

## Apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico\*

CARLOS BERNARDO GUTIERREZ

### A) ¿Por qué desde un punto de vista fenomenológico?

Nuestra crítica a los argumentos solipsistas de Wittgenstein está formulada desde un punto de vista fenomenológico, porque consideramos que el método fenomenológico ha introducido en el filosofar una nueva dimensión, dentro de la cual se puede entrar a resolver la problemática del "alter ego". La línea de este método es muy clara. Una vez superado el dualismo tradicional sujeto-objeto, pensamiento-realidad, por medio de la idea del carácter intencional de la conciencia, "la actividad filosófica fundamental correcta, consiste en observar y aprender las cosas tal como ellas mismas se presentan (como se dan inmediatamente a la conciencia) y explicarlas luego con respecto a aquellas determinaciones y relaciones presentes y aprehendidas de igual manera"<sup>1</sup>.

La peculiaridad esencial de la idea husserliana de intencionalidad consiste en que, por una parte, se considera la conciencia (o mejor, la vida mental) como intrínsecamente dirigida hacia las

---

\* En la primera parte de este estudio, publicada en los números 21-22 de Ideas y Valores, se exponen de manera sistemática los argumentos que articulan el solipsismo de Wittgenstein, a la vez que se caracteriza la naturaleza de dicho solipsismo. Para este capítulo hemos consultado la siguiente bibliografía: Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 Vol. Halle, 1928 - Husserl, *Ideen I, La Haya*, 1950 - Husserl, *Cartesianische Meditationen*, La Haya, 1950 - Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, en *Jahrbuch für Philosophie und Phaenomenologische Forschung*, Vol. X, Halle, 1929 - Husserl, *Ideen II, e Ideen III*, La Haya, 1952 - E. Fink, *Die Phaenomenologie Edmund Husserls in der gegenwaertigen Kritik*, en *Kant-Studien*, Vol. XXXVIII, Berlín 1953 - Dorion Cairns, *Husserl's Theory of Intentionality*, Conferencias en *The New School for Social Research*, New York, Otoño de 1959, Primavera de 1960 - D. Cairns, *Theory of Knowledge*, Conferencias en *The New School*, New York, Primavera de 1960 - D. Cairns, *Special Lectures on Phenomenology*, *The New School*, Primavera de 1960 - Aron Gurwitsch, *Theorie du Champ de la Conscience*, Paris, 1957 - A. Gurwitsch, *On the Intentionality of Consciousness*, en *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*, Harvard U. Press, 1940 - Alfred Schütz, *Making Music Together*, en *Social Research*, Vol. 18, 1951 - Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, en *Philosophische Rundschau*, Vol. 5, 3, Tübingen, 1957 - A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1960 - A. Schütz, *Symbol, Reality and Society*, en *Symbols and Society*, ed. por L. Bryson, New York, 1955 - René Toulemon, *L'Essence de la Société Selon Husserl*, PUF, 1962 - Enrico Castelli, *Il Solipsismo e l'Analisi fenomenologica*, en *Archivo de Filosofia*, Padova, 1950 - Pedro Lain Entralgo, *El problema de la comunicación interpersonal*, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, XLIX, 157, Madrid, 1962 - Jan Brockman, *Phaenomenologie und Egologie*, La Haya, 1962.

1. D. Cairns, *Phenomenology*, en *A History of Philosophical Systems*, ed por V. Ferm, New York, 1950, pp. 353-364.

cosas, y por la otra, se consideran las cosas como objetos intrínsecos de la conciencia. De esta manera se niega implícitamente la separación radical tradicional entre la vida de la conciencia y "las cosas". Sin embargo se afirma, a la vez, de manera implícita también, la distinción entre la estructura real de un proceso intencional y los objetos intencionales. El sujeto, por su parte, es el sujeto relativo tan solo a aquellos procesos intencionales en los cuales está comprometido actual o posiblemente, ocupándose con las cosas que son objeto de aquellos procesos. De manera que tenemos una tricotomía: sujeto, proceso intencional y objetos del proceso intencional. Dentro del proceso intencional los tres elementos, distintos por completo, están al mismo tiempo unidos indisolublemente.

El "procedimiento" fenomenológico fue concebido como un retorno a las cosas mismas. Sólo que en lugar de embarcarnos en especulaciones metafísicas acerca de las cosas, nos limitamos a observar la experiencia a través de la cual se nos presentan las cosas mismas. Puede que las cosas o "las otras personas" no existan; no obstante yo estoy permanentemente consciente de ellas; ellas son sentidos objetivos, objetos intencionales de mi conciencia. Así que al explicar ese mi estar consciente de "el Otro" y rastrear el proceso en el que ese estar consciente de "el Otro" se forma, le estaré dando al problema del "alter ego" el único tratamiento honrado que está a mi alcance.

El análisis fenomenológico puede ser desarrollado en dos niveles diferentes, o mejor, en dos actitudes diferentes: la actitud puramente psicológica y la actitud trascendental. En cualquiera de las dos podemos adelantar un análisis descriptivo. El status que se le atribuye a la descripción, sin embargo, varía en cada caso. El psicólogo fenomenológico considera su vida mental como un proceso en el mundo, su conciencia como un ser mundano <sup>2</sup>.

El fenomenólogo trascendental, por el contrario, no afirma ni acepta la mundanidad de su conciencia y considera el mundo y la mundanidad de su conciencia solamente como correlatos de la conciencia trascendental; sólo que para ganar el status trascendental, para su descripción, se ve obligado a dar el paso arbitrario de una reducción trascendental. Empero si yo adelanto mi investigación en el plano de la psicología fenomenológica tendré a cada momento la posibilidad de confirmar y verificar mi descripción, aprovechando al mismo tiempo los recursos fundamentales que la Fenomenología ha aportado a la investigación filosófica.

Dentro de la lógica y el lenguaje, por ejemplo, la Fenomenología significa un cambio radical <sup>3</sup>. En Lógica debemos regresar a las cosas mismas, a los conceptos lógicos y a las leyes lógicas en

2. Esta actitud no debe confundirse con una actitud natural ingenua en la cual el mundo está sobreentendido para mí y jamás me preocupo por hacer temática la «conciencia del mundo». En esta actitud ingenua simple no se podría adelantar un análisis intencional de cosa alguna.

3. Es muy significativo que los primeros esbozos del método fenomenológico de Husserl hayan aparecido en sus *Investigaciones Lógicas*.

su pureza, en lugar de confinar nuestro estudio a las expresiones verbales o a los análisis psico-somáticos. Al dominio de la lógica pura se llega sólo después de una investigación fenomenológica del pensar y del conocimiento, después de un estudio esencial de nuestros procesos mentales. El estudio del lenguaje juega además un papel importante en este campo. En la investigación fenomenológica del lenguaje nos ocupamos con significados como objetos intencionales, como unidades ideales de sentido, y con los actos intencionales en los cuales ellos se constituyen y son expresados.

### **B) La objeción fundamental.**

El problema del "alter ego" es fundamentalmente un problema epistemológico. Su aclaración depende de la respuesta a la pregunta de qué es lo que nosotros podemos experimentar y de qué es lo que nos es dado. El análisis fenomenológico comienza con nuestra propia vida mental; por lo tanto, tenemos que justificar epistemológicamente la razón para hablar acerca de mi vida mental, ya que a menos que lo hagamos, estaremos en una posición tan arbitraria como la de Wittgenstein, es decir, como si estuviésemos tratando de rebatir su afirmación dogmática "solo hay sensaciones" por medio de la afirmación igualmente dogmática "la conciencia existe también".

Se trata aquí, en última instancia, de precisar el ámbito de nuestro raciocinio. El positivismo lógico lo limita hasta el punto de afirmar que nosotros no podemos hablar acerca de todas las cosas sino que por el contrario nos tenemos que constreñir a sensaciones. El hecho es, sin embargo, que ante nosotros se nos presenta siempre el amplísimo espectro de todos los objetos posibles de la conciencia. Lo "dado" no se puede reducir a la experiencia sensorial, ya que lo "dado" abarca todo lo que puede ser objeto de una relación intencional. Lo intencional, el número indefinido de cosas intencionales, admite desde luego subdivisiones; y las cosas sensorialmente perceptibles constituyen tan solo una de esas subdivisiones. El positivista lógico acepta tan sólo una parte de lo "dado"; y en lugar de aceptar la experiencia en su rica complejidad, él la mutila. El positivista lógico puede cerrar sus ojos pero no ordenarnos a que cerramos los nuestros, y que dejemos de hablar acerca de las cosas que nosotros vemos. El olvida que todo "dato" tiene derecho a ser aceptado a menos que entre en conflicto con otro "dato", en cuyo caso se trata simplemente de reemplazar un dato por otro.

El Positivismo Lógico tiene que adoptar una posición arbitraria, pues de lo contrario, si permite que todos nuestros procesos mentales se nos presenten por sí mismos, se vería obligado a cambiar por completo su noción de evidencia; y entonces se podría llegar a admitir que el mundo que uno ordinariamente acepta, incluye una pluralidad de sujetos, que el mundo es intersubjetivo pese a lo aislado que uno pueda estar. Y desde esta nueva perspectiva la cuestión del "alter ego" se limitaría al análisis —relativamente sencillo— de mi experiencia de otros seres psicofísicos, es decir, de la manera en la cual yo llego a estar consciente de ellos.

La filosofía de Wittgenstein parte de la suposición de que lo que se describe en una proposición es un complejo de sensaciones y que por lo tanto toda verificación consiste en comparar la imagen —no sólo en cuanto a su estructura sino también en cuanto a sus elementos— con la estructura y elementos que integran los hechos atómicos. A este respecto cabe preguntar:

1) ¿Cuál es la justificación del atomismo ontológico?; y

2) ¿Cómo se justifica la suposición de que todos los objetos son datos sensoriales o complejos de ellos?

Estas preguntas son de vital importancia, ya que si no adoptamos dogmáticamente estas dos tesis, tendremos que admitir que el criterio para aceptar "datos" es simplemente su "ser dado"; y si aplicamos este principio, que en sí es el principio empírico esencial, encontraremos que los "datos" <sup>4</sup> (hechos o cosas que se presentan por sí mismos) tienen la más variada procedencia, es decir, no provienen exclusivamente de sensaciones.

Los "datos" son tan sólo "prima facie" aceptables en cuanto ellos puedan llegar a estar en conflicto con otros "datos". ¿Y qué pasa con los "no-datos"? ¿Cómo puedo referirme a "no-datos" tales como los procesos mentales que no se presentan por sí mismos, especialmente aquellos que conciernen a otros organismos? ¿Cómo se podría justificar nuestra creencia diaria en ellos? Admitamos que ellos no se presentan por sí mismos; mas sin embargo hay "datos" que los confirman; y estos "datos" confirmativos merecen algún respeto, pese a que ellos no son verificables "empíricamente". Pues así como hay datos que confirman hipótesis científicas, hay "datos" que confirman el que yo le atribuya vida mental a otros organismos. Yo nunca puedo tener acceso directo a la vida mental de otros; pero hay, sin embargo, muchos "datos" que confirman mi creencia en ellos.

Una vez que acepto como dato dentro de mi mundo, mi vida mental, y aún más, acepto dentro de mi mundo la existencia de Otros, resulta imposible el Positivismo Lógico. Su error es el error del empirismo en general: no aceptar el derecho de mi experiencia a ser oída en su integridad, es decir, no aceptar todos los "datos". Al fin de cuentas nos debemos preguntar: ¿se puede verificar empíricamente la proposición "las sensaciones son los únicos datos", o anula ella misma el principio que nos quiere obligar a aceptar?

La cuestión del solipsismo aparece entonces en una nueva perspectiva. De acuerdo a las tesis del positivismo lógico, toda afirmación acerca de un "sujeto" carece de sentido; y sin embargo los seguidores del sistema hacen a menudo tales afirmaciones. Esta situación paradójica no se presentaría si aceptamos lo "dado" en sus propios términos, dentro de lo cual figura el "alter ego", "los Otros",

4. El término «dato» es un término problemático. En lugar de «dato» se podría hablar simplemente «del ser dado» como tal.

como un dato. Los empiristas seríamos nosotros, que aceptamos la experiencia en sus amplias dimensiones; el positivista lógico no lo sería ya que él mutila la experiencia. El, por el contrario, da la impresión de tener miedo del mundo, ya que se confina a hablar sólo acerca de palabras. Es posible, por tanto, que los historiadores de la filosofía de aquí a cien años digan que el mundo llegó a ser tan insoportable para los pensadores ingleses que en lugar de enfrentarse a las cosas se limitaron a hablar acerca de lo que ellos decían.

Algunas veces sobrepasan los analistas lógicos su positivismo. Wittgenstein, que entrevió la necesidad de suplementar su solipsismo con cierto misticismo, es un buen ejemplo de ello. Pero su misticismo es innecesario, puesto que el Ego, el yo, no tiene nada de inefable y sí por el contrario constituye una de nuestras certezas más inmediatas. El misticismo en este caso es tan sólo una pantalla contra el criticismo. El misticismo puede que resulte necesario al final de la investigación filosófica, pero jamás en sus comienzos, es decir, en el análisis de lo que nos es dado inmediatamente.

Antes de entrar a tratar nuevos aspectos de este ensayo crítico, queremos clarificar la idea del "yo" en Wittgenstein, ya que ella es de suma importancia para poner en claro la índole de sus solipsismo. Es imposible, afirma Wittgenstein, formular preguntas acerca del yo o de los yoes por tratarse de objetos que no corresponden a los objetos de las ciencias naturales. El acepta, sin embargo, violando su positivismo, la idea de un ego metafísico.

El ego inefable de Wittgenstein, ni es un ente particular intramundando, ni admite connotaciones psicológicas, y sí por el contrario, se aproxima en mucho al ego trascendental de Husserl en su concreticidad. Husserl, como es bien sabido, "redujo" el ego natural humano y su vida psíquica al ego trascendental del cual el mundo con todos sus objetos deriva su sentido y su status existencial. La trascendencia, en la filosofía de Husserl, es parte del sentido intrínseco del mundo; y el ego que dentro de él asume el mundo como un sentido admitido, y que a su vez va presupuesto en este sentido, se llama trascendental<sup>5</sup>.

La idea de un ego trascendental en Wittgenstein se parece mucho a la concepción kantiana. No sin razón se califica la filosofía de Wittgenstein de "lenguajismo trascendental". Kant afirma que la estructura del entendimiento impone sobre el mundo la forma de la experiencia. La forma de la experiencia se puede por lo tanto tildar de subjetiva, pero sólo en un sentido metafísico o trascendental ya que el ego, tal como lo concebimos ordinariamente, no es el sujeto metafísico o trascendental sino un objeto en el mundo de la experiencia cuyas formas están prescritas por el entendimiento del sujeto metafísico. Wittgenstein cree también que la forma de la experiencia es subjetiva en un sentido trascendental: el sujeto metafísico es aquel que hace uso del lenguaje y lo entiende, y que a la

5. Cartasianische Meditationem § 11, p. 65.

vez debe diferenciarse del sujeto empírico que forma parte del mundo que se describe en el lenguaje. Los límites del mundo del sujeto metafísico, por lo tanto, están determinados por los límites de su lenguaje.

El mundo real de la ciencia es el mundo que se puede describir en lenguaje significativo, y éste —en cierto sentido— es mi mundo. El ego al cual aquí se refiere la palabra "mi" es el sujeto metafísico que a la vez se puede decir que no existe. El mundo es mi mundo si la palabra "mi" se refiere al ego metafísico y de aquí se sigue el carácter correcto del solipsismo. "Lo que el solipsismo quiere decir es correcto; pero puesto que no podemos hablar del ego metafísico, el solipsismo es inefable" (Tr. 5. 62). "El ego dentro del solipsismo se reduce a un punto sin extensión con el cual se coordina toda la realidad" (Tr. 5. 64). Desde este punto de vista, Wittgenstein debería de haber usado la palabra idealismo en lugar de solipsismo, puesto que lo que él llama solipsismo, es exactamente la aplicación lingüística de la doctrina kantiana.

El solipsismo de Wittgenstein tiene un fondo trascendental.

### **C) La investigación filosófica no puede reducirse al análisis lingüístico.**

Otra objeción importante contra el solipsismo de Wittgenstein es la misma que se puede formular contra su sistema filosófico en su totalidad: La investigación filosófica no puede reducirse al análisis lingüístico. El lenguaje, al igual que todos los "productos" de nuestras actividades mentales, señala retrospectivamente en dirección de la conciencia, en términos de la cual debe adelantarse todo análisis fundamental. Y si bien es verdad que la depuración y clarificación del lenguaje es de suma importancia para la filosofía, y que el estudio del lenguaje constituye un capítulo básico en el análisis del pensar, es preciso sin embargo que consideremos siempre el lenguaje a la luz de los actos intencionales que lo constituyen.

La coincidencia total del lenguaje posible con el pensamiento posible está por encima de cualquier discusión. Se trata de "dos regiones paralelas en correspondencia mutua: la esfera de las expresiones verbales posibles y la esfera de los sentidos o significaciones expresables posibles. Su unidad intencional estructura la región bifásica de las locuciones concretas y con sentido"<sup>6</sup>.

El lenguaje es el portador de sentidos intencionales y presupone los actos en los cuales esos sentidos o significaciones son conferidos a sonidos y signos neutrales de por sí. Correlativamente hay siempre un acto de aprehensión de sentido de parte del oyente o del lector. Los sonidos y signos producidos por un sujeto pensante, pueden llegar a ser vistos u oídos por alguien que no simplemente los oye o los vé en su calidad de fenómenos físicos, sino que además

6. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, § 3, p. 22.

los toma por "encarnaciones" de locuciones verbales que significan lo que dice el orador o escritor. El lenguaje adquiere su carácter significativo en razón del sentido intencional.

La función del lenguaje es la de expresar el sentido objetivo de los fenómenos psíquicos (proposiciones dichas, preguntas preguntadas, etc.). Las palabras están subordinadas a actos de significación; ellas señalan en dirección de lo que se significa por medio de ellas o de lo que a veces se da en la intuición verificadora. En el fenómeno de una expresión significativa debemos distinguir:

a) Por parte del orador (o escritor):

- 1) El acto intencional en el que se constituye el sentido (pensar); y
- 2) La comunicación del sentido intencional que a su vez envuelve dos aspectos: el sentido objetivo o "pensamiento" que no es un fenómeno psíquico, y, el fenómeno físico por medio del cual el sentido objetivo se ofrece al oyente o lector.

b) De parte del oyente (o lector):

- 3) Un acto de aprehensión del sentido intencional participado a él por medio de palabras; y,
- 4) El acto de aprehensión del sentido intencional puede ir acompañando de una intuición verificadora del "Objeto".

La apariencia intuitiva dentro de la cual se constituye la palabra física sufre una modificación esencial cuando su "objeto" se convierte en expresión. Una nueva experiencia intencional la reemplaza. Y se constituye un acto de significación que se basa sobre la presentividad de la palabra, pero que difiere esencialmente de la intención intuitiva frente a la palabra como simple signo físico.

Todos los "objetos" y relaciones objetivas son lo que son para nosotros gracias a actos de significación, completamente distintos de los actos por medio de los cuales conocemos los objetos que se nos enfrentan a manera de unidades significadas. Al mismo tiempo, lo que se afirma en una declaración no es algo subjetivo sino una unidad ideal de sentido que además es inmutable. Un acto de juicio es transitorio, pero no lo que se afirma en una declaración, así se trate de una declaración falsa o absurda.

El objeto, además, nunca coincide con el sentido intencional. En una expresión uno declara algo que se refiere a la objetividad significada en el sentido. Expresiones diferentes pueden tener el mismo sentido intencional, y a la vez sentidos diferentes pueden referirse al mismo objeto. Más aún, dos nombres pueden tener significaciones diferentes y referirse sin embargo a la misma cosa. Tal sería el caso de las expresiones "el héroe de Sierra Maestra" y "el dictador de Cuba" que designan una y la misma persona.

A pesar de que una expresión sólo se puede referir a algo objetivo si significa algo, la esencia de una expresión consiste en su sentido intencional. Y aún cuando la intuición de sentido es verificada, el objeto se constituye en ciertos actos como "dado" de la misma manera en que el objeto es significado en la significación.

Este breve análisis del lenguaje nos deja ver claramente que el lenguaje tiene que ser considerado como un fenómeno intencional que emerge de diferentes actos mentales. Wittgenstein yerra al construir no sólo su solipsismo sino todo su sistema sobre la suposición de que el análisis empírico del lenguaje es el último análisis al que se puede llegar en el filosofar. El se equivoca igualmente al suponer que la comunicación significativa es imposible, ya que, según él, los signos que otros usan o expresan deben considerarse como meros actos de su comportamiento en tanto que esos signos no pueden ser referidos a mi experiencia, y experiencia para Wittgenstein son los hechos atómicos que suelen haber. El análisis fenomenológico del lenguaje pone en claro que hay que ir más allá de los simples signos y del comportamiento, pues el lenguaje es mucho más que una suma de imágenes de hechos atómicos. El lenguaje es el medio de comunicación de "significados" (sentidos objetivos de nuestros actos mentales). Los sentidos objetivos, a su vez, pueden llegar a ser comunicados sólo porque nuestra conciencia es capaz de actos de constitución, aprehensión y comunicación de sentido.

#### **D) El lenguaje presupone una pluralidad de sujetos que viven en relaciones de comunicación.**

Yo comunico o participo los sentidos objetivos de mis actos mentales por medio del lenguaje. Pero yo se los comunico a alguien. El lenguaje por lo demás no es mi propio invento. Yo hablo el lenguaje de la gente que vive conmigo. Por medio del lenguaje me son transmitidos muchos sentidos objetivos que yo no he creado, y gracias al lenguaje, participo en un acervo de conocimientos, en una tradición y en una cultura comunes, que señalan retrospectivamente en la dirección de una multiplicidad de actos intencionales por parte de una inmensa pluralidad de conciencias. Además del lenguaje hablado, uno utiliza en la vida diaria signos y símbolos de las clases más variadas, los cuales señalan también en la dirección de actos intencionales, y deben su existencia a una comunidad de sujetos pensantes a la cual cada uno de nosotros pertenece. Comunicación, en cualquiera de sus muchas formas y niveles, implica la existencia de una pluralidad de sujetos que participan en actos continuos y recíprocos de constitución y aprehensión de sentido.

Si la comunicación —ora por medio de palabras, ora por medio de gestos o esquemas "no-cognitivos" tales como la música— fuera la base de los procesos sociales y por tanto de la intersubjetividad, el análisis lingüístico sería entonces la tarea fundamental de las ciencias sociales. Más aún, la existencia de significados o sentidos intencionales y, correlativamente, la existencia de inteligencias podrían explicarse en función de proceso de comunicación. Los

sentidos objetivos y la significación no indicarían operación mental alguna. Todo esto desde luego presupondría que las expresiones fueran fenómenos meramente biológicos, intrínsecamente desprovistos de significado, que en el curso del desarrollo mecánico de la comunicación dieran origen a los sentidos intencionales. Tal es la tesis "behaviorista": las expresiones son procesos fisiológicos exclusivamente. Esta teoría pasa por alto el hecho de que los sentidos objetivos o significados son unidades ideales de sentido, y que las expresiones para ser significativas, es decir, dotadas de unidades ideales de sentido, no pueden reducirse a fenómenos biológicos, si bien es cierto que ellas tienen un substrato fisiológico, un "cuerpo físico".

Y si las expresiones significativas presuponen actos mentales de constitución y aprehensión de sentido, la comunicación presupone la existencia de una pluralidad de sujetos, a manera de posibles recipientes e intérpretes de los sentidos o significados que son comunicados. La comunicación sólo puede lograrse por medio de significación, y la significación es el resultado de ciertos procesos mentales intencionales. La comunicación presupone, por lo tanto, la constitución y aprehensión conscientes de sentidos objetivos por parte de una multiplicidad de sujetos. El lenguaje como forma de comunicación presupone la presencia del "Otro yo".

Por eso resulta ciertamente paradójico que un analista lógico se permita elaborar teorías solipsísticas sobre bases lingüísticas.

### **E) Experiencia, en sentido positivístico, no es la única clase válida de experiencia.**

Lo que se ha llamado "el argumento empírico" en la presentación sistemática del solipsismo de Wittgenstein en la primera parte de este estudio, se basa en la suposición de que la "experiencia", en sentido positivista, es la única clase válida de experiencia. La totalidad de las proposiciones verdaderas —sostiene Wittgenstein— es el total de la ciencia natural. El sentido de las proposiciones elementales está determinado por la totalidad de hechos "empíricos" posibles. Por lo tanto, no se puede decir nada acerca de cualquiera "realidad" que 'ex-hypothesi' está por fuera de los límites de la ciencia natural. Por tal razón las proposiciones acerca de la experiencia de "el Otro" tienen que ser reinterpretadas como proposiciones acerca de la "experiencia en sentido propio", es decir, acerca de la propia experiencia empírica.

Mas es preciso poner en duda la validez absoluta de la ciencia natural y de la "experiencia" empírica. Pues sucede que, de acuerdo con la ciencia física moderna, tenemos que cerrar ojos y oídos para ganar acceso a la realidad, la realidad creada por las teorías del científico, fuera de la cual no se puede conocer absolutamente nada.

Hasta el siglo XVII la misión del científico consistía en reproducir la estructura del mundo que nos rodea. La ciencia era abstraída de la realidad y coincidía con ella. El panorama cambió por

completo al surgir la ciencia moderna. La realidad se distanció absolutamente de la experiencia perceptual cotidiana del mundo. El físico se dedica ahora a seleccionar por medio de experimentos, la hipótesis que conviene a un fenómeno determinado; la tarea del físico es la de sustituir lo que se manifiesta perceptualmente. Y poco a poco se ha abierto un abismo entre dos mundos diferentes: el mundo de la experiencia diaria y el mundo de la ciencia. La Objetividad, aquello que antes existía independientemente de toda elaboración mental, ha pasado a ser el resultado de complicadísimas operaciones teóricas que se proponen reconstruir el mundo con exclusión completa de las apariencias perceptuales.

De acuerdo con la doctrina que se origina en Locke y en Descartes, el objeto físico estimula al órgano sensorial y luego, en un proceso estrictamente causal, crea una imagen o entidad intermedia entre el sujeto y el objeto, que es lo único que podemos percibir. La teoría platónica de que uno jamás puede llegar a conocer el objeto mismo, sino tan solo sus reproducciones o aproximaciones imperfectas, pasa otra vez al primer plano de la filosofía.

En nuestros días se ha llegado a poner en claro el carácter presuposicional de la ciencia física moderna, y con ello se hace sentir con más fuerza la necesidad de regresar a las cosas mismas, es decir, a las cosas tal como ellas mismas se presentan en la conciencia, para poder superar toda clase de dualismos. En la vida diaria consideramos la percepción sensorial normal como un "conocimiento" de la cosa misma con respecto a las relaciones y cualidades que por sí mismas se nos presentan. Y la presentividad de la cosa misma se toma como justificación "prima facie" de nuestra creencia en la cosa que se presenta.

Desde luego que no podemos ignorar el hecho de que en nuestra vida cotidiana la ciencia natural está sobreentendida y que ella, después de todo, nos proporciona una cierta clase de conocimientos. Pero en ningún momento debemos olvidar el carácter presuposicional de la ciencia natural. Ella se basa primeramente en una presuposición metafísica: la ciencia natural parte de la suposición de la existencia real de las cosas. Esto conduce al problema tradicional de la relación entre la cosa existente y la percepción de ella, problema que la ciencia natural reduce a la estimulación física dentro del marco limitado de la causalidad. La ciencia natural como sistema presupone, además, datos, cosas que son dadas con anterioridad a las proposiciones científicas; tales datos son los objetos de la percepción sensorial.

Muchos —incluyendo a Wittgenstein— afirman que la ciencia natural no envuelve presuposiciones, ya que las proposiciones de la ciencia natural son proposiciones acerca de sensaciones. Con todo, los positivistas no pueden ocultar la evidencia de que tales proposiciones no tratan de sensaciones sino directamente de cosas naturales perceptibles.

La ciencia natural presupone además no solo la validez de la percepción sensorial, sino también la validez de la memoria, la imaginación y la asociación, las cuales se basan a su vez en la

percepción sensorial. Y siendo la ciencia natural una empresa colectiva, presupone por otra parte la existencia de otros científicos y de sus capacidades teoréticas.

Hoy, sin embargo, contamos con un enfoque completamente diferente de la experiencia y del conocimiento. Al fin de cuentas, el investigador no necesita presuponer la existencia de una situación real objetiva ni apelar a la construcción artificial de imágenes o representaciones de las cosas. El puede simplemente tratar las cosas tal como ellas se nos presentan. Para ello se requiere únicamente la observación reflectiva de la propia conciencia. Contra este enfoque se puede argüir que podría desembocar en solipsismo, ya que para que mi descripción sea válida, tiene que ser verificable por otros, y nadie aparte de mí puede observar mi propia conciencia. Esta objeción es fácilmente rebatible: basta que nos demos cuenta de que cualquiera puede verificar la explicación de mi percepción sensorial en términos de mi conciencia, observando reflectivamente su percepción en términos de su propia conciencia. ¿Acaso todos los químicos del mundo observan siempre la misma e idéntica molécula para estudiar las propiedades generales de una sustancia química determinada?

Una descripción legítima de la percepción sensorial sólo se puede rendir con base en la observación directa de la propia percepción. En este caso se trata de una descripción de la percepción en cuanto conciencia de las cosas que se presentan ellas mismas, y correlativamente, una descripción de las cosas en cuanto objetos intencionales de la percepción. La percepción sensorial es intrínsecamente conciencia de una cosa física que se presenta ella misma respecto a las determinaciones igualmente presentes. La cosa que se percibe, por otra parte, no es una cosa aislada sino que por el contrario, constituye todo un complejo dentro del cual va incluido el organismo de la persona que percibe. La percepción del complejo presentivo se realiza a través de una pluralidad de manifestaciones. Por eso la percepción sensorial es conciencia de la cosa física que anuncia nuevos matices y escorzos, otras facetas de presentividad, todo ello en concordancia aproximada con previas expectativas que constituyen el tipo o patrón de la familiaridad.

Análisis similares se pueden aplicar a la memoria, a la representación y a la fantasía. La presentividad de la cosa misma es de todas maneras la justificación de la creencia en la cosa recordada, representada o imaginada. El tipo de presentividad varía con el tipo de conciencia; pero las cosas son en todo caso correlatos de conciencia. La verdad no consiste más en la confrontación entre un objeto real y la imagen que uno tiene de él; ahora se trata de lograr la presentividad de la cosa misma, dentro de un continuo proceso de verificación en el marco del complejo horizonte intencional.

La idea de experiencia tiene que ser replanteada a la luz del análisis intencional. Las cosas en su calidad de objetos intencionales son experimentadas cuando ellas mismas se presentan a la conciencia. Experiencia significa ahora el que un sujeto viva intencionalmente en la presentividad actual o posible de la cosa misma. No se

trata más de presuponer la existencia de la cosa misma con anterioridad a la experiencia. Más aún, el objeto intencional no tiene que ser físico para poder ser experimentado; los objetos ideales y fantásticos también pueden ser experimentados en la relación de presentividad intencional que les es propia.

El carácter privilegiado y absoluto de la llamada "experiencia empírica" se queda entonces sin fundamentos. Ninguna argumentación válida se puede construir con base en la premisa de que "hay solamente hechos atómicos y experiencia sensorial", como lo cree Wittgenstein. La validez de la ciencia natural, por otra parte, una vez que se pone en claro su carácter presuposicional, queda relegada a la esfera de la tecnología.

La nueva noción de experiencia, la experiencia a la luz del análisis fenomenológico intencional, tiene amplitud suficiente para abarcar también lo que sin tener presentividad es susceptible de aprensión dentro de un proceso continuo de confirmación y cancelación. Con ello se abren las puertas para el análisis intencional de mi conciencia de un "otro yo".

**F) Los argumentos de "The Blue and Brown Books" y de las "Investigaciones Filosóficas" presuponen la constitución de MI ORGANISMO en un nivel primordial como centro de referencia del mundo mío.**

"En el caso de 'A tiene un dolor de muela', es concebible que yo sienta la pena en la boca de otra persona. Es concebible que una persona pueda tener un dolor en el cuerpo de otra persona", afirma Wittgenstein en el Blue Book, en el que trata de formular declaraciones lingüísticas correctas respecto al solipsismo. Y llega hasta el extremo de suponer que "podría ser que mi mano estuviese conectada al cuerpo de un hombre que está al lado mío. Supongamos entonces que yo siento un dolor, que con base en la sola evidencia del dolor —con los ojos cerrados, por ejemplo— yo lo llamaría 'dolor en mi mano izquierda'. Alguien me pide que toque la parte adolorida con la mano derecha y cuando vuelvo a mirar me doy cuenta de que estoy tocando la mano de mi vecino" <sup>7</sup>.

Estas suposiciones olvidan la experiencia fundamental de reflexión en la cual yo me objetivo a mí mismo y llego a diferenciar entre lo que me pertenece y lo que no me pertenece. En dicha experiencia yo puedo descartar todo lo que no es completamente mío. ¿Cuál es el resultado de tal experiencia? Mi vida mental sigue estando en relación especial e íntima con una cosa. Esa cosa única es mi organismo, que por así decirlo, es el "cuerpo" de mi vida mental. Mis campos de sensación se extienden solamente sobre él; solo él tiene partes que —fenomenológicamente hablando— son órganos de percepción, es decir, las manifestaciones perceptuales de las cosas dependen de la situación de esas partes u órganos; sólo él es un órgano de volición por ser la cosa cuya forma, cuyo reposo y mo-

7. *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1957 p. 49.

vimiento están controlados de la manera más inmediata por mis voliciones automáticas o activas; y sólo él se presenta sensorialmente cuando quiera que alguna cosa se presenta sensorialmente. Mi cuerpo es, además, el centro de orientación con el cual está coordinado mi mundo espacial. Resumiendo: Mi cuerpo es el único objeto físico que es aprehendido inmediatamente como "cuerpo animado", es decir, como estando relacionado funcionalmente a una conciencia. Y es precisamente en esta aprehensión donde me vuelvo consciente de mi identidad psicofísica.

La singularización de mi organismo como cuerpo animado es un paso fundamental en el análisis de mi conciencia de un "otro yo", ya que a partir de mi cuerpo como ser animado, se transfiere automáticamente el sentido "ser animado" prácticamente a todos los objetos físicos. Tal transferencia se produce al comienzo del desarrollo de mi vida mental. (Los niños, por ejemplo, creen que los asientos y armarios tienen algo de personas y se comportan con ellos de acuerdo con semejante creencia). Y sólo posteriormente comienza a cancelar esa transferencia universal de sentido, dejándola en vigencia, sin embargo, en el caso de ciertos cuerpos que son prácticamente idénticos a mi cuerpo y actúan como si estuvieran relacionados con conciencias. Claro está que esos cuerpos sólo los puedo experimentar yo como cuerpos; pero las manifestaciones exteriores de ellos y su comportamiento armonioso confirman la transferencia del sentido "cuerpo animado".

La conciencia del cuerpo de uno como organismo propio, distinto de todas las demás cosas, pero similar a otros cuerpos que actúan similarmente a él, es un hecho de la vida diaria que no se puede pasar por alto arbitrariamente, como Wittgenstein lo hace. Las teorías que pretenden ignorar tal hecho, muchas veces lo reconocen implícitamente.

Wittgenstein ignora la experiencia inmediata de mi cuerpo como cuerpo animado, porque está interesado en negar todo principio de individuación o constitución del sujeto; el Yo, para él, tiene que ser idéntico con la totalidad del mundo. El hecho evidente, sin embargo, es el de que con base en la experiencia del carácter único de mi cuerpo se constituye mi individualidad y se afianza mi Yo. Al positivista lógico se le debería preguntar si él realmente cree que su cuerpo, el cuerpo de otro hombre, un robot y un maniquí son una y la misma cosa indiferenciada.

**G) El solipsismo es un error. El "Otro Yo" puede ser explicado como objeto intencional de mi propia conciencia.**

Hasta aquí hemos estado tratando de refutar los argumentos y de poner en claro las presuposiciones que sirven de fundamento a la teoría solipsística de Wittgenstein. El análisis fenomenológico del lenguaje sirve para poner en evidencia el hecho de que el lenguaje no funciona simplemente como copia de los hechos atómicos y que por lo contrario, está referido a una pluralidad de seres conscientes que participan en operaciones de sentido. El análisis fenomenológico de la experiencia amplía el radio de "lo dado" aboliendo

do con ello las restricciones arbitrarias que el empirismo le impone a la conciencia. Y la explicación intencional del sentido "mi organismo" anuncia el tratamiento fenomenológico del problema del "otro yo".

El solipsismo de Wittgenstein pierde poco a poco su fuerza. Y sólo nos queda por ver si una clarificación filosófica del "otro yo" es posible o no. Para terminar vamos a delinear esquemáticamente la explicación fenomenológica del sentido objetivo "otro Yo" con lo cual aspiramos a poner en claro que en principio se puede dar ahora una explicación filosófica del tema del "alter ego", y que el solipsismo, por lo tanto, no puede ser defendido consecuentemente.

En mi actitud ingenua cotidiana yo acepto el mundo como un mundo socio-cultural, creo en la historia y en la tradición, y participo en una religión, en usos y convenciones, etc. Por otra parte, el mundo que experimento es un mundo común dentro del cual está sobreentendida la existencia de los demás, que actúan de una manera similar a la mía y obedecen a motivaciones similares a las mías. Y siempre estoy seguro de que los demás consideran mis actos y motivaciones como similares a los suyos. La intersubjetividad es pues este estar seguro de que el mundo es un mundo común. El mundo social es el marco y el objeto de mis actos. Prácticamente todo momento de mi existencia tiene un contenido social; la mayoría de mis actos se refieren a otras personas. Y a pesar de yo ser el centro del sistema de coordenadas que define mi mundo ambiental, yo creo normalmente en el mundo como compartido por otros que son al mismo tiempo centros de sistemas de coordenadas similares. ¿Cómo llego yo a creer en ello?

Como ya antes lo indicamos el análisis de este problema no puede reducirse al estudio del fenómeno de la comunicación, ya que ella presupone al Otro como posible recipiente e intérprete de los sentidos o significados que se comunican. Lo que hay que aclarar aquí es la manera en la cual yo llego a estar consciente del mundo como un mundo común y del "Otro Yo". Esto sugiere una investigación ontológica de la existencia del Otro porque a este respecto el Otro es un misterio, tal como yo también lo soy; y si me mantengo preguntando "¿Qué es el Otro?" no podré salir nunca de un círculo vicioso. El único punto de arranque sólido para mi investigación es el hecho de que de una manera u otra yo estoy consciente de un "Otro" en mi vida cotidiana; y precisamente ese Otro, como sentido intencional, me va a servir de guía para el análisis de los actos de conciencia por medio de los cuales "el Otro" se convierte en sentido intencional para mí.

Tenemos que partir de la evidencia cartesiana de que aún si estoy soñando no puedo dudar de que yo estoy soñando. Supongamos que "el Otro" es un sueño. Nuestra tarea sería entonces la de aclarar no la coincidencia de mi sueño con la realidad, sino la manera en la cual yo llego a estar consciente de mi sueño. Después de todo si el Otro es un sueño, es un sueño bastante persistente.

Sea como sea tenemos el recurso de la confrontación. Cuando yo me confronto con el Otro —con mi sueño— llego a la conclusión de que las manifestaciones de mi existencia no son distintas de las

suyas. Mi sueño comienza a reflejarse en mí. Mi cuerpo actúa de una manera similar a la del cuerpo del Otro; pero no son lo mismo. Y si yo sufro a causa de las heridas en el cuerpo de mi vecino, sufro de una manera particular: sufro porque él sufre. Y si siento afecto por él preferiría que yo mismo tuviera las heridas. Esto podría explicarse como una transferencia de motivaciones de mi propia vida al sueño del Otro. Y sin embargo, el Otro está ahí. Es un extraño, en el sentido de que yo no puedo vivir sus experiencias; pero, por otra parte me es vecino y es como yo, hasta el punto de que es como un espejo de mi propia existencia, ya que en el proceso de confrontación con él yo saco conclusiones acerca de mí mismo. Cuando veo un aviso de "peligro" tengo que prestar atención a la prevención del Otro para salvar mi vida. El "espejarse" es inevitable.

Mi experiencia se enriquece a raíz de la confrontación con el Otro. El sueño que yo creía que era el Otro se disminuye considerablemente; después de que yo establezco contacto con él, se eliminan en gran parte mis dudas. Poco a poco se establece una red regular de confrontaciones. Se ha producido una transferencia de sentido?

De esta manera, más o menos, se plantea dentro de la filosofía moderna el problema de la intersubjetividad. La filosofía crítica y la filosofía idealista niegan el significado original de la expresión "transferencia de sentido". Para ellos la transferencia sería algo así como pasar un objeto de un sujeto a otro. El solipsismo surgió al considerar que uno no puede transferir lo que está en uno, al Otro. Aún el pensamiento es incomunicable el Yo queda solo. Conocer se reduce a captar lo que es común sin que por ello se entre en comunión o comunicación. Y si el Otro es un producto de mi mente, no tiene sentido hablar de que yo perciba las percepciones de Otro, puesto que yo no puedo ir más allá de mi propio percibir. El mundo se sobreentiende y dentro de él Otro en calidad de objeto cualquiera se sobreentiende también. Más tarde la filosofía trató de consolar al ser humano en su soledad: el Otro pasó a ser una ilusión, ilusión que justifica nuestra creencia en otros seres humanos.

La Fenomenología, finalmente, trajo consigo un nuevo enfoque del problema. Toda percepción tiene un objeto intencional que es el sentido de la percepción, lo percibo como tal, de la misma manera como en el juicio tenemos lo juzgado como tal. Todo acto de conciencia tiene su objeto intencional, su sentido objetivo. Y puesto que yo estoy continuamente consciente del Otro, lo debo tratar como un objeto intencional mío. En este momento se supera el solipsismo. Las teorías solipsistas afirman que no tiene sentido hablar del Otro. Ahora, a la luz de la intencionalidad, sabemos que tiene tanto sentido hablar del Otro como lo tiene el hablar de cualquier otro posible objeto intencional.

Continuemos el análisis del Otro como sentido objetivo. Tomando este sentido como guía puedo explicarme la manera en la cual el Otro se "constituye" intencionalmente en la conciencia. Co-

mienzo con una reflexión sobre mi vida mental, la cual es un proceso en el tiempo, entre otros muchos procesos con los cuales mi vida mental está conectada causalmente. Pero dado que yo quiero hacer temáticos los actos de conciencia en toda su pureza, me abstengo ahora de considerar mis procesos mentales como procesos entre otros muchos procesos en el mundo. Esto no quiere decir que para poder observar los procesos mentales en sí mismos, yo tenga que rechazar la realidad. Aquí se trata tan sólo de que a partir de este momento vamos a considerar todo como correlato intencional de mi conciencia. Me debo abstener, por lo tanto, de seguir creyendo —como lo hago diariamente— en el Otro y en el mundo como un todo que está relacionado causalmente con mis procesos mentales. El mundo de mi vida cotidiana no sufre con ello detrimento alguno, y sigue siendo el mismo mundo con su rica complejidad. Lo único que cambia es mi actitud hacia él. El Otro y todos los objetos dentro del mundo no pierden ni su existencia ni su sentido existencial; lo que hago es suspender la afirmación de este sentido en mi calidad de filósofo.

Pero aún después de la abstención y de la correspondiente reducción a lo puramente trascendental y sus objetos como tales, las cosas siguen siendo entendidas como entendibles para Otros. Y dado que "lo Otro" no pertenece esencialmente a mi intención y que estoy interesado en llegar hasta los procesos mentales en su pureza, puedo ahora dar un nuevo paso dentro de mi análisis con el fin de desasociarme de cualquier sentido que dentro de mi mundo "reducido" se refiera a otros sujetos, a intencionalidades diferentes de la mía. Yo abstraigo por así decirlo el intender de otras subjetividades que se sucede en mi vida mental. Esto no significa que yo esté negando o dudando la presencia del Otro; me abstengo simplemente de afirmar un sentido noemático que no es esencial a mi intender. Después de esta reducción me quedo en mi intender con lo que se puede llamar necesariamente mío. Mi mundo es ahora un mundo primordial; dentro de él yo sólo "afirmo" una cosa psico-física: yo mismo. El estrato primordial de mi vida mental se entiende a sí mismo como relacionado a un cuerpo que tiene para ese estrato el sentido de "mi organismo".

Ahora torno a mirar al Otro: el Otro es tan sólo un cuerpo que está ahí. En el nivel primordial, aparte de mí, hay únicamente cuerpos que se semejan a mi organismo. Y entonces, gracias a una transferencia aperceptiva de sentido —o aprehensión analogizante— que parte de mi propio cuerpo, le confiero a esos cuerpos que se parecen a mi organismo el sentido "cuerpo animado". Tal transferencia o presentación no es un proceso deductivo en absoluto, sino una forma particular de intencionalidad mediata que consiste en hacer entendido como presente algo que no está directamente en persona. Lo que es dado directamente en este caso es el cuerpo del Otro, y sin embargo este cuerpo es percibido como si tuviera mucho más de lo que está presente. La presentación que aporta la parte del Otro que no es accesible directamente se funde en una unidad intencional de experiencia con la presentación original e inmediata del cuerpo del Otro. Y a partir de esta unidad intencional

surge en la conciencia el sentido intencional "el Otro", en calidad de conciencia similar a la mía y que está en la base de los actos del ahora "cuerpo animado" que está ahí.

En la presentación del Otro tenemos la comunidad funcional de una apercepción que simultáneamente presenta y apresenta un objeto total como si él mismo estuviera ahí, por medio de una variedad de actos de conciencia. Todo esto está correlacionado con un continuo proceso de verificación que corre paralelo a la transferencia de sentido original, automática y universal. El sentido "organismo" es transferido originalmente a todas las cosas, a manera de una síntesis universal pasiva; la transferencia, sin embargo, está sujeta continuamente a verificaciones y diferenciaciones que nos llevan a cancelarla en muchos casos, en los cuales el comportamiento y manifestaciones externos de los cuerpos respectivos no se parecen a los nuestros. Y sólo en aquellos casos en que el comportamiento es armonioso y consistente con relación al mío, se confirma la transferencia y la conciencia pasa a la presentación. Un manequí o un robot reciben la transferencia del sentido "organismo" hasta que yo me acerco a ellos y logro evidencias que erradicán mi creencia original.

La similitud del cuerpo ahí delante de mí con mi propio cuerpo constituye la base motivacional fundamental de la aprehensión analogizante de "ese cuerpo ahí" como organismo animado. Sólo a partir de un ser dado perceptualmente existe la posibilidad de transferir el sentido "mi organismo", posibilidad sobre la cual se estructura mi conciencia del Otro en cuanto Otro. A raíz de la percepción del cuerpo del Otro surge el "pareamiento" o síntesis automática en mi vida mental. Este "pareamiento" se caracteriza por el hecho de que dos datos dados forman una unidad intencional de semejanza, en virtud de la cual se establece una relación entre los dos elementos del par, relación que se extiende sobre cada uno de los dos. El resultado de la coincidencia es una transferencia de sentido en la medida en la que el elemento aportado en la percepción sensorial no suprime o cancela la transferencia. Por esta razón la simple presentación del cuerpo dado, como cuerpo animado de Otro, no es suficiente; es necesario además que el Otro se siga manifestando y siga actuando de la misma manera que me llevó a conferirle a la apariencia de su cuerpo el sentido intencional "cuerpo animado".

Dentro del proceso general de presentación me doy cuenta primero de que el cuerpo del Otro tiene manos que tocan, ojos que ven, etc. Después entro a percibir niveles psíquicos más altos que se manifiestan ellos mismos como expresiones externas de ira, alegría, etc. El Otro "constituído" así en mi conciencia, se presenta él mismo dentro de mi mundo primordial como una modificación intencional de mi "Yo aquí", pero ya con el sentido "otro Yo ahí". Una vez que el Otro es aprehendido como tal, yo puedo extender el análisis estático de mi conciencia, primordialmente reducida, a la constitución intencional de los sentidos "nosotros", "ellos", etc. Pero esto va más allá de los propósitos de este estudio.

## H) Conclusiones.

Resumamos ahora las conclusiones de nuestra apreciación crítica de las ideas solipsísticas de Wittgenstein:

1—Hemos demostrado que una explicación intencional del Otro como objeto de la conciencia propia es, en principio, posible. Tal explicación sirve de refutación del solipsismo en general. En el caso de Wittgenstein, no obstante, hay que hacer dos salvedades: a) En lo que se refiere al Ego, Husserl y Wittgenstein tienen ideas fundamentales en común; y, b) El solipsismo de Wittgenstein es de una naturaleza muy especial.

2—El solipsismo de Wittgenstein es la consecuencia lógica de la imposibilidad absoluta de hablar acerca de un sujeto; y si no tiene sentido el hablar acerca del propio ego, mucho menos lo tendrá el hablar acerca del un alter-ego.

3—El ego, para Wittgenstein, es metafísico o trascendental, y es el que hace uso del lenguaje. Sólo que no podemos hablar de él: es místico. El lenguaje —la totalidad de proposiciones elementales— es idéntico a la totalidad de los hechos atómicos, es decir, la totalidad del mundo. Puesto que la totalidad del lenguaje "refleja" de algún modo el ego, se tiene que concluir que el ego —el sujeto metafísico— es el mundo y que la realidad está coordinada con él.

En la filosofía de Husserl el ego es también trascendental. El ego se manifiesta él mismo en los actos de conciencia, pero no es místico, sino que se afirma a sí mismo en autoreflexión. La totalidad del mundo es la totalidad de los objetos intencionales.

4—En el análisis lógico la "subjetividad" equivale a la "mente", y ésta no es sino un conjunto de percepciones unidas entre sí por medio de asociación. Para Husserl, por el contrario, la subjetividad es una verdad fundamental; ella es la esfera de la conciencia pura que se manifiesta como un dato concreto en la actitud subjetiva interior.

5—Wittgenstein basa su solipsismo en el dogma empiricista. La ciencia natural es la totalidad de proposiciones verdaderas y es, por lo tanto, la única posibilidad de ganar conocimiento verdadero acerca de la realidad. El Otro es tan sólo una configuración de la experiencia sensorial.

El análisis fenomenológico muestra que el concepto positivista de experiencia es un concepto arbitrario y limitado; lo que es dado excede en mucho los límites de la ciencia natural; las sensaciones son una parte exigua de lo dado. La riqueza de la experiencia no puede reducirse a lo que nos es dado sensorialmente. La experiencia abarca también al Otro como un dato con legítimo derecho.

6—El solipsismo de Wittgenstein se apoya en una concepción mística del ego y en la noción positivista de experiencia. Esperamos haber demostrado que lo primero es innecesario y lo segundo completamente arbitrario.