo, dialécticamente vistas, están ligadas a una negación de interioridad.

Ahora bien, hemos dado también a entender, en el presente trabajo, que efectivamente sí hay en Husserl un tratamiento coherente del problema de la intersubjetividad. El tema, siguiendo específicamente la descripción trascendental que ha hecho Husserl de los estratos de la ventana monádica, es una muestra fehaciente de dicha coherencia temática, en la cual se reconstruyen desde nuestras íntimas y primigenias experiencias de mundo —*v. gr.*, desde el vientre materno—, el fundamental entrelazamiento intersubjetivo, que también se manifiesta en el estrato de la *monadología social*. Estos estratos se hacen científicamente fundamentales, dado que a partir de ellos se hace eco, por la efectiva empatía subsistente entre los seres humanos, de que la fenomenología sí brinda los fundamentos para una auténtica ciencia social.

Otro tema que hemos señalado es que la fenomenología de Husserl no es egología, a menos que se la comprenda metódicamente, como indica la autora. El juego de polaridades entre egología y monadología, como hemos afirmado al comienzo, es dialéctico y, en *síntesis*, el nuevo ser que se ha producido en esta lucha de contrarios es, precisamente, *el ser humano* que es en esencia un "*ser-con*" (*Mit-sein*), en tanto que habita un mundo social. Hay, así, una proto-impulsión hacia el otro, sin que esto tenga de base ningún fundamento metafísico.

En el pensamiento de Husserl puede también rastrearse cierta acción comunicativa, desde la *fenomenología del mundo social*, sin que se quiera pedir del giro lingüístico la única posibilidad de sentido. Zahavi señala que el cambio de paradigma de la filosofía de la mente a la filosofía del lenguaje no significa que una filosofía del lenguaje pueda acoplar de manera más adecuada a la intersubjetividad, señalando que ya ha perdido credibilidad la argumentación de que el lenguaje sea la respuesta universal a todo problema filosófico⁵⁴, pues no se pueden negar los análisis que han posibilitado los diversos modos del tratamiento intersubjetivo por las distintas vertientes de la fenomenología en general.

⁵⁴ Zahavi, Dan, *op. cit.*, p. 85.