

# APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y EN LA DE MERLEAU PONTY\*

*Miguel Hdo. Guamanga*  
*Universidad del Valle*

*No sólo yo estoy fuera del otro hombre,  
sino que también mi mundo esta fuera del suyo:  
somos, mutuamente, dos «fuerzas»  
y por eso somos radicalmente forasteros.*  
*José Ortega y Gasset. El hombre y la gente, p.102*

## RESUMEN

En el presente escrito realizó un estudio comparativo entre la fenomenología de Husserl y la de Merleau Ponty, teniendo como referencia el problema de la intersubjetividad. A la luz de este artículo se puede observar que en la fenomenología de Husserl es más complicado reivindicar un campo intersubjetivo, pues para hacerlo es necesario primero constituir al otro. Mientras que en la fenomenología de Merleau Ponty el campo intersubjetivo es desde siempre propio al hombre: la experiencia del otro se da sobre el «mundo de la vida», en donde el reconocimiento del otro es inmanente a la percepción.

**Palabras clave:** Fenomenología, Intersubjetividad, Otro, Solipsismo, Cuerpo.

## ABSTRACT

In the present paper I make a comparative study between phenomenology of Husserl and the of Merleau Ponty, having like reference the problem of intersubjectivity. To light of this article is possible to be observed that in the phenomenology of Husserl is most complicated to try a intersubjective field, because to do it is necessary first constitute to other. Whereas that in phenomenology of Merleau Ponty the intersubjective field is from always own to man: experience of other occurs on the «lifeworld», where the immediate recognition of other is inherent to perception.

**Key words:** Phenomenology, Intersubjectivity, Other, Solipsism, Body.

---

\* **Recibido** Mayo de 2006; **aprobado** Mayo de 2006

## 1. Introducción

El presente artículo tiene como marco contextual la fenomenología de Husserl (1859-1938) y la de Merleau Ponty (1908-1961) relacionadas a partir del problema de la intersubjetividad. En Husserl este problema aparece como límite del camino cartesiano por el que había optado en su primer momento filosófico. Desde este camino resulta válido identificar la fenomenología con el solipsismo trascendental. Sin embargo, Husserl señala que si bien el tema de la fenomenología es la conciencia, hay que tener en cuenta que ella no está aislada, no es en singular: siempre está en conexiones intersubjetivas; razón por la que no se puede concebir la fenomenología como una filosofía solipsista. Husserl desarrolla esta idea desde la constitución del otro por medio del argumento de la analogía o de la *apercepción asemejadora*. En Merleau Ponty el tema de la intersubjetividad será fundamental para el desarrollo de su filosofía. Contrario a la de Husserl, en la fenomenología de Merleau Ponty el solipsismo es una filosofía inconcebible desde el mismo inicio de su reflexión. Merleau Ponty parte del hecho de que nos es inherente un mundo físico y social, lo que presupone de inmediato un trato con los otros. En el respectivo orden de las ideas, el texto se divide en tres partes: primero se examina el argumento que presenta Husserl para desestimar la objeción que califica a su fenomenología de filosofía solipsista, en la segunda se estudia el tema de la intersubjetividad en Merleau Ponty, para por último subrayar la importancia de la intersubjetividad como un tema central de estas dos fenomenologías.

## 2. El problema de la intersubjetividad en Husserl<sup>1</sup>

La fenomenología que concibió Husserl se caracteriza principalmente por ser una filosofía que no se deja captar de un modo fácil<sup>2</sup>. El rigor, el

<sup>1</sup> No fueron pocas las páginas que Husserl dedicó al problema de la intersubjetividad. Pese a ello no hay consenso sobre si la exposición que Husserl hace en ellas, para argumentar que su fenomenología no es un solipsismo, resulta ser adecuada o no, lo que convirtió el problema de la intersubjetividad en un debate. Algunos conocedores de la fenomenología han sostenido que Husserl no supera el solipsismo, tal es el caso de autores como Alfred Schütz y Michael Theunissen. Sin embargo, otras autoridades en Husserl, entre las que se encuentra Bernhard Waldenfels, piensan que efectivamente la fenomenología de Husserl cimienta las bases de una filosofía de carácter intersubjetivo. Al margen del debate, Javier San Martín considera que este problema es fundamental para el proyecto husserliano. Cualquier constitución del mundo real depende de la solución al problema de la intersubjetividad, esto es, de la constitución del otro: «el otro es condición constituyente de la objetividad» (SAN MARTÍN, J:

compromiso intelectual y, sobre todo, el alto grado de autocrítica de su fundador hacen que la fenomenología se presente como un sistema filosófico transitorio de diversos movimientos conceptuales y de variadas reformulaciones; pero que con todo se le debe reconocer como virtud prever de forma oportuna las críticas que puede suscitar, como es la acusación que identifica a la fenomenología con un solipsismo trascendental<sup>3</sup>.

La objeción que califica a la fenomenología de filosofía solipsista, aunque apresurada, no es de ningún modo arbitraria. Husserl distingue dos etapas de la investigación fenomenológica: la actitud natural y la reducción fenomenológica. En la primera, encontramos la realidad como estando 'ahí adelante'. Siendo trivial que en la cotidianidad estamos en relación con el otro, negar la existencia de un enfrente con el que interactuamos sería absurdo, por lo que se afirma que en esta actitud no hay ni siquiera el menor riesgo de solipsismo. El problema como tal, la negación de la existencia del otro dirigida a la exclusividad de un Yo, aparece en la misma esencia de la fenomenología: en la reducción fenomenológica. Por medio de ésta se identifica al *ego* como un *ego puro* con vivencias de conciencia que por ser suyas le son esencialmente propias. En la reducción fenomenológica el mundo total es un para 'mí' y es exclusivamente tal como es para 'mí'.

En este sentido fundamentar la crítica del solipsismo no resulta una tarea laboriosa. Sobre el sujeto que realiza la reducción fenomenológica recae el carácter de ser un solipsista porque si la reducción le pide colocar todo en suspenso o entre paréntesis, debe colocar entre paréntesis la

---

1987, pp.82-106). Para un análisis conciso del problema de la intersubjetividad en Husserl, véase BERNET, R; KERN, I; MARBACH, E: 1989, pp.154-65.

<sup>2</sup> Incluso dar una concepción rotunda de la fenomenología resulta ser algo complejo. Husserl realizó varios intentos para explicitar «su intuición originaria», el famoso *a-priori* de correlación que se basa en el descubrimiento que toda conciencia *es conciencia-de* y que todo objeto es, por ende, *objeto-de* una conciencia. El propósito de Husserl de formular categóricamente el *a-priori* lo conlleva a abordar «distintos caminos» de los que sobresalen por permitir entender los restantes: el camino cartesiano, el histórico y el camino psicológico (cf. CRUZ, D:1970,pp.14-103). En sus últimos textos Husserl concibe la fenomenología como una ciencia del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), piensa principalmente que toda reflexión debe empezar con la descripción del mundo vivido. Esta última interpretación es recuperada por Merleau Ponty como eje de su filosofía.

<sup>3</sup> El solipsismo es la teoría que niega tajantemente la existencia de otras conciencias. La teoría sostiene que 'yo' y sólo 'yo' existo, todo lo exterior: el mundo y los seres que lo habitan no son más que «fantasías producidas» por 'mí' (cf., POPPER, K:1969,p.158). Es *solipsismo trascendental* porque aparentemente surge en la reducción trascendental propuesta por Husserl.

creencia en la existencia del otro como dueño de una vida subjetiva. El sujeto que practica la reducción no tiene ningún fenómeno absoluto del otro, por lo que a este último le queda excluido su ser subjetivo. Resulta fácil justificar la objeción, la reducción fenomenológica es reducción a una conciencia pura perteneciente a un Yo empírico singular al que sólo le interesa su *ego* y lo que éste vivencia. Pese a que es latente la presencia del solipsismo, Husserl refuta la objeción. Según Husserl la objeción del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica (cf., Husserl, E:1910/11, §18, p.89) y de la incompreensión del concepto de trascendencia.

La objeción como consecuencia directa de la reducción fenomenológica Husserl la aborda en la meditación quinta de las *Meditaciones Cartesianas* (1931). Husserl es conciente que el sujeto que practica la reducción se descubre como *ego* trascendental, pero también que en este proceso se convierte en un *solus ipse* (yo solo). Interesado por esclarecer el problema Husserl inicia la meditación quinta preguntándose adversativamente por los otros ego(s):

8

«Pero, ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros? ¿No habremos sido injustos con el realismo trascendental?» (Husserl, E:1931, § 42, p.149).

La defensa argumentativa que Husserl realiza de la fenomenología lo conlleva a examinar el problema del otro, tomando como punto de partida la actitud natural desarrolla un análisis estático en donde la percepción del otro lo presenta como un similar por su esquema implicativo. Husserl culmina con las aclaraciones pertinentes en la reducción fenomenológica donde efectúa un análisis genético del otro. Contrario al análisis estático de la actitud natural, en el análisis genético Husserl realiza un estudio crítico en torno al aparecer del otro<sup>4</sup>. Si en la actitud natural la mera presencia del «cuerpo físico» (*Körper*) del otro implicaba otra vida

<sup>4</sup> Al análisis genético le precede necesariamente el análisis estático, antes de ver la génesis de la objetividad hay que saber que implica tal objetividad. En el análisis estático se concibe al objeto como una unidad de implicación de determinados modos de darse y de características establecidas. El análisis estático debe determinar la experiencia auténtica y originaria del objeto, por lo que su tarea es llevar la objetividad dada a la experiencia más original que de ella se puede tener. Mientras que el análisis genético debe descubrir la génesis del objeto. Es a partir del análisis genético que se logra ver como se constituye en la conciencia el esquema implicativo o familiaridad del objeto (cf., SAN MARTÍN, J: 1987, pp.75-8).

subjetiva, en el análisis genético se cuestiona esa implicación: ¿cómo es que se llega a implicar una vida subjetiva en la sola percepción de un cuerpo físico (*Körper*) que aparece como simple realidad material?

## 2.1. Análisis estático. El otro en la actitud natural<sup>5</sup>

En la actitud natural el Yo-hombre encuentra la realidad como lo ‘ahí adelante’. En Husserl la noción que permite comprender conceptualmente esta actitud es la de ‘encontrar’, que por su sentido habitual remite a tener experiencia. La actitud natural no es más, por ende, que la de la experiencia. De lo que se sigue que por su facultad perceptiva el Yo obtiene experiencia de su propia corporalidad que lo hace elemento material de esa realidad que tiene ‘ahí adelante’. Sin embargo, el Yo no sólo se encuentra como un cuerpo físico (*Körper*), como si fuera un objeto más del mundo; por el contrario su cuerpo lo distingue de lo demás. Si se pensara como mero objeto, se tendría que resaltar la característica que es el único objeto que puede tener conciencia de todo lo otro.

Todo Yo se experimenta a sí mismo teniendo un cuerpo físico (*Körper*), eje de las cosas que se extienden en su horizonte. El cuerpo con que se halla cada Yo lo reconoce como su cuerpo, que siempre está en la esfera perceptiva actual y que tiene por carácter especial ser punto central de la comprensión del entorno cósmico que tiene enfrente. De ningún modo el Yo es un cuerpo físico (*Körper*) como mera cosa, sino un «cuerpo vivo» (*Leib*) que vivencia, así sencillamente lo denota desde el reconocimiento y distinción que hace de todo lo demás.

Con la noción de cuerpo vivo (*Leib*) que ha anunciado Husserl se puede establecer la relación entre el *ego* y el cuerpo en la actitud natural. Para Husserl el Yo, sujeto psicofísico, significa la persona concreta completamente determinada: «*que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, etc.*» (Husserl, E:1910/11, §1,p.48). Es decir que no hay en esta actitud un corte lineal entre el *ego* y el cuerpo, por el contrario se presenta un estrecho vínculo en donde ambos tiene significativa relevancia. Privilegiar al *ego*, como por lo regular se hace, es omitir que: a) nos pertenece y siempre nos ha pertenecido un cuerpo y además b) desatenderíamos que el cuerpo es la *fuerza* que brinda contenido al *ego*, muchas de las vivencias sensibles o sensaciones corporales como la percepción de las cosas, las sensaciones cromáticas, etc., están en función de nuestro *cuerpo propio* (*Eigeleib*). Por la

<sup>5</sup> Si me detengo con algún detalle en el análisis del otro en la actitud natural se debe a que Husserl reconoce que el hilo conductor de trascendencia al otro está en el otro experimentado, «en el modo de darse ontico-noemático del otro» (cf., HUSSERL, E: 1931,§43, p.151).

conexión especial entre el *ego* y el cuerpo: «*En la actitud natural se tiene experiencias del (ego) como miembro de la naturaleza, como objeto en la existencia espaciotemporal y según su conexión con el cuerpo cósmico*» (Husserl, E:1910/11, §12,p.76). Esta actitud le ha servido al Yo para encontrarse consigo mismo, descubriéndose como cuerpo vivo (*Leib*) que tiene enfrente un entorno cósmico en el que sobresale de modo especial el otro.

El cuerpo propio del Yo está enfrente de variedad de cosas, dentro de las que reconoce claramente cuerpos ajenos similares a él. En el mismo sentido en que el Yo no es mera cosa por tener conciencia de sí mismo y de lo demás, Husserl indica que la percepción de un *cuerpo ajeno* debe motivar a comprenderlo como portador de una conciencia ganada por medio de la «empatía» (*Einfühlung*)<sup>6</sup>, medio totalmente distinto de la autopercepción y de el autorecuerdo que han sido los modos por los que sea encontrado el Yo (*cf.*, *Ibíd.*, Texto N. 5, p.135).

10 En su entorno el Yo descubre muchos *cuerpos ajenos*, lo que significa que hay una gran cantidad de *Yoes*. Los otros Yoes poseen una primera característica en común son: Yoes ajenos, sujetos de actos y de una propia corriente de vivencias. El Yo observa cuerpos ajenos a los que se le ha adjudicado otro *ego*, pero no logra contemplar las disposiciones de carácter ni el vivenciar ajeno, pues no son cualidades dadas ni mucho menos tenidas como propias. Lo que si comparte el Yo con el otro es el entorno cósmico y, por tanto una reciprocidad valorativa: el cuerpo que capta el Yo como cuerpo ajeno es el mismo que el Yo ajeno encuentra en su entorno como cuerpo propio. Es decir que todos los Yoes se aprehenden a si mismos como centros de un mismo entorno, al respecto Husserl afirma :

«Para cada Yo, los otros yoes son dados originariamente no como centros, sino como puntos del entorno que tienen, conforme a sus cuerpos, una posición espaciotemporal diferente en el mismo y único espacio total o, respectivamente, en el mismo y único tiempo del mundo» (Husserl, E:1910/11,§4,p.51).

El Yo y el otro comparten el mismo entorno cósmico o mundo debido a que éste es intersubjetivo: *un para todos*, lo que no quiere decir que todos comparten los mismos fenómenos del mundo. La diferencia fenomenológica resulta del condicionamiento que trae consigo la ubicación

<sup>6</sup> En la actitud natural la empatía (*Einfühlung*) es experiencia por medio de la que el Yo encuentra otras conciencias, otros cuerpos que necesariamente implican una vida subjetiva diferente de la de él.

espacial y los marcos conceptuales. Varios sujetos pueden observar la misma cosa pero tienen diferentes fenómenos de ella, porque la posición espacial de quien observa limita la percepción de la cosa ofreciéndole al sujeto algunos trozos de ella (su adelante, inverso, etc.). Lo que subyace en la multiplicidad fenoménica es el reconocimiento por medio de la empatía (*Einfühlung*) de otro sujeto-Yo con una vida de conciencia propia, por lo que las percepciones que el uno tiene no las tiene el otro y viceversa. Aunque el Yo no pueda conocer la interioridad del otro lo identificará como otro. Si bien lo que percibe el Yo es sólo la corporalidad ajena, Husserl señala que dicha percepción alcanza el sentido de un *hombre-allí* con una interioridad concreta. Para el Yo la percepción del cuerpo ajeno es desde luego una percepción incompleta, por más atención que se le de al cuerpo él no puede develar aspectos que expresen la interioridad del otro sujeto. Sin embargo, según Husserl el otro es tenido en cuenta como algo *co-percibido*: un enfrente humano, así no se tenga intuición ni siquiera representación de su interioridad (cf., Husserl, E:1910/11, Anexo XXVII, pp.190-91).

Lo expuesto hasta el momento ha girado en torno al análisis estático que Husserl realiza del aparecer del otro. En pocas palabras, Husserl asevera que en la actitud natural se tiene experiencia del otro como *gobernando psíquicamente*, objeto psicofísico que está en el mundo: «(...) *teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo*» (Husserl, E:1931, §43, p.151). De este modo, se ha señalado que al homogenizar las experiencias del Yo con las del otro se establece el punto capital que permite la empatía (*Einfühlung*), que tiene como supuesto la identificación de experiencias de diferentes individuos.

## **2.2. Análisis genético. El otro en la reducción fenomenológica**

La empatía (*Einfühlung*) es por tanto experiencia de una conciencia ajena por medio de la que el Yo percibe al otro como un similar reconociéndolo como otro Yo, que como experiencia se puede reducir fenomenológicamente. ¿Cómo es que se llega a constituir un esquema implicativo que hace que la percepción del otro nos lo muestre como un cuerpo habitado de una vida subjetiva? Antes de adentrarnos en el problema de la constitución del otro - en el cómo un *ego* absoluto puede constituir otro *ego* - es preciso detenernos, al menos panorámicamente, en lo que Husserl entiende por reducción fenomenológica.

La reducción fenomenológica consiste en la suspensión de todas las posiciones o juicios tomados ante el mundo objetivo dado, el mundo que tenemos 'ahí adelante'. Todas las modalidades referentes al mundo como ser posible, ser real, etc., en la reducción fenomenológica no vienen a

lugar. De la reducción lo único que se preserva de las cosas en tanto reales son precisamente ellas mismas en cuanto vivenciadas. Se ha practicado una Epojé o puesta entre paréntesis del mundo en general. De modo que de aquel mundo ‘ahí adelante para todos’ sólo se sabe en tanto manifestación en ‘mí’ conciencia<sup>7</sup> (cf., Husserl, E:1913,§27,p.64ss).

Se lleva a cabo un cambio radical. Todo queda entre paréntesis desconectado del mundo natural. Si la actitud natural se caracteriza principalmente por la relación entre el sujeto y la realidad de las cosas, será notable que la reducción fenomenológica se diferencia de la actitud natural por el lugar hacia donde el sujeto llama la atención: no ya a las cosas dadas, sino a su propia conciencia que es la que vivencia las cosas. Husserl justificará el cambio de actitud siguiendo una de las posibilidades que ofrece la misma actitud natural. En esta actitud se tiene percepción de la realidad como dada ‘ahí adelante’, sobre la que se puede actuar alterándola o teorizándola. De tal modo que no hay ningún operar arbitrario cuando se le coloca entre paréntesis para alcanzar la reducción fenomenológica, el cambio haría parte de una posibilidad abierta libremente elegida por el sujeto.

12 Pese a que ahora el mundo natural interese en tanto calidad de fenómeno manifestado ante la conciencia, con el cambio de actitud no se pierde nada en absoluto. Husserl aclara que con la puesta entre paréntesis del mundo y del ser de todo objeto natural se da apertura a un nuevo campo de estudio que tiene como tema la conciencia pura, y esto debido a que la conciencia posee un ser propio que no resulta afectado por la desconexión fenomenológica, es el genuino residuo fenomenológico (cf., Husserl, E:1913,§33,p.76). De ninguna manera por la reducción nos ponemos frente a una pura nada:

«(...) justamente por este medio -*afirma Husserl*-, nos hacemos propios, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los ‘fenómenos’, en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología» (Husserl, E:1931,§8,p.62).

<sup>7</sup> Husserl reconoce que el referente conceptual filosófico que antecede al de la reducción fenomenológica es el que Descartes designó con el término *cogito*. Para Descartes el único mundo válido es el que se presenta ante la conciencia, por lo que no se puede tener experiencia, ni pensar en: «(...) ningún otro mundo sino aquel que tiene en mí mismo y de mí mismo su sentido y su valor» (HUSSERL, E: 1931,§8,p.63).



Tenemos como resultado de la reducción fenomenológica una nueva región del ser conformada por vivencias puras o lo que es lo mismo, se ha obtenido como tema: *el ego y sus vivencias*. Es en este punto donde la objeción del solipsismo es mucho más explícita: ¿es la fenomenología una limitación a una conciencia individual? Husserl sostiene que su fenomenología, por más que se centre en la vivencias del *ego* y que el otro por ser objeto del mundo pierda por medio de la reducción su vida subjetiva, no niega la existencia del otro. Para Husserl el *ego* constituye al otro (*cf.*, Husserl, E:1931,§55,p.192).

El *yo* de la reducción no es ya el Yo-hombre del que se hacía mención en la actitud natural, sino que se trata en esta última actitud del *Yo Trascendental* que, piensa Husserl, tiene por carácter principal ir viviendo como constituidor de un mundo objetivo y en resolución como constituidor del otro. Teniendo en cuenta que en la reducción lo único que interesa es *el ego y sus vivencias*, conviene entonces preguntarse: ¿cómo, en tal caso, es posible constituir otro *ego*?

De acuerdo a como lo expone Husserl, lo primero por decir es que el *yo-trascendental* tiene una esfera o *mundo* primordial entorno a él en donde debe realizar como tarea inaugural la determinación en su esfera de vivencias entre lo que le es «esencialmente propio» (*das Eigenwesentliche*) y lo que le es *ajeno*. Husserl señala que lo primero propio al *yo* es *su mundo* (*cf.*, Husserl, E:1931,§44,p.155-56). Con la reducción fenomenológica el mundo ha perdido el carácter de objetivo, ha dejado de ser ‘cosa de la que cualquiera puede tener experiencias’ para convertirse en un ‘para mí’ purificado de toda otra subjetividad. En el vivenciar su mundo el *yo* se encuentra de un modo especial con su cuerpo vivo (*Leib*) como el único cuerpo que no es cuerpo físico (*Körper*), el único en el que ordena y manda, y al que no se le puede *abstraer* las funciones psíquicas. Lo propio del *yo* es su experiencia auténtica del mundo por la que se reconoce como objeto psicofísico.

Lo primero ajeno al *yo*, nos dice Husserl, es el otro *yo*, lo que suscita que hay infinidad de objetos ajenos y una naturaleza objetiva que los reúne. Ahora bien, mientras que en la determinación del *yo* a lo suyo propio éste se ha descubierto como cuerpo vivo (*Leib*), el otro en la reducción fenomenológica será captado como *cosa*, se tiene experiencia de él inicialmente como *mero cuerpo físico* (*Körper*). Sin embargo, el otro pensado como cosa es sólo un paso transitorio. Husserl agrega que por la *apercepción asemejadora* es legítimo considerar al otro como cuerpo vivo (*Leib*), debidamente constituido como *otro ego*.

Del otro no se puede tener ningún fenómeno absoluto, la percepción del otro no muestra otra conciencia, sino tan sólo un cuerpo físico

(*Körper*). Así que si el propósito es superar el solipsismo resulta imprescindible constituir al otro como cuerpo vivo (*Leib*). Para el sujeto de la reducción el único cuerpo vivo (*Leib*) que existe y del que por consiguiente tiene experiencia es de su propio cuerpo vivo (*Leib*). La constitución del otro es posible si el sujeto que practica la reducción fenomenológica relaciona su cuerpo vivo (*Leib*) con su cuerpo físico (*Körper*) y desplaza el producto de esta experiencia a la percepción de los otros. El resultado final es la percepción de otro cuerpo físico (*Körper*) que necesariamente implica otro cuerpo vivo (*Leib*).

En otros términos, el otro abandona su mero cuerpo físico (*Körper*) porque el *yo* lo constituye en toda su dimensión desde la *apercepción asemejadora* siendo: «(...) una motivación legítima en la unidad de una *apercepción de orden superior*», e d., de una «*apercepción humana*» (Husserl, E: 1910/11, Anexo XXVIII, p.194). El otro en últimas debe ser pensado con los similares atributos del *yo* que lo ha constituido. Por lo que tiene, entonces, una esfera primordial que le es propia en la que se extiende la misma naturaleza que, empero, se le presenta de modos fenoménicos distintos. El otro *yo* en su esfera primordial experimenta lo otro con el mismo sentido constituidor que lo hace el *yo*. Razón por la que Husserl afirma:

14

«El 'otro' remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual» (Husserl, E:1931, §44, p.154).

En suma, el otro *yo* es otro *yo-trascendental*, pero sus vivencias son diferentes de las del *yo trascendental* que lo ha constituido. Y, en efecto, debe ser de esta manera, de lo contrario si lo esencialmente propio del otro fuera accesible directamente, sería parte conjunta de lo propio del *yo*: el Yo y el otro serían uno. De este análisis genético se concluye que pensar al otro como un *co-ahí* es posible, de acuerdo con Husserl, sólo en la medida en que se tenga en cuenta que el cuerpo vivo (*Leib*) del Yo que ha realizado la reducción fenomenológica es el único cuerpo físico (*Körper*) constituido originariamente como cuerpo vivo (*Leib*) y que los otros adquieren este carácter desde la *apercepción asemejadora* o acto de analogía.

### **2.3. La constitución del otro como fundamento de la intersubjetividad**

Pensar al otro como otro es la premisa que fundamenta las habituales acciones intersubjetivas de los hombres. Husserl hace hincapié en el factor de la comunicación. Los seres humanos tienen experiencias sobre sí mismos ya sea por recuerdo o reflexión y de sus semejantes por la empatía (*Einfühlung*), medio por el que entran en intercambio recíproco. Todos los modos como se presenta la comunicación, sean signos orales, corporales o escritos, presuponen la experiencia empática inmediata como base (Husserl, E:1910/11, Texto N. 5, p.144).

En esta fenomenología se puede observar que antes de que Husserl concibiera y desarrollara la constitución del otro la fenomenología bien podría ser una filosofía solipsista, en tanto que sólo trataba de una conciencia propia aislada que no entraba en concreta relación con los otros, la vinculación se daba únicamente con coseidades físicas, pero no de un trato recíproco entre conciencias. Con la experiencia empática el Yo logra comprender que hay una extensa esfera de conciencias que no son accesibles de forma directa. Sin embargo, existe la posibilidad que por medio de la comunicación se pueda realizar introspección en las conciencias ajenas, con el propósito de conocer una *vida anímica* que en principio resultaba inaprehensible. De igual modo, la comunicación permite que acaezcan comunidades de orden superior. Los hombres por el debido intercambio de sus conocimientos y por las funciones pragmáticas del lenguaje constituyen sistemas comunes y accesibles a todos como, v.g., las ciencias que son necesariamente productos de una colaboración intersubjetiva.

### **3. El problema de la intersubjetividad en la fenomenología de Merleau Ponty**

A la fenomenología de Merleau Ponty se le debe conceder como una de sus relevantes virtudes el haber puesto de manifiesto la importante contribución que presta a la experiencia la corporeidad del sujeto que percibe. El cuerpo es ante todo cuerpo que vive en estrecha fusión con las experiencias que se tienen de las cosas, con los proyectos e intenciones que dirigen la presencia de su mundo. A la vez es el conjunto de perspectivas desde las que son percibidas el mundo, de manera tal que lo percibido queda fundido con la experiencia dinámica que se tiene del cuerpo y con las intenciones motrices que lo habitan. Esta *intimidad* entre cuerpo y mundo Merleau Ponty la demuestra, entre otras ilustraciones, a partir del caso de la pérdida de una parte del cuerpo, el

fenómeno conocido como miembro fantasma.

Merleau Ponty sugiere, para otorgarle una explicación a este fenómeno, partir desde lo que se puede llamar: la perspectiva *ser del mundo*. El sujeto está volcado hacia el mundo, siempre lo está así ya no tenga uno de los miembros corporales que le permitían interactuar con él. Con base en esta perspectiva, se debe interpretar el miembro fantasma como un ‘todavía ser capaz de’ estrechar vínculos con el mundo: «(Lo que en el amputado) rechaza la mutilación y la deficiencia -apunta Merleau Ponty- es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a su deficiencia o amputación» (Ponty, M:1945,p.100). Y esto acontece porque el mundo continuamente se revela, mostrándole actividades al amputado que por su limitación ya no puede realizar. Con su *cuerpo* completo se acercaba efectivamente al mundo, se comprometía con él, tenía absoluta conciencia del mundo a partir de su cuerpo: *su cuerpo era el quicio del mundo*. Una vez amputada una de sus partes el cuerpo pierde *intimidad* con el mundo, los objetos del mundo interrogan un miembro que se ha perdido; comienza, entonces, a manifestarse en *regiones de silencio*. En este sentido, el miembro fantasma vendría a ser un elemento del cuerpo con el que se conserva ese ‘todavía ser capaz de’, un permanecer abierto a todas las acciones que con su miembro concreto podría realizar. En otros términos, es una manifestación de resistencia que muestra la relación indisoluble entre cuerpo y mundo.

16

### 3.1. La percepción del otro

En torno al problema de la intersubjetividad se presenta entre la fenomenología de Merleau Ponty y la de Husserl un significativo desplazamiento. Mientras que en la de Husserl el otro debe ser constituido, la de Merleau Ponty parte de la plenificación de sentido del otro tomándolo en consideración de inmediato como un similar. ¿Si ambos filósofos están adscritos a la fenomenología, porque frente a un mismo problema se manifiestan diferencias en su tratamiento? La discrepancia resulta porque Husserl hace hincapié en una fenomenología constitutiva y Merleau Ponty, en una fenomenología que subraya de modo insistente la inmanencia entre hombre y mundo.

Husserl ensayó diversos caminos para poder desarrollar su *a-priori* de correlación (*Véase:* nota 1), lo que hizo que la fenomenología tuviera a nivel conceptual varias interpretaciones y que los posteriores fenomenólogos adoptaran conforme a sus intereses una o algunas de estas vías. Merleau Ponty rechaza categóricamente los primeros intentos de Husserl a los que denomina idealistas, prefiere conservar el

pensamiento tardío de Husserl que iba cambiando progresivamente hacia un acercamiento existencial. Merleau Ponty coincide con Husserl en que toda reflexión debe comenzar con la descripción del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) (cf., Barral, R:1965,pp.236-37).

Husserl caracteriza el mundo de la vida en sus obras: *Crisis* (1934) y *Experiencia y Juicio*. El mundo de la vida es el horizonte de horizontes. Si bien el hombre crea mundos u horizontes como el cultural, científico, universitario, etc., todos estos tienen un mismo suelo: el mundo de la vida, que nos corresponde vivir por estar constituidos como seres personales-corporales. Es a este mundo al que siempre se acude para validar nuestras experiencias, independientes de si se es o no científico, pues antes de ser científicos hemos sido desde siempre y seguiremos siendo hombres. Este mundo es el suelo que posibilita experimentarme en conexión con los otros y todo lo otro. Lo que aquí interesa resaltar es que el mundo siempre nos es *pre-dado*, por lo que no se puede suspender el juicio en lo concerniente a su realidad, precisamente es esta modalidad la que reiteradamente se manifiesta. Al respecto Husserl asevera: «*El mundo de la vida, está para nosotros,(...),los sujetos en vela, (...) dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible*» (Husserl, E:1934,p.150). Razón suficiente para dejar establecido que el mundo siempre está experimentado, en relación con el hombre, absolutamente plenificado de sentido por lo que no se puede someter a una Epojé.

En la fenomenología de Merleau Ponty la experiencia del otro se da sobre el suelo del mundo de la vida, y así como el mundo es algo pre-dado plenificado de sentido, de igual manera el otro lo será, e.d., el otro se presenta ya como un similar. En esta fenomenología a la percepción le es inherente el reconocimiento del otro. Contrario a la de Husserl en la que el reconocimiento del otro provenía por acto de analogía o *apercepción asemejadora* donde se le daba un esquema implicativo al otro otorgándole una conciencia desde 'mí' experiencia.

Merleau Ponty rechaza el razonamiento por analogía de Husserl porque presupone lo que debe explicar. La deducción de otra conciencia sólo se puede llevar acabo siempre y cuando las experiencias internas de los otros se comparen con las 'mías'. Sin embargo, el razonamiento presupone que el otro es ya un similar, puesto que la percepción del otro precede y posibilita dicha comparación (cf., Ponty, M:1945, p.363).

No puede haber discusión respecto al surgimiento del otro. Existe el otro así como existen los objetos desde el mismo «acto violento» de la percepción. En Merleau Ponty el interrogante sobre el cómo un objeto

más en el espacio pueda llegar a ser un similar no es en absoluto algo problemático. La presencia de un cuerpo ajeno en nuestro campo de percepción motiva a considerarlo como otro. «*Si mi conciencia tiene un cuerpo* -cuestiona Merleau Ponty- *¿porqué los demás cuerpos no ‘tendrían’ conciencias?»* (Ponty, M:1945,p.362). La percepción del otro es una experiencia peculiar. Como presente, enfrente de ‘mí’, situado en un mundo de objetos es: un en-si, que sin embargo por su presencia corporal es concebido como un para-si, dueño absoluto de una conciencia. El otro no es sólo un fragmento del mundo, como cualquier cosa, sino un lugar habitado que experimenta fragmentos del mundo (*cf.*, *Ibíd.*,p.365).

Para mostrar que las relaciones intersubjetivas son en absoluto irrompibles por nuestra constitución, Merleau Ponty estudia como caso extremo el fenómeno de la afonía. La relación entre el yo y el otro son tan sólidas que incluso la afonía no puede debilitar su estructura. La afonía es la interrupción involuntaria del habla que simboliza un rechazo a la *co-existencia*, pues niega al otro como interlocutor. Y si bien altera la relaciones personales, en tanto que interrumpe la palabra, vehículo de las relaciones con el otro, no logra establecer un corte rotundo con la intersubjetividad, ya que pese a todo el afónico percibe la envoltura sensible del otro y además porque el cuerpo, siendo aun de un sujeto afónico, siempre nos abre a un mundo interhumano (*cf.*, *Ibíd.*,p.181-82).

Dentro del análisis de las relaciones intersubjetivas Merleau Ponty llama la atención de forma especial a un objeto cultural que muestra por si mismo su relevancia en la comunicación con los otros: el lenguaje. Es gracias a éste que se posibilita el dialogo entre individuos, que establecen juntamente lugares comunes por el intercambio de sus pensamientos e ideas que, empero, no son del todo intercambiables; por más refinamiento expresivo que tenga el lenguaje no hay jamás un debido intercambio de *experiencias originarias*. Lo que conlleva a aceptar una especie de solipsismo. Por más que las palabras o los movimientos gesticulares del otro denoten que , v.g., sufre nada autentico se adquiere de su experiencia interna de sufrimiento. Se puede tratar de comprender su sufrimiento, hasta de compadecerse, pero no llegaran las experiencias a superponerse. De modo estricto, la experiencia del sufrimiento no puede ser común, para el otro es una situación vivida de la que nosotros escasamente tenemos noticia. Se presenta un *solipsismo vivido* que no es superable (*cf.*, Barral, R:1965,pp.224-25). Aunque, desde luego, Merleau Ponty está lejos de aceptar un solipsismo entendido como un «yo solo» (*solus ipse*). La simple percepción de los objetos nos enseña que hay otros. Cuando percibimos un objeto éste se nos da con todas sus propiedades cualitativas (color, textura, etc.), pero también en el aparecen otros

atributos. Los objetos son culturales, tienen su significado y su uso. Cada objeto emite *una atmósfera de humanidad*, por lo que en cada percepción de un objeto esta siempre implicada una comunidad de sujetos.

En la fenomenología de Merleau Ponty es inconcebible el solipsismo, dado que él establece como punto de partida que el cuerpo está en una relación dialéctica con el mundo y con los otros. El solipsismo pasaría a ser un retiro, un alejamiento de algo que nos es dado. Pero incluso negarse a algo implica, en general, ese algo de lo que se quiere tomar distancia. Y en este caso de lo por alejarse es de los otros, con lo que en efecto ya se los afirma (*cf.*, Ponty, M:1945,p.372). Hasta el místico involucra a otros inevitablemente en su reflexión contemplativa, aun cuando se retira en soledad para meditar. Si de todas maneras tenemos experiencia del otro ¿cómo hablar de la posibilidad de un solipsismo? La existencia del otro es indiscutible en el horizonte de ‘mí vida’, pese a que mí conocimiento del otro es en su mayoría imperfecto. El mismo hecho de estar en el mundo nos identifica ya como seres sociales, en donde afirmamos nuestra subjetividad y necesariamente la *relación con lo otros*.

#### 4. A modo de conclusión

19

En la fenomenología de Husserl el problema de la intersubjetividad surge por la objeción que encasilla su filosofía en un solipsismo trascendental. Y si bien al menos en una etapa de la fenomenología el solipsismo se presenta para llevar acabo la reducción fenomenológica y lograr la conciencia trascendental, Husserl insiste en que su fenomenología supera dicho solipsismo.

Husserl realiza una argumentación metódica que ataca la objeción, señala que ésta desconoce totalmente el alcance que tiene la exposición sistemática de las vivencias del *yo*. El argumento directriz que Husserl esgrime trata directamente sobre *la vivencia del otro que alberga el ego*:

«[si se puede] tener conciencia de otro que no soy yo (de algo ajeno a mí), ello supone, pues, que no todos los modos de conciencia míos propios pertenecen al círculo de los que no son modos de mí conciencia de mí mismo» (Husserl, E:1931,§48,p.167).

Lo que experimenta el *yo* no es más que justamente el otro. Si bien en la reducción fenomenológica el *ego* ha empezado por exponer lo suyo propio, esto lo ha llevado a comprender que en *lo suyo propio* alcanza sentido de ser algo ajeno: el otro. La debida explanación de la afirmación

*el ego constituye a el otro*, así como el establecer que la empatía (*Einfühlung*) es experiencia legítima por *apercepción asemejadora* y el hecho que se tomen en consideración las conciencias ajenas, en suma deben permitir, según Husserl, mostrar que la objeción está lejos de ser efectiva, que se disuelve de este modo el aparente solipsismo trascendental que estaba latente en su fenomenología<sup>8</sup>.

De otro lado, la fenomenología de Merleau Ponty evita la intrincada cuestión del solipsismo. Merleau Ponty da por hecho la existencia de otras conciencias, idea soportada en la experiencia del mundo de la vida. Ahora bien, desarrollar el tema de la intersubjetividad es para Merleau Ponty una tarea fundamental dentro de su filosofía. La intersubjetividad es crucial para develar el problema humano y comprender el mundo cultural, en tanto que compromete la percepción y las relaciones de los hombres con el mundo. Sin omitir la relevancia que tiene la percepción del comportamiento de los otros en la autocomprensión del sujeto que percibe: nos conocemos en los otros, dado que en el comportamiento de los demás reconocemos situaciones familiares.

20 Por último, determinar si la fenomenología de Husserl supera el solipsismo amerita un estudio más amplio. Sin embargo, por lo presentado aquí se puede establecer que Husserl propone una fenomenología individualista, preocupada por intereses marcadamente teóricos que al ser abordados y desarrollados hacen que Husserl termine por señalar un proceso tortuoso que difícilmente puede reivindicar un campo intersubjetivo<sup>9</sup>. Mientras que el modo como se trata el problema de la intersubjetividad en la fenomenología de Merleau Ponty desborda los aspectos meramente teóricos. Merleau Ponty instala al hombre desde

---

<sup>8</sup> «lo esencial de la empatía (*Einfühlung*) -concluye Husserl- es que, en la reducción fenomenológica, si captamos esta reducción como reducción a la conciencia pura, da por resultado, aprehensivamente y más allá de la corriente de conciencia del *ego*, otro *ego* puro y su corriente de conciencia; y que el ser de esa corriente no depende de la donación de sentido que algún yo diferente, otro yo y su corriente, ejecute, sino que es un ser «es en sí y para sí y es concebido por medio de su propio ser», pero que en el modo de la empatía, también es captado por otro (...)» (HUSSERL, E: 1910/11, Anexo XXX, p.204).

<sup>9</sup> Para Guillermo Hoyos la fenomenología de Husserl llega al callejón sin salida de la intersubjetividad, y la manera como Husserl trata de resolver el problema desemboca en: «la paradoja de pretender constituir desde la propia identidad a quien como individuo sólo puede autoconstituirse en la identidad que lo caracteriza, terminará (esto) por arrojar como resultado positivo la infabilidad del individuo, tanto del que se resiste a ser constituido por otro, como de quien pretende constituir a otros» (HOYOS, G: 1999a, p.183). Este fracaso de solución al problema de la intersubjetividad tiene fuertes replicas en la ética fenomenológica que Husserl propone (*cf.*, *Ibíd.*, p.187).



un principio al círculo intersubjetivo que, sin embargo, no resulta ser algo gratuito: su acceso inmanente trae consigo para el hombre todo un horizonte práctico que se manifiesta en los compromisos que se adquieren con el mundo y los demás. La posición de Merleau Ponty en torno a la intersubjetividad es una invitación para primero retornar y segundo adquirir el compromiso con lo ineludible que resulta ser el mundo social, que siempre está ‘ahí’: «*sordamente y (en estado de) sollicitación*» (Ponty, M:1945,p.373). Volver a un mundo social en espera de redescubrimiento que se debe concebir no como sumatoria de objetos, sino como el *horizonte* donde se existe como ‘hombre’, y al que siempre se está referido. El hombre no sólo existe, sino que co-existe, no sólo es un ‘ser ahí’, sino que está en permanente relación con el otro. Es el otro con quien se tiene que alternar para constituirse como hombre. Así que hacer mención del hombre ajeno a un mundo social no es más que una contradicción y un sin sentido. La inherente reciprocidad entre el Yo y el otro es el problema que devela en profundidad la ética, y es un proyecto, como se ha indicado a modo de introducción, que interesa tanto a la fenomenología de Husserl como a la de Merleau Ponty.

## Bibliografía

- HUSSERL, Edmund. (1910-11) Hua.XIII: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción al Cast: *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Edición y Trad. de Cesar Moreno y Javier San Martín. Edit. Alianza Editorial, Madrid,1994.
- HUSSERL, Edmund.(1913) Hua.III: *Ideen Zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Marx Niemeyer. La Haya, 1913. Traducción al Cast: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. Edit. F.C.E., México,1986.
- HUSSERL, Edmund. (1931, leídas 1929) Hua.I: *Cartesianische Meditationen*. Martinus Nijhoff, La Haya,1950. Traducción al Cast: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Edit. F.C.E., México,1996.
- HUSSERL, Edmund. (1934) Hua. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1976. Traducción al Cast: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Nota editorial y Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Edit. Crítica, Barcelona, 1991.
- PONTY, Merleau. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard, 1945. Traducción al Cast: *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes, Planeta Agostini, Barcelona, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1957) *El hombre y la gente*. Revista de Occidente. Madrid,1957.
- BARRAL, Rose M. (1965) *Merleau Ponty. The role of Body - Subject in interpersonal relations*. Duquesne University Press. Pittsburgh, Penna. Editions E. Nauwelaerts, Louvain,1945.

- POPPER, Karl (1969) *Knowledge and the Body – Mind Problem*. Routledge, 1994. Traducción al Cast: *El cuerpo y la mente*. Trad. Olga Domínguez Scheidereiter, Edición Paidós, Barcelona, 1997.
- CRUZ, Danilo. (1970) *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Edit. Sudamericana, Buenos Aires. Segunda edición, Universidad de Caldas, 2001.
- SAN MARTÍN, Javier. (1987) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Edit. Anthropos, Barcelona, 1987.
- BERNET, R; KERN, I; MARBACH; E (1989) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg, 1989. Traducción al Ingles: *An introduction to Husserlian phenomenology*, by Northwestern, University Press, Evanston, Illinois, 1993.
- HOYOS, Guillermo (1999a) *La ética fenomenológica y la intersubjetividad*. En: *Praxis filosófica*, Cali, Universidad del Valle, Nueva serie, Nos. 10/11, diciembre de 1999, pp.173-87.