

¿Hasta qué punto sería el solipsismo un problema filosófico? Aproximaciones al complejo intersubjetivo contemporáneo

FEDERICO RODRÍGUEZ GÓMEZ
Universidad de Sevilla

«La crisis del *cogito* es contemporánea de la posición del *cogito*».¹

«Don Juan ha muerto; una nueva figura, mucho más inquietante, se yergue, Narciso, subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal».²

Probablemente, la cuestión determinante de nuestra actualidad es el estar afectados y condicionados por el hecho de vivir inmersos en una sociedad global que, potenciada tras los comienzos de la así llamada tercera revolución industrial como revolución de la información, insta a todos los niveles paradigmas de conexión e interdependencia nunca antes observados; esto es lo que en Física se denominó ya en los años sesenta, siguiendo el conocido proverbio chino, con esa belleza tan sutil como siniestra que es propia de todo determinismo: *The butterfly effect*.³ Pues bien: es esta interdependencia a nivel mundial –cultural, política, económica...–, esta extraña ligación, la que, presidiendo el marco de nuestras relaciones y sumiéndolas en un nivel de complejidad y diversificación que crece exponencialmente, determina, a través de la irreductible alteridad y el inevitable conflicto con el que se me presenta el Otro, mi propia actividad como individuo, siendo en definitiva este Otro aquel al que me hallo, nos hallamos, totalmente atados, aquel al que se ha de responder inevitablemente en cualquiera que sea su forma, hoy por hoy proteica, plural y a veces casi acefálica, de presentarse; aquel que ha de ser más que nunca estudiado para una posible configuración antropológica del complejo y espinoso marco *intersubjetivo*.

No obstante, y si bien esto es cierto, asistimos, paradójica y simultáneamente, con la caída de las escatologías revolucionarias, a la consolidación de un individualismo atroz⁴ que ha acabado por desorbitar –aún no es posible saber hasta qué punto ni en qué manera– lo que comúnmente se

1 Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. XV.

2 Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 33.

3 Fue el meteorólogo Edward Lorenz el que analizó por primera vez este fenómeno en un trabajo de 1963 para la *Academia de Ciencias de Nueva York*.

4 En su libro *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, el sociólogo G. Lipovetsky, cuyos lúcidos análisis culturales comparto en gran medida, designa este fenómeno social del último tercio del siglo XX bajo el discutible concepto de «proceso de personalización». Lipovetsky piensa dicho proceso bajo lo que él llama una lógica del vacío que está en relación directa con sus conocidas tesis en torno al *imperio de lo efímero* –que representa el estado de la moda a nivel cultural– y el *crepúsculo del deber* –que representa igualmente y en su opinión, la situación moral de la contemporaneidad.

entendía por historia.⁵ Un individualismo apático que, siendo absoluto egocentrismo y narcisismo,⁶ está en directa relación con el hecho acaecido –a nivel sociológico y económico– de la subversión de las relaciones de producción por relaciones de seducción;⁷ ello ha originado la emancipación del sector servicios como sector por antonomasia del lúdico y hedonista, nuevo y *espectacular*⁸, conglomerado social disoluto. Es por todo esto que, en nuestra opinión, y éste quiere ser el tema central del presente trabajo, el problema histórico del psicologismo –«fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus*, al acecho de su ser y su bienestar»⁹ y del solipsismo –que aquí se va a tratar, a pesar de estas primeras y, como se verá, finales consideraciones sociológicas, a nivel estrictamente filosófico– tiene sus substanciales implicaciones en la contemporaneidad en la esfera sociológica y cultural; en efecto: aún siendo actualmente una cuestión rancia, vetusta y desinflada a nivel especulativo, podemos observar que las consecuencias sociales del capitalismo tardío conducen a un bien pensado e indiferente individualismo en alza, a un narcisismo intimista y emotivista,¹⁰ y a un sentimiento de soledad, que ponen en juego la noción de comunidad y de civilidad certificando así, mediante una asfixiante hiper-inversión de lo privado,¹¹ los añejos e insolubles problemas ilustrados en relación con la justificación del discurso moral.

- 5 Me refiero a la historia como trama de sentido con un principio y un final necesario. La literatura sobre el *final de la historia* y la disolución de los *metarrelatos de legitimación* es muy abundante. Cabe citar en referencia a estas tesis el conocido y extenso párrafo del seductor y polémico sociólogo J. Baudrillard, según el cual: «la aceleración de la modernidad, técnica, incidental, mediática, la aceleración de todos los intercambios, económicos, políticos, sexuales, nos ha conducido a una velocidad de liberación tal que nos hemos salido de la esfera referencial de lo real y de la historia. Estamos liberados en todos los sentidos del término, tan liberados que hemos salido de un espacio determinado, de un horizonte determinado en el que lo real es posible porque la gravitación es todavía lo suficientemente fuerte como para que las cosas puedan reflejarse, y por lo tanto tener alguna duración y alguna consistencia. [...] Más allá de este efecto de sentido que mantiene los cuerpos en órbita, todos los átomos de sentido se pierden en el espacio. Cada átomo prosigue su propia trayectoria en el infinito y se pierde en el espacio. Exactamente eso es lo que estamos viviendo en nuestras sociedades actuales, que se empeñan en acelerar todos los cuerpos, todos los mensajes, todos los procesos en todos los sentidos y que, con los medios de comunicación de masas modernos, han creado para cada acontecimiento, para cada relato, para cada imagen, una simulación de trayectoria hasta el infinito. Cada hecho, político, histórico, cultural, está dotado de una energía cinética que lo desgaja de su propio espacio y lo propulsa a un hiperespacio donde pierde todo su sentido, puesto que jamás regresará de allí». Baudrillard, J., *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 9, 10.
- 6 «Imposibilidad de sentir, vacío emotivo, aquí la desubstancialización ha llegado a su término, explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío [...] *Si al menos pudiera sentir algo*: esta fórmula traduce la nueva desesperación que afecta a un número cada vez mayor de personas». Lipovetsky, G., *ibíd.*, pp. 76, 75.
- 7 «Lejos de ser un agente de mistificación y de pasividad, la seducción es destrucción *cool* de lo social por un proceso de aislamiento que se administra ya no por la fuerza bruta o la cuadrícula reglamentaria sino por el hedonismo, la información, la responsabilización». *Ibíd.*, p. 24.
- 8 Hago alusión directa a las tesis –aún *revolucionarias*– que sobre el espectáculo hace G. Debord en su obra *La sociedad del espectáculo*. Más allá del fracaso de sus intenciones, en relación al susodicho fin de la historia, nos dice, contrariamente a las los posicionamientos teóricos de los anteriores analistas –ya que, por ejemplo, Lipovetsky piensa que es justamente el espectáculo, y más concretamente, la seducción lo que suprime la Revolución–, que: «El espectáculo, como organización social establecida de la parálisis de la historia y de la memoria, del abandono de la historia erigido sobre la base del propio tiempo histórico, es la *falsa conciencia del tiempo*». Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 158.
- 9 Lipovetsky, G., *ibíd.*, p. 51.
- 10 Me refiero a las teorizaciones que sobre ello ha realizado A. MacIntyre en su libro *Tras la virtud*. Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 40-55.
- 11 Nos dice Lipovetsky que: «el deambular apático debe achacarse a la atomización programada que rige el funcionamiento de nuestras sociedades: de los *mass media* a la producción, de los transportes al consumo, ninguna institución escapa ya a esa estrategia de separación, en la actualidad experimentada científicamente y, además, destinada a tener un desarrollo considerable con el progreso telemático. En un sistema organizado según un principio de aislamiento suave, los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del *ego* y del propio interés, el éxtasis de la liberación personal, la obsesión por el cuerpo y el sexo: hiper-inversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público.» *Ibíd.*, pp. 42-43.

Así las cosas se comprende por qué el actual e ineludible problema socio-cultural del solipsismo invita –desde la cada vez más penetrante sensación globalizada de «no poder salir de uno mismo»– a una obligada reconsideración filosófica del mismo. Sin lugar a dudas, a nivel filosófico, las aportaciones realizadas en el siglo XX por la antropología fenomenológica y la hermenéutica alemana y francesa en torno a esta antigua cuestión, son de un interés especulativo decisivo para la cabal comprensión del problema. Sin embargo, aquí, a lo largo de este breve escrito, aún aspirándose a problematizar seriamente la posibilidad y legitimidad de este asunto en el orden *filosófico* de reflexión, o más bien por eso mismo –que es probablemente el motivo inicial de nuestro ensayo–, no se va a proponer solución *filosófica* alguna a la cuestión que nos concierne, esa solución que parece igualmente exigirse a nivel socio-cultural; es decir: que no se va a entender que la *filosofía* pueda o deje de poder pasar a resolver las dificultades socio-culturales actuales en relación con la problemática señalada y descrita brevemente líneas arriba. Más bien, lo que se quiere es certificar plenamente la situación aporética de este incisivo problema desde un punto de vista estrictamente constitutivo; o lo que es, como se comprenderá exactamente igual, una y la misma cosa: se va intentar exponer, tras un breve rastreo histórico de la cuestión que constituye la justificación de la mencionada motivación, que el solipsismo no es un problema de *orden filosófico*, que *ya* no puede serlo en ningún momento, y que, consecuentemente, no es la actividad, en sentido estricto, *filosófica*, la que ha de encontrar una solución a este problema presente en la sociedad occidental.

El solipsismo, como ya adelantábamos, es visto desde el sabio punto de vista de la vida cotidiana contemporánea como una monumental desviación mental, un camelo de mal gusto, una mofa trascendental.¹² No obstante, introduciéndonos en la reflexión filosófica, podemos observar cómo el problema de la justificación filosófica de la existencia del Otro –modo canónico de presentarse la cuestión del solipsismo a lo largo de la historia del pensamiento desde el siglo XVII– ha cobrado históricamente un cierto matiz aporético, siendo difícil fundamentar, desde un punto de vista estrictamente constitutivo, es decir, referido a las condiciones de posibilidad, la existencia fáctica del que está ahí, delante de mí, *observándome*. Partiendo de las consideraciones que sobre esta cuestión se han realizado en el marco de la filosofía continental –y dejando consecuentemente a un lado la postura analítica del realismo con sus quizá nostálgicas peticiones de un referente propiamente referencial y redentor–¹³ podemos

-
- 12 De hecho, cuando Husserl lo propone, cuando nos propone que supongamos que no hubiera otros, deja claro que la duda es simplemente una mera abstracción o experimentación mental. Así: «Si yo hago abstracción de los otros, en el sentido habitual, permanezco yo solo. Pero tal abstracción no es radical; esa soledad no cambia aún nada en el sentido natural del mundo como experimentable para cada uno, que es inherente al yo comprendido de modo natural y no se perdería aunque una peste universal me hubiese dejado a mí solo». Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos 2002, p. 126. Igualmente, algunas páginas antes, nos había dicho ya que: «Esta ciencia comienza ciertamente como egología pura, como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un solipsismo trascendental. [...] Quizá la reducción al *ego* trascendental sólo implique en apariencia una ciencia permanentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y, en virtud de ésta, se despliegue en una filosofía trascendental en general». Husserl, E., *ibíd.*, pp. 43-44.
- 13 A pesar de que considero que el desarrollo de la cuestión por parte de Ryle, mediante lo que él llama la «diferencia categorial», no es certera –no vemos entrar aquí en ello–, el planteamiento del problema que éste realiza es tan sencillo como magistral. Vale la pena recogerlo ahora: «Ninguna persona puede tener acceso directo a los eventos de cualquier tipo que pertenecen a la vida interna de otra. No puede hacer más que interferencias problemáticas del comportamiento realizado por el cuerpo de ésta a los estados mentales que, por analogía con su propia conducta, supone que son indicados por dicho comportamiento. El acceso directo a las operaciones de una mente es un privilegio de ella; a falta de tal acceso privilegiado las operaciones de una mente están inevitablemente ocultas a los demás [...]. Por tal motivo, no es extraño que todo defensor de la teoría oficial encuentre difícil evitar esta consecuencia en su premisa: que no tiene buenas razones para pensar que existen otras mentes además de la suya [...]. La soledad absoluta es el destino inevitable del alma. Solamente nuestros cuerpos se pueden encontrar». Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 18.

decir, y de hecho afirmamos, que el solipsismo a nivel filosófico es un modo de ser específico del psicologismo. Por lo tanto, y en principio, es de suponer que si se lograra *refutar* el psicologismo, se lograría *refutar* el solipsismo como un modo particular de presentarse el primero para de este modo avanzar en la comprensión del Otro en la constitución de la esfera intersubjetiva. Husserl dedicó muchas páginas en sus *Investigaciones lógicas* a la resolución definitiva el problema del psicologismo, no obstante, adentrándonos mínimamente en sus reflexiones, observamos que quizá el escollo del solipsismo –o lo que es lo mismo, la posibilidad de encarar con garantías el reverso del problema, es decir, la alteridad constitutiva de todo Otro– no logra resolverse suficientemente; éste tiene una serie de implicaciones difícilmente salvables, y Husserl sigue teniendo en *Ideas II* y en *Meditaciones cartesianas* los mismos problemas que en el punto de partida de su investigación.¹⁴

De este modo, quizá vayamos demasiado rápido si optamos simplemente por solucionar el problema propuesto a partir de la prototípica resolución del psicologismo cartesiano operado por Husserl con la tesis de la «indubitabilidad de la percepción inmanente»¹⁵ gracias, como sabemos, a la libre salida de la conciencia hacia lo otro que ella como pura exterioridad y apertura que la define. Ciertamente, el problema del Otro, que no es un problema entre otros, sino justamente lo contrario, no es ya simplemente un problema gnoseológico fundamental –como parece desprenderse en gran medida desde la solución husserliana– sino, igualmente, un problema ético, el problema ético de *querer* justificar la salida de mi conciencia hacia *Otro* igual a *mí* que constituye igualmente mi mundo. Por ello es por lo que quizá no valga simplemente con poner entre paréntesis la experiencia psicofísica del Otro como *ego* empírico elevándolo a entidad lógica intencional. El Otro, que no puede ser simple cacho de carne amordazado, requiere *para-mí* existencia fáctica realmente *verdadera*: yo necesito justificar plenamente la existencia del Otro; y además –y esto quizá sea lo verdaderamente fundamental– necesito justificar su ser independiente, su absoluta y llana, al menos respecto a mí, libertad. De este modo, la solución del problema del solipsismo no pasa simplemente por justificar la existencia del Otro como *ego* trascendental sino principalmente por mostrar –lo que no es exactamente lo mismo– su diferenciación *cogitativa* con respecto a mí en tanto que subjetividad trascendental. Sólo si esto es así, sólo si puede justificarse la absoluta alteridad del *Otro* respecto del *Mismo*, será *para-mí* imposible ser *Otro*, siendo el nuevo problema la comprensión del *Otro* por el *Mismo* en su, ahora sí, característica irreductibilidad.

Respecto a esto último, Sartre,¹⁶ Levinas, y luego, con la introducción de específicas, singulares e intransferibles variaciones, el pensamiento post-estructuralista francés, han ofrecido, a veces más

14 Nos dice Husserl respecto al problema que nos concierne: «Soy yo mismo, que reflexiono sobre lo que tiene validez y es para mí; soy yo quien ahora reflexiono [...]. Este yo soy es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, el fundamento intencional primordial de mi mundo [...]; fundamento incluso de mí mismo, de todos esos actos de conciencia. Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el hecho primordial que debo enfrentar, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro pasaje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aún del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje». Husserl, E., *Lógica formal y trascendental*, recogido de C. Moreno *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989, pp. 166-167.

15 Cfr., Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1993, pp. 104-108.

16 Que plantea la problemática diciendo que: «Todos nos hemos imaginado una Mente-araña que arrastra las cosas a su tela, las cubre con saliva blanca y lentamente las digiere, reduciéndolas a su propia sustancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Una cierta colección de contenidos de conciencia, un orden en esos contenidos. ¡Oh, filosofía alimenticia! Pero qué podría estar más claro: ¿no es la mesa el contenido actual de mi percepción y la percepción el estado presente de mi conciencia?». Sartre, J. P., «Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad», en *Incorporaciones*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 315-317.

indirecta que directamente en lo que a nuestra cuestión se refiere, ese giro temático fundamental en la reconsideración del problema del solipsismo mediante la disolución del mismo –en lo que se refiere, como se comprenderá, a su núcleo duro– en la adopción del problema de la *différence*. No obstante, como veremos, ello trae nuevos problemas que han de ser considerados con detenimiento, problemas –quizá irreductibles y necesarios como igualmente veremos, problemas que pertenecen al desarrollo más propio de la historia de la filosofía– que ofrecen muchas de las claves en las que se ancla la complejidad que define lo que ha venido a denominarse generalmente, con un cliché poco afortunado, excesiva y torpemente maltratado, como postmodernidad.

Pero: ¿cómo se ha venido considerando el problema del solipsismo desde los inicios de la modernidad? Responder a esto nos colocará en condiciones de observar qué es lo que la aparición de este problema, desde el nacimiento de la filosofía moderna –valdría decir, siguiendo la cita de Ricoeur que insertábamos al principio de este ensayo, «a una con» o «simultáneamente con» el nacimiento de la filosofía moderna–, conlleva de cara a las posibilidades mismas de una filosofía trascendental. Ya no se trata de que, al modo cartesiano, salvar al prójimo –de un malvado y endemoniado *cogito* acaparador– se convierta en un imperativo moral incuestionable y que, por tanto, qué mejor cosa que sea el garante de toda moralidad, Dios y la *veracitas divina*, el que salve al Otro, y de camino a mí y al mundo, haciéndolo realmente existente *de-por-sí* y *para-mí* en una gratuita *adecuatio* milagrosa que evita un terco suicidio ontológico.¹⁷ Tampoco se trata –por comenzar a mostrar necesaria y muy brevemente, como hemos señalado ya anteriormente, el despliegue en el pensamiento continental de esta tortuosa cuestión que determina las condiciones de posibilidad de la *apertura al y acogida del Otro*– de, tal y como sucede en Kant, operar con un in-operativo *como si* regulativo; porque, ciertamente, el Otro en Kant no pasa a mejor vida dado que no puede ser pensado sin contradicción en el hecho de ser entidad fenoménica y exigencia nouménica como co-constituyente del mundo a la vez que Yo; porque, en efecto, y esto es lo fundamental, el Otro se establece en Kant como presencia monádica inaccesible a través de la intuición sensible; o lo que es lo mismo, porque, ciertamente, sus experiencias *no son* mis experiencias, porque permanece siempre huidizo, resbaladizo con respecto a mí; porque, en definitiva, se me escapa y me predetermina *des-noumenizándome* en la medida que establece un sistema categorial paralelo al mío tachándome como subjetividad trascendental.¹⁸

17 Descartes lo dice muy claro en diferentes momentos de su obra. Rescatamos un texto especialmente revelador: «Así, apreciando que quien desea dudar de todo, no puede dudar de lo que él sea, mientras que está dudando, y que lo que razona de esta forma, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando, sin embargo, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, he tomado como primer principio el ser o la existencia de este pensamiento a partir del cual he deducido muy claramente todos los otros; a saber, que hay un Dios, que es el autor de todo lo que hay en el mundo, y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha creado en modo alguno nuestro entendimiento de tal naturaleza que se pudiese engañar al emitir juicio sobre las cosas de las que tiene una percepción que es muy clara y muy distinta [...]. Éstos son todos los principios de los que me sirvo en lo tocante a las cosas inmateriales o Metafísicas y a partir de los cuáles deduzco muy claramente los principios de las cosas corporales o físicas [...]». Descartes, R., *Principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, (Carta del autor al traductor), pp. 12-13.

18 Y todo ello, si suponemos que en Kant se da una subjetividad libre, cosa, dicho sea de paso, bastante arriesgada. Recordemos simplemente la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* en la que Kant propone como tesis el hecho de que «la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar esto nos hace falta otra causalidad por libertad»; y su correspondiente antítesis: «No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de la naturaleza». Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 407. Si bien, jugándose la antinomia, es cierto que, en *Idea para una historia de la humanidad en clave cosmopolita* (Madrid, Alianza, 2004, pp. 100-101), también nos dice: «La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su naturaleza animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón».

Así las cosas en Descartes y Kant, Hegel no lo hace, en este sentido, mucho mejor: peca probablemente, en primer lugar, tal y como señala Sartre en *El ser y la nada* recogiendo gran parte de la problemática histórica del solipsismo,¹⁹ de un optimismo epistemológico: que sea el prójimo el que produzca la certeza de mi autoconciencia como verdad, siendo como es, que yo no puedo conocerme en el Otro si el Otro es primeramente objeto *para-mí*; y, en segundo lugar, de un optimismo ontológico: el que para Hegel la verdad sea, en efecto, verdad del Todo, considerando así a las conciencias desde el punto de vista del absoluto y no como meras conciencias particulares. La existencia del prójimo es indispensable para la constitución de mi conciencia como conciencia de sí y como captación, por tanto, del sí mismo como Yo –Yo soy yo– ante la pluralidad de conciencias. De este modo, el Otro aparece en Hegel por la vía de la negatividad como aquello que no soy yo; sólo en tanto que se opone al Otro cada cual es efectivamente *para-sí* en la afirmación de su irreductible individualidad. El *cogito* no puede ser pues, desde esta perspectiva, punto de partida ni piedra angular del conocimiento al modo cartesiano porque mi ser mismo como *cogito* e interioridad reflexiva depende del reconocimiento del Otro –al modo en que lo diría Levinas, yo dependo del Otro en mi *ser* mismo por el sellado interno que éste opera en mí–, y sólo en tanto que se opone al Otro en la posibilidad límite de poder llegar a perder su propia vida, cada cual, dentro del optimismo gnoseológico mencionado, es absolutamente *para-sí*.²⁰

Mientras, como ya hemos adelantado anteriormente, Husserl quiere justificar al Otro por un *alter-ego* que pasa a ser condición de posibilidad de la concepción de mundo como mundo²¹ en común: el mundo es así intermonádico, garante de toda objetividad posible. No obstante, he aquí el problema: si la existencia del prójimo nos viene mediada por el conocimiento que de ella tenemos en cuanto que el prójimo es *ego* empírico, su existencia, al igual que el conocimiento que de

19 Nosotros la hemos seguido en parte para la elaboración de nuestro recorrido histórico. Cfr., Sartre, J. P., *El ser y la nada. Ensayo para una ontología fenomenológica*, RBA Coleccionables: Biblioteca de los grandes pensadores, (traducción cedida por editorial Losada), Barcelona, 2004, pp. 263-272.

20 Nos dice Hegel: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se la reconoce. [...] Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; *en primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; *en segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a *sí misma* en lo otro. Tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, debe tender a superar la *otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse a *sí misma*, pues este otro es ella misma. [...] Se reconocen como reconociéndose mutuamente [...] Un individuo surge frente a otro individuo [...] El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinada de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte [...] Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. [...] Tenemos [...] dos momentos que son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*». Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 2004, pp. 113-115.

21 Afirma Husserl: «El mundo, en lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de modo natural en la creencia en el ser propia de la experiencia, no es para nosotros más que una mera pretensión de ser. Esto concierne también a la existencia intramundana de todos los otros *yoes*, de modo tal que de derecho no podemos ya hablar propiamente en el plural comunicativo. En efecto, los otros hombres y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos fisio-orgánicos, de cuya validez no puedo servirme, ya que también ella está puesta en cuestión». Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, p. 26.

la misma tenemos, es sólo conjetural en la medida en que éste, al igual que mi *ego* empírico, es sometido a la *epoché* trascendental, o lo que es lo mismo, en la medida en que el ser del mismo es igual a la percepción que tengo de él.²² De este modo, cuando Husserl justifica la existencia del prójimo como esencial para la constitución del mundo, lo hace justificando al prójimo como *ego* empírico probable, pero no como *ego* trascendental necesario; la trascendentalidad del prójimo y su condición de ser sujeto es una absoluta hipótesis no justificada plenamente en el tratamiento fenomenológico husserliano. Ahora bien: tampoco valdría probar su existencia como subjetividad trascendental por analogía con la mía –a través de una mágica traslación–;²³ y es que, ciertamente, no se trata de mostrar los paralelismos de los *egos* empíricos, cosa que, como dice acertadamente Sartre, nadie pone en duda, sino el de los *egos* trascendentales. El verdadero problema pasa por ser la conexión de los sujetos trascendentales allende mi experiencia, y este problema pasa por la imposibilidad de hablar de una evidencia apodíctica en el Otro al modo en el que yo la tengo de mí mismo como *ego cogito cogitatum*. No es posible, en suma, justificar la presencia o ausencia en el Otro de una indubitabilidad de la percepción inmanente, ni de una conciencia reflexionante independiente.²⁴ El prójimo sólo estaría justificado en tanto que yo tuviera conocimiento de su *sí mismo*, cosa absolutamente imposible desde el planteamiento husserliano dado que sería yo el que tendría que alcanzar la interioridad del Otro desde mí mismo.²⁵

Finalmente, acabando con este imperdonablemente breve e intenso recorrido propuesto, estaría, en lo relativo a esta cuestión, la recepción que realiza Heidegger,²⁶ el cual parece que no justifica suficientemente el hecho de que la coexistencia –en donde se da la unidad impersonal del *se* como

-
- 22 «Si el prójimo no nos es accesible sino por el conocimiento que de él tenemos y si ese conocimiento es sólo conjetural, entonces la existencia del prójimo es sólo conjetural también». Cfr., Sartre, J. P., *ibíd.*, p. 252.
- 23 No obstante, Ricoeur no rechaza este recurso de la traslación; piensa que si bien las nociones de presentación, aprehensión analogizadora, apareamiento «no pueden hacer las veces de una constitución en y a partir del *ego*, sirven, al menos, para delimitar un enigma que se puede localizar: la clase de transgresión de la esfera de lo propio constituida por la presentación sólo tiene valor dentro de los límites de una traslación de *sentido*; el sentido *ego* es trasladado a otro cuerpo que, en cuanto carne, reviste *también* el sentido *ego*. De ahí la expresión perfectamente adecuada de *alter ego* en el sentido de *segunda carne propia*. [...] La traslación analógica que señala Husserl es una operación auténticamente productiva, en la medida en que quebranta el programa mismo de la fenomenología, al transgredir la experiencia de la carne propia. Si no crea la alteridad siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede permitirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como* yo, dice *yo*. La semejanza fundada en el apareamiento de carne con carne viene a reducir una distancia, a corregir una separación, allí mismo donde crea una disimetría.» Ricoeur, P., *ibíd.*, p. 372.
- 24 Respecto a esto nos dice M. Henry: «Verdaderamente en Husserl, en el caso de la experiencia del otro que aquí nos interesa, el otro se envuelve en ese tipo de interioridad propia de la conciencia del pensamiento clásico, de manera que sólo un cuerpo, apareciendo en el mundo (aunque sea en el mundo reducido de su «esfera de su pertenencia»), se da a una percepción efectiva, mientras que su propia vida se nos escapa, no estando nunca más que «apresentada» con ese cuerpo, bajo la forma de una significación intencional y, como tal, irreal». Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 310.
- 25 Cfr. Husserl, E., *ibíd.*, pp. 119-124.
- 26 Nos dice Heidegger: «*Los otros* no quiere decir todos los demás fuera de mí y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes generalmente uno *no* se distingue, entre los cuales también se está. [...] En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el con, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros: El mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia. [...] La apertura (implicada en el coestar) de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato de conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario». Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 143, 144, 148.

forma de in-autenticidad de la que el *Dasein* ha de recuperarse a través de la angustia en su estar abocado relativamente a la muerte como posibilidad más propia y como totalidad de su existencia—sea estructura ontológica de mi *ser-en-el-mundo*. Esta coexistencia, señalará Sartre, como estructura ontológica, no puede servir de fundamento a mi *ser-con* óntico concreto; está inicialmente desgajada y acaba por provocar una abstracción sin fundamento ni arraigo que probablemente lo separa poco de la posición kantiana.²⁷

Como hemos señalado anteriormente, es con Sartre²⁸ —a través del recurso especulativo que supone la mirada del Otro como motor de desmoronamiento de mi *situación* concreta en su condición estructural de ser *ladrón-de-mi-mundo* y, consecuentemente, como causa eficiente de esa hemorragia que nace del derramamiento interno de mi universo—²⁹ y con Levinas³⁰ o Buber —mediante la anterioridad ontológica que supone la palabra rogativa del Otro en su presentarse como petición de auxilio frente a toda posible libertad trascendental originaria del *Mismo*—, cuando se opera el giro temático anunciado en beneficio de la *différence* y la alteridad, el giro que realmente nos interesa en este ensayo. No obstante, y esto es específicamente de lo que se trata y en lo que quisiera insistir, la reconsideración del problema del solipsismo en la afirmación de la *différence* cogitativa, el hecho de considerar como lo hacen Sartre o Levinas que, ciertamente, *para-mí* es imposible ser Otro, no resuelve el tradicional problema fenomenológico de la configuración de la realidad intersubjetiva; más bien lo complica exponencialmente. Ahora no se trata ya de justificar el ser psicofísico del Otro como necesario para la constitución de un mundo al modo en el que lo hacía la empresa husserliana; se trata más bien de ver si la justificación de la existencia psicofísica del Otro en la afirmación del problema de la *différence* posibilita la constitución intermonádica de un mundo compartido que acoja la comprensión entre Otros. Este es el problema de la irreductibilidad del *Dasein* como perteneciente a un mundo concreto, el problema de la confrontación de los templos de ánimo, y por tanto, el problema de la constitución de la *Lebenswelt* desde la irreductibilidad de paradigmas característicos que constituye nuestro irónico concepto de *aldea global*. En efecto: ¿ha imposibilitado la afirmación de la *différence* —como, tal y como se ha intentado mostrar, supuesta pseudo-solución al problema del solipsismo— el proyecto de constituir una estructura universal de la *Lebenswelt* como condición de posibilidad de una verdadera *comprensión* del Otro? Parece ser que esto es lo que ha ocurrido, que el *phármakon* ha adoptado su raíz malévola y cruel —por seguir las minucias filológicas de Derrida—, o lo que es lo mismo, que el remedio ha sido peor que la enfermedad al provocar la absoluta corrupción del ideal pretendido. Es pronto para responder

27 En referencia a ello, y adoptando también una posición crítica, aunque moderada, con respecto al *ser-con* heideggeriano, nos dice M. Henry: «Lo que debe establecerse es la posibilidad de este mismo prius, el «ser-con» en cuanto tal. [...] Si el *ser-con* debe significar *ser-con-otro*, no podemos sacar a éste último de una chistera. [...] La explicación heideggeriana es circular. Sin embargo, sólo es circular porque es incapaz de comprender el *ser-con* legitimando de alguna manera la significación que esta explicación le da [...] comprender el *ser-con* quiere decir elucidar el modo de manifestación que le es propio». Henry, M., *ibíd.*, pp. 311, 312.

28 Cfr. Sartre, J. P., *ibíd.*, pp. 280-328.

29 Nos dice Sartre: «Soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro». Sartre, J. P., *ibíd.*, p. 288. Y algo más adelante: «La presencia a mí del prójimo—mirada no es, ni un conocimiento, ni una proyección de mi ser, ni forma de unificación o categoría. Simplemente *es*, y no puedo derivarla de mí». *Ibíd.*, pp. 299.

30 Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 104-112.

certeramente a esto, pronto para saber si es posible –en términos levinasianos– universalizar/jerarquizando lo íntimo del *secreto*, del *misterio*.³¹

De todo ello, no obstante, lo que se puede concluir respecto tanto al desarrollo como a la situación actual de la problemática en el orden filosófico es que el solipsismo es exclusivamente un problema propio de la egología trascendental, o lo que es hasta cierto punto lo mismo: es un problema que se plantea desde el íntimo diálogo de la conciencia consigo misma. Y esto quiere decir, que sólo puede ser planteado en la medida en que se formula la tarea de la constitución de la esfera intersubjetiva desde la actividad cogitativa. Por tanto, y si se siguen estas consideraciones, en la medida en que se muestra la insuficiencia de esta propuesta metodológica y fundacional de la filosofía moderna –y no ya por el hecho de no poder superar el escollo señalado desde la misma, que también, sino por el hecho de la fragmentariedad del yo certificada desde la filosofía de la sospecha y continuada con las tesis en torno al problema de la *différance* señaladas por el post-estructuralismo francés en base a la predeterminación estructural de la alteridad sobre la ipseidad–,³² se muestra igualmente el territorio de legítima habitación del problema señalado. Es de esta manera, a partir de la consideración de que el «yo» está ontológicamente diferido desde el principio,³³ como

31 P. Ricoeur, en su libro *Sí mismo como otro*, plantea de nuevo el tema. Lo que hace verdaderamente interesante su postura, y sin entrar en pormenores que no vienen al caso, es el carácter mediador que ofrece a la dicotomía que se ha venido presentando. En efecto: Ricoeur no se va a mantener en una postura estrictamente fenomenológica, en palabras del propio Ricoeur, no se va a mantener en la postura de las «filosofías del *Cogito*», tampoco en esa otra postura que parte de la tesis de la radical e inoperante, irreductibilidad de la alteridad, sino que, poniendo de manifiesto la diferencia entre una egología y una filosofía el sí, va a apostar por una dialéctica entre ipseidad y alteridad entendida desde la clave hermenéutica –siendo así que el garante de la meta-categoría de alteridad es la variedad de las experiencias de pasividad–.

32 Para ello véase la crítica –en la que no podemos ahora entrar– realizada por Jacques Derrida ya en 1967 en su libro *La voz y el fenómeno* a la posibilidad misma del sentido en la fenomenología de Husserl, o lo que es lo mismo, a la posibilidad misma de la semiótica del discurso fenomenológico, mediante el desmontaje lingüístico de las premisas metafísicas de su teoría de la significación.

33 Podría decirse, siguiendo otro camino, que no es que el yo esté ontológicamente diferido, como afirmaríamos certeramente Derrida, sino, más bien, o igualmente, precedido. Es la línea que sigue la heterodoxa fenomenología de la vida de M. Henry a la que ya hemos hecho varias veces referencia. Y ello precisamente al decir que: «Hay un antes-del-*ego* que prohíbe a éste (al *ego*) establecerse en calidad de fundamento último, naturalmente último, este *ego* absoluto en calidad de último y único centro funcional». Henry, M., *ibíd.*, p. 314. Con respecto a la cuestión del solipsismo Henry dice que: «toda relación de un sí con otro sí requiere como punto de partida, no ese Sí mismo, un yo –el mío o el del otro–, sino su común posibilidad trascendental, que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta». *Ibíd.*, p. 315. Y algo más adelante: «en la vida absoluta, el ser-con no se identifica a la manera de una relación formal y vacía, hasta el punto de que nada en él permitiría comprender cómo y por qué se establece tal relación entre la pluralidad de yoes, suponiéndolos todos sin explicar ninguno [...] La Vida absoluta genera en su posibilidad trascendental todo sí, y así, todo yo concebibles. Los genera como Sí y yo vivos y, al mismo tiempo, genera en ellos la posibilidad trascendental de su relación [...] La relación de los Síes trascendentales vivos se halla en ellos antes que ellos [...] De este modo nace y se forma en su posibilidad fenomenológica originaria toda comunidad concebible [...] La Vida en su Ipseidad originaria constituye la posibilidad trascendental del ser-en-común de lo que está en común, la relación como tal, el ser-con en su presencia.» *Ibíd.*, pp. 315-317. Sin duda, a Henry no se le puede achacar falta de originalidad en sus planteamientos fenomenológicos, y de hecho es de agradecer las importantes matizaciones que realiza sobre una, en mi opinión injustificada, «tergiversación del *cogito* cartesiano» a manos de Husserl. Pienso que ello es un acierto fundamental, un reconocimiento que, partiendo desde el acto vivido, hace comprender mejor al hombre, al filósofo Descartes y a la tradición de pensamiento que le sigue. Igualmente me parecen acertados los análisis que realiza del problema de la constitución de la esfera intersubjetiva. Sobre todo, como ya ha sido indicado, sus análisis en torno al problema en Husserl y en Heidegger. No obstante, alguna de sus tesis, como la relativa a la aprehensión del otro y a la forjación de una comunidad más allá de todo solipsismo apelando a esa «Vida trascendental» son cuanto menos discutibles. En cualquier caso, sus tesis no las considero oportunas de cara a afrontar el tema que tenemos entre manos; no aclaran nada en torno al problema de la constitución, ni tampoco en torno al del reconocimiento del otro como *ego* trascendental distinto de mí, sino que más bien, lo que hacen es apelar a una amalgama carnal originaria que, si bien puede redimirnos en función a un abrazo paradisiaco con la Vida, no soluciona, en ningún caso, el problema de la relación del yo con el Otro desde el sí mismo.

el problema del solipsismo pasa a disolverse como problema especulativo –se trata pues de mostrar como la insuficiencia de la postura históricamente mantenida no es más que la convicción de la falacia de dicho problema, es decir: la imposibilidad de que el narcisismo autosatisfecho del *ego* constituyente pueda solventar una de las cuestiones más punzantes de la historia del pensamiento, la imposibilidad de toda estricta inter-*subjetividad*– para pasar a conformarse como un problema existencial de carácter irresoluble que toma la plataforma desolada de la soledad como base de las operaciones.

De este modo, lo que hemos intentado mostrar es la exclusiva referencia existencial del problema del solipsismo, señalando cómo este problema no es un problema –ya que no puede serlo– filosófico.³⁴ Así se observa que la tendencia cultural se muestra de forma direccional como inversamente proporcional a la postura metodológica adecuada para el afrontamiento del problema, conformándose, en este nivel intersubjetivo, otra de las antinomias características que revelan la complejidad de la contemporaneidad: ésa que pone en confrontación nuestra mórbida soledad de disfrute comercial y las exigencias antropológicas de conformación de un espacio *intersubjetivo* de diálogo, siendo así que el carácter propio de la contemporaneidad como pluralidad de la diferencia nos lleva al gesto especulativo fundamental con el que se inicia la modernidad filosófica y su carrera hacia la consecución política de la libertad individual. El problema del solipsismo sigue y seguirá siendo un *pseudo*-problema apasionante; quizá no podamos superarlo, pero a buen seguro será necesario que al menos nos repongamos del mismo como nos restablecemos con ganas tras sufrir una determinada enfermedad.³⁵

34 Así afirma Ricoeur que: «todos los argumentos que ambicionan construir al otro en y a partir de la esfera de lo propio son circulares, sin duda porque la constitución de la cosa sigue siendo tácitamente el modelo de esta constitución». Ricoeur, P., *Ibíd.*, p. 369. Dicho de otro modo: «En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene». *Ibíd.*, p. 397.

35 «Ninguna rebelión, ningún acto mortífero la acompaña, la soledad se ha convertido en un hecho, una banalidad al igual que los gestos cotidianos. Las conciencias ya no se definen por el desgarramiento recíproco; el reconocimiento, el sentimiento de incomunicabilidad, el conflicto, han dejado paso a la apatía y la propia intersubjetividad se encuentra abandonada. [...] La relación con el otro es la que sucumbe [...] al proceso de desencanto. [...] No contento con producir el aislamiento, el sistema engendra su deseo, deseo imposible que, una vez conseguido, resulta intolerable: cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara». Lipovetsky, G., *Ibíd.*, p. 47.