

Por Wilmer Casasola R.

El problema del solipsismo

Algunos apuntes desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*

El solipsismo no sería rigurosamente verdadero de alguien que lograra constatar tácitamente su existencia sin ser nada y sin hacer nada, lo que es imposible, puesto que existir es ser-del-mundo.

Maurice Merleau-Ponty



Introducción.

En este ensayo abordo el tema del solipsismo, presentando algunas consideraciones que realiza Merleau-Ponty a esta teoría gnoseológica. El trabajo se divide en dos secciones. En la primera sección efectúo una breve serie de consideraciones elementales sobre el solipsismo. En el segundo, me concentro en el tema del solipsismo propiamente hablando, teniendo como referencia teórica la fenomenología y los análisis que desde ese método hace Merleau-Ponty al solipsismo, o cuando menos, aquello que pueda brindar un punto de referencia para el abordaje y tratamiento del tema.

En esta segunda sección se presentan, como se dijo, algunas consideraciones que el filósofo hace a esta teoría, tendencia, actitud o corriente de pensamiento de carácter gnoseológico, según como se le quiera llamar. Cabe mencionar que no sólo muestro en este apartado o sección, la crítica propiamente dicha al solipsismo, sino que intercalo algunas interpretaciones al pensamiento del filósofo en estudio. Por lo que en este segundo apartado efectuaré algunas opiniones propias a la luz del pensamiento o ideas que el autor sugiere respecto al tema. De esta manera, no hay una conclusión propiamente hecha, sino que el mismo apartado es crítica e interpretación a la vez por parte del que escribe. Pese a ello, hago una breve conclusión donde evidencio algunas consideraciones respecto al autor, sin embargo, son ellas puramente marginales.

Las fuentes que empleo para este ejercicio son básicamente obras sobre problemas filosóficos. En ellas, el problema del idealismo y sus variantes, son abordados con mucha profundidad. Este ensayo persigue mostrar el tema del solipsismo teniendo como referente a Merleau-Ponty y el solipsismo en general, y no mostrar la crítica a un autor determinado. Si quisiéramos efectuar tal enmienda, posiblemente debamos echar mano de fuentes como las de Descartes o las del obispo Berkeley. Pero esa no es mi intención aquí.

Las citas de otros autores irán al final del documento, mientras que las de Merleau-Ponty, por tratarse de la misma obra en estudio, estarán entre paréntesis en el mismo texto, según cita que se haga de él.

1. Consideraciones elementales sobre el solipsismo

La palabra solipsismo viene del latín *solus ipse*, y quiere decir uno mismo. El solipsismo ha sido una de las teorías gnoseológicas radicales en la especulación filosófica a través de muchos autores. Es una doctrina que no admite más realidad ni existencia que la del sujeto que percibe. Esto quiere decir, en su extrema radicalidad, que lo únicamente existente es la propia consciencia de cada individuo, con lo que toda existencia objetiva es en cuanto es pensada por el sujeto percipiente, esto es, la objetividad del mundo es en cuanto mi consciencia lo crea. De ahí que se tenga por representante más connotado, al obispo Berkeley, en aquella famosa expresión latina *esse est percipi*. Pero también cabe mencionar la radicalidad de un Descartes en la configuración detallada de esta doctrina filosófica.

Sin embargo, cabe hacer una breve referencia a los sistemas antiguos como los auténticos creadores que sustentan al solipsismo, como lo es el idealismo y el realismo. Para tal fin hemos de ubicarnos en el siglo VI antes de Cristo, específicamente con el nacimiento de la Escuela eleática, con Parménides como el más conocido dentro de esta corriente de pensamiento.

Una de las primeras especulaciones sobre la realidad de las cosas consistía en saber sobre el origen que las constituía. En este sentido, las primeras especulaciones determinaron que el *ser* era un elemento de la realidad natural, y por tanto el *ser* era una realidad sensible. Esto es a grandes rasgos la actitud realista. La oposición a esta especulación es precisamente el nacimiento del idealismo, y de ahí de todas sus derivaciones posteriores. Esta otra consideración sobre la realidad de las cosas puso su eje de atención en la razón, que se encamina hacia el mundo de las ideas. Los dos puntos de vista sobre el conocimiento de la realidad nos pone en posición de la siguiente afirmación: el realismo toma el material de sus especulaciones del exterior, de la realidad sensible, en tanto que el idealismo lo hace desde el interior del pensamiento, desde sus ideas. El primer paradigma de estos dos grandes sistemas lo encontramos en Heráclito y Parménides, y posteriormente, como es bien sabido, en dos grandes filósofos de la historia del pensamiento: Platón y Aristóteles.

El idealismo pasa a ser una teoría del conocimiento caracterizándose por la prioridad que da a la idea como modo de conocer al mundo. La idea parte del sujeto, y de este se deduce la realidad de las cosas existentes. La idea viene a ser el fundamento gnoseológico por excelencia. La realidad, tal y como creemos percibirla, debe contener un fundamento explicativo que dé cuenta de su segura aprehensión. Esto es, una teoría según la cual podamos estar seguros que lo que percibimos corresponde en realidad a las cosas tal cual son. Se hace, de esta manera, un análisis de las cosas existentes y de las condiciones que estas deben tener para que las podamos conocer, y el idealismo, como teoría del conocimiento, asegura este fundamento.

Una variante de este idealismo es el solipsismo, que encuentra su punto culminante en Berkeley, pero no por ello sólo en este autor, pues como ya se ha sugerido, Descartes constituye un punto central en el desarrollo de esta perspectiva gnoseológica. A grandes rasgos, el *ser* de una cosa es la percepción que el sujeto tiene de esta cosa. Su *ser* consiste en ser percibido, lo cual quiere decir que la cosa es en tanto hay un sujeto que la está percibiendo. Es decir, es el sujeto percipiente quien le da existencia a las cosas. Ahora bien, a fin de que las cosas permanezcan siempre ahí, que no desaparezcan al no ser percibidas por ojo humano alguno, es necesario que estén en continua percepción por alguien. Este continuo perceptor es Dios, y esta es la explicación ontológica del *esse est percipi*. De esta manera, si alguna cosa continúa existiendo, aunque no esté siendo percibida por humano alguno, es porque el ser absoluto la está continua y eternamente percibiendo.

Lo más radical de esta posición gnoseológica es la tesis según la cual sólo los espíritus e ideas son lo único realmente existente en el mundo. Nada se puede conocer pues todo lo conocido es tan sólo la idea. Ferrater Mora señala que tanto el idealismo subjetivo gnoseológico y el idealismo metafísico conducen al solipsismo. Este se presenta como “la radicalización del subjetivismo, como la teoría (...) según la cual la consciencia a la cual se reduce todo lo existente es la consciencia propia, mi “yo solo” (*solus ipse*)”¹ De esta suerte, el

solipsismo, en sentido estricto, es aquel que queda encerrado en los límites del sujeto mismo sin la posibilidad de una realidad exterior más que la que el sujeto pueda crear.

Ahora bien, aparte de una teoría de carácter metafísica y gnoseológica como modos o esquemas de comprensión de la realidad que nos envuelve, también cabe pensar en las consecuencias antropológicas y sociológicas de este solipsismo. Y la razón es simple: vivimos asediados por otros seres vivientes susceptibles de percibir y pensar, por lo que, si hemos de atenernos estrictamente a esta teoría, cabe interrogarse: ¿quién me está dando la oportunidad de existir? Esto es ¿quién me está percibiendo para que yo exista como objeto y acaso sujeto? Esto en cuanto si hemos de descartar por completo a un ser absoluto que nos está percibiendo para que nuestra existencia esté segura. De tomar en serio esta postura gnoseológica, cabe reflexionar sobre la realidad de nuestra existencia, esto es, sobre las implicaciones de un ente perceptor que hace posible nuestra existencia. Es decir, si rechazáramos la posibilidad de que mi existencia la perciba otro, y es este otro quien me da el privilegio de existir, entonces habría que darle razón a Berkeley y admitir la existencia de un ser absoluto percipientemente eterno; esto es, Dios, quien es garante de este existir de las cosas, incluido el ser humano.

Lo anterior se dice porque, por un lado vivimos de manera fáctica, conociendo una u otra teoría gnoseológica, pero viviendo en esta facticidad; por otro lado está este mundo discursivo, teórico, donde se presenta los esquemas de pensamiento de acuerdo a cierta logicidad que convierte en verosímil una teoría. Lo que cabe preguntarse aquí es cómo sería mi vida si la viviera de acuerdo al ordenamiento de esta o aquella teoría gnoseológica. En lo que sigue, se presentará el tema del solipsismo desde la perspectiva fenomenológica según Merleau-Ponty.

2. Merleau-Ponty y la crítica al solipsismo

El punto de partida de una crítica que se haga sobre el solipsismo es la evidenciada constatación empírica del otro, y acaso de los otros, como una facticidad cotidiana. Epistemológicamente es un ejercicio que suscita algún gozo intelectual, mas no se puede partir de ahí para reducir la existencia del otro a mis puras cogitaciones. “Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo.” (1999:358). Esta afirmación de Merleau-Ponty, nos coloca desde ya en el meollo del problema solipsista. Ciertamente hay una vida voluntaria y racional, que es, dentro del saber ético, el fundamento de toda acción humana, tanto en su dimensión teórica como práctica. Desde su formulación, hay en la doctrina solipsista un choque de libertades, de voluntades al querer o pretender reducir la facticidad del otro a mis deducciones intelectivas. Todos somos un esbozo en el inmenso campo fenomenal que es el mundo. Somos individualmente tan sólo microcampos fenomenales a la par de este macrocampo, que es la humanidad, en su variante antropológica, y el cosmos en su plena totalidad.

El lenguaje ocupa un papel crucial en el tema del solipsismo en el autor en estudio. La lengua es el hecho cultural por excelencia y el instrumento esencial por el que asimilamos la cultura de nuestro grupo, y por tanto la más perfecta de las manifestaciones culturales². El lenguaje como objeto cultural, permite que este conflicto epistémico entre *Yos* quede superado, al evidenciar que dos consciencias aparte ejecutan el mismo rito dialógico. En efecto, en “la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador.”(366). Sin el diálogo desaparece todo intento de producir humanidad. El punto en el que el diálogo se ve reducido, y por lo tanto, desaparece la interlocución, que constituye una de las bases fundamentales de la producción del discurso ético, es en el subjetivismo. En el subjetivismo la validez de la verdad se ve limitada al sujeto que conoce y juzga. Todo el conocimiento que del mundo tiene, queda fundado en las ideas que de él nacen como sujeto³. Pero con la experiencia del diálogo, este subjetivismo desaparece; desaparece un campo trascendental privilegiado. Ya no hay un sólo sujeto percipiente que determine al otro, sino que cada sujeto es para el otro y viceversa, somos dice Merleau-Ponty, “colaboradores en una reciprocidad perfecta” coexistiendo “a través de un mismo mundo.” (366)

La pregunta que se plantea el filósofo sobre el lenguaje, no sólo corresponde a problemas gramaticales. Remite también a la vez a una dimensión semántica en el cotidiano modo de ser de cada sujeto. Merleau-Ponty señala al respecto, que el aparente conflicto entre una subjetividad que quiere negar la intersubjetividad desaparece si comprendemos que el yo se prolonga como enunciado gramatical abarcando otros yos. “¿Cómo una acción o un pensamiento humano puede ser captado en el modo impersonal, dado que, por principio, es una operación en primera persona, inseparable de un Yo? Fácil es responder que el uso de la forma impersonal no es más que una fórmula vaga para designar una multiplicidad de Yos o, si se quiere, un Yo en general.”(360). Este Yo general, como hemos de ver en su momento, corresponde a un hecho factual: la existencia de un campo fenomenal generalizado, o en escuetas palabras, la existencia de un núcleo social, esto es, de otros sujetos volentes y racionales capaces de proyectarse el mundo del mismo modo que se lo proyecta el solipsista.

Merleau-Ponty no es ajeno a las interrogantes que se han hecho cantidad de filósofos a través de la historia tratando de dilucidar los grandes problemas de la filosofía. El ejercicio intelectual, con todo su fundamentación lógica, tiene su inmediata respuesta con la evidencia fáctica del otro. Ese que está ahí, ese que percibo a diario y del que estoy seguro que *es*, lo quiero sin embargo desaparecer con estos argumentos lógicos. Veamos la ejercitación lógica e intelectual del filósofo. “En fin de cuentas, las acciones de los demás estarían siempre comprendidas por las mías; el “se” o el “nosotros” por el Yo. Pero la cuestión está ahí precisamente: ¿cómo el vocablo Yo puede ponerse en plural, como formarse una idea general del Yo, cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente al mío, cómo puedo saber que existen otros Yo, cómo la conciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del “Se” (“On”)?(360). Este problema que se han planteado muchos otros filósofos al igual que Merleau-Ponty, no hay que discutirlo dentro del mismo juego lógico, sino apelando a la facticidad del otro. Si Ortega y Gasset dejó dicho algo así como *yo soy yo y mi circunstancia*, se puede decir, parafraseando al español, que yo soy yo y mi facticidad perceptual, a la vez que soy la percepción del otro, sin que por ello aquel exista a partir de la percepción que de él tengo, ni yo exista a partir de la suya, ni que existamos a partir de una percepción absoluta. ¿Cómo negar la existencia del otro en nombre de un ejercicio lógico? A ratos yo soy un *yo* y a ratos soy un *tú*, pero a fin de cuentas, envuelto en este torbellino humano de existencias perceptuales y percibidas, el cual no puede desaparecer porque a otro le plazca en nombre de un constructo epistémico o gnoseológico.

“La existencia del otro constituye una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo.”(360-361). Al afirmar esto, Merleau-Ponty lo que está indicando es que el solipsista podría eventualmente dudar de su sola existencia. A diferencia de lo que suelen decir los manuales sobre el exacerbado subjetivismo del solipsista, nada hay, en realidad, más objetivo que el pensamiento de un solipsista, si de verdad vive como tal. El conflicto gnoseológico del solipsista empieza en el momento en que duda de su objetividad al constatar que el otro, aparentemente, tiene también razón y voluntad, pero sobre todo, existencia propia sin importar si lo pienso o no. De un firme objetivismo, pasa a entrar en una crisis de subjetividad. En este conflicto sobre otro que constriñe mi objetividad intelectual, las conciencias o la pluralidad de conciencias, hacen más difícil la tarea de una plena objetividad. En este sentido, el cuerpo del que se proyecta conscientemente en el mundo, con su propio campo fenomenal, obstruye la posibilidad del solipsista de ser él, el único en el mundo. “El cuerpo del otro, así como mi propio cuerpo, no está habitado, es objeto ante la conciencia que lo piensa o lo constituye...” Y agrega “Hay dos modos de ser y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos expuestos en el espacio, y el ser para sí, que es el de la conciencia. (...) No hay, pues cabida para el otro y para una pluralidad de las conciencias en el pensamiento objetivo.”(361) Pero como lo va demostrando poco a poco Merleau-Ponty en su laberíntica escritura, el pensamiento objetivo es una condición necesaria para la pluralidad de conciencias en el mundo fenomenal.

En el solipsismo, cuando se le quiere criticar, lo fundamental es apelar a la facticidad del otro o de los otros. El cuerpo, en este sentido, viene a ser el peor obstáculo en la negación del otro y la aprobación de un único sujeto existente. Pero el cuerpo entendido en el entramado social, en este macrocampo fenomenal, “...porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo.”(362) El que el mundo sea punto

de apoyo de mi cuerpo quiere decir que es uno más significándose con los otros en un proceso dialógico e intersubjetivo.

El sujeto, de esta forma, pasa a ser una consciencia para-sí y para los demás. Es sujeto percipiente a la vez que sujeto percibido. La consciencia no está aislada “En lo referente a la consciencia, debemos concebirla, no como una consciencia constituyente y como un ser para-sí, sino como una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de “localidad””. (363). Esto es precisamente lo que significa ser sujeto para-sí, y ser-del-mundo, y a la vez ser sujeto para-los-otros en el mundo. Esto es lo que el filósofo llama la relación del sistema interno de la consumación del otro Yo. “...en cuanto el otro reside en el mundo, y es visible en él y forma parte de mi campo, nunca es un Ego en el sentido en que yo soy para mí mismo. Para pensarlo como un verdadero Yo, debería yo pensarme como simple objeto para él, lo que me está prohibido por el saber que de mí mismo tengo. Pero si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si ambos son unos comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío.”(364). Aquí aflora la subjetividad del otro como un acto de comunión intersubjetiva. El acto intelectual de captar al otro no lo reduce a cosa percibida, sino más bien, a sujeto percibido, que a la vez me identifica a mí como sujeto que lo percibe. “El *cogito* del otro destituye de todo valor mi propio *cogito* y me hace perder la seguridad que tenía en la soledad de acceso al único ser por mí concebible, al ser cual yo lo cierto y constituyo.”(364). Esto último, bien se podría explicar en lo que se ha denominado *fenomenología existencial*⁴, según la cual el yo se encuentra inserto en una comunidad de la cual no se distingue. La objetividad del yo se afirma frente a los otros distinguiéndose de ellos, definiéndose por sus propiedades y funciones; el otro es también objetividad con un igual conjunto de propiedades y funciones. De ahí que la intersubjetividad es o sea la comunión de ser con los otros. Los otros son libres –volitiva y racionalmente–, pero en modo alguno cosas percibidas, sino sujetos, personas percibidas. Quizás por ello haya dicho Merleau-Ponty que “...debemos aprender a reconocer la comunicación de las consciencias en un mismo mundo.”(364-365)

La verdad objetiva se construye con el otro. Es absurdo creer que la consciencia del sujeto puede desde sí mismo crear esta objetividad. El sujeto está ahí situado. Es un campo fenomenal para-sí a la vez que un campo para el otro. El Yo solipsista, no podrían más que percibirse a sí mismo. “...si el yo que percibe es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; si el sujeto que percibe es anónimo, el otro sí que percibe lo que es igualmente, y cuando queramos, en esta consciencia colectiva, hacer aparecer la pluralidad de las consciencias, tropezaremos con las dificultades de las que creíamos haber escapado.”(367). Basta recordar los ejemplos que el mismo Merleau-Ponty hace respecto a la imposibilidad de experimentar las sensaciones que el otro sufre, sean estas dolorosas o placenteras. La experiencia sensible del otro o de los otros se agota en sí misma. El otro no puede sino tener una ligera, pero nunca abarcable, comprensión de las sensaciones de los demás sujetos. “El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas.”(367). Por ello Merleau-Ponty aclara que el conflicto del yo y del otro no comienza solamente cuando se quiera pensar al otro, ni desaparece si uno reintegra el pensamiento a la consciencia no tética y a la vida irrefleja; el otro se vive ahí, en el mismo campo fenomenal, en el mismo mundo; mundo que ambos compartimos cotidianamente. Una obviedad que el filósofo francés hace evidente del obnubilamiento lógico en que los pensadores solipsistas nos han situado, es que “Sin reciprocidad, no hay alter Ego, puesto que entonces el mundo de uno envuelve al del otro. (...) La coexistencia tiene, en todo caso, que ser vivida por cada uno. Si ni uno ni otro somos conscientes constituyentes, en el momento que vamos a comunicar y encontrar un mundo común, nos preguntamos quién comunica y para quién existe este mundo.”(368).

Un punto fundamental para comprender la crítica que hace Merleau-Ponty al solipsismo, se encuentra en esta inocente afirmación: “Pero también en cuanto nacido, en cuanto mi existencia se encuentra ya en acción, se sabe dada a sí misma, ésta sigue estando siempre más acá de los actos en los que quiere comprometerse, que no son para siempre más que modalidades suyas, casos particulares de su insuperable generalidad.”(369) Lo que no vieron otros autores, es que cada sujeto constituye una existencia dada. Cada sujeto, por

tanto, es una libertad en acción, una consciencia que se piensa para sí y con los demás. A partir de aquí es que se puede comprender las críticas que el filósofo lance contra esta variante del idealismo, que ya hemos visto en varios ejemplos. La subjetividad aquí, también prolonga este solipsismo, como veremos.

Todos los actos del sujeto son por sí mismo vividos. Pero esta aparente subjetividad no indica, ni mucho menos, que el mundo en sí sea el producto de sus cogitaciones individuales. El sujeto está “anegado en la generalidad”. Esta generalidad es el mundo circundante, ese mundo que le es dado a cada sujeto percipiente. La existencia del otro, más que un hecho, es una realidad factual, porque en tanto es un hecho para mí, también lo es para el otro. Ambas consciencias se piensan desde su propio campo fenomenal, desde su propio horizonte. El problema que surge aquí, que se plantea el filósofo, es respecto a la facticidad del otro, la razón de que el otro sea un hecho. Pensando un poco como San Agustín, cabe cuestionarse ¿es la existencia del otro un hecho porque lo pienso, o lo pienso porque es un hecho?⁵ Desde fuera o desde dentro, el solipsismo empieza a tener su desmoronamiento. Al respecto nos dice el filósofo. “Es indudable que no puedo reconocer más que un Ego, pero, como sujeto universal dejo de ser un yo finito, paso a ser un espectador imparcial delante del cual el otro, y yo mismo como ser empírico, estamos en pie de igualdad, sin ningún privilegio en favor mío.”(369). A este pasaje de Merleau-Ponty, se le pueden agregar, de acuerdo a la fenomenología existencial, estas palabras de Luypen: “...el hombre y el mundo no están aislados, sino que constituyen una unidad de enlace recíproco.”⁶ El mundo no es de un sujeto ni del otro, sino un mundo compartido, es un mundo nuestro. El hombre, como tal, no puede concebirse sin este mundo; el hombre y la mujer son en tanto son parte del mundo.

El problema de una universalidad del yo percipiente, empieza cuando el otro rompe este subjetivismo, y pasa a ser otro percipiente universal más. Si bien es cierto que yo como sujeto estoy dado a mí mismo, el otro, en cuanto facticidad, también está dado a sí mismo. Pero cuando el yo se dice que está dado a sí mismo, también debe considerar que el otro también está dado a sí mismo, está, en palabras de Merleau-Ponty “situado y empeñado en un mundo físico y social” (371). El sujeto puede, si así lo quiere, “vivir como extranjero en la sociedad”, lo cual no le da la facultad, ética ni gnoseológica, de no considerar al otro, situado al igual que él, en el mismo entramado social. El otro, los otros, son parte esencial de este mundo, de este campo fenomenal. “Puedo construir una filosofía solipsista, pero, al hacerlo, supongo una comunidad de hombres hablantes, y a ella me dirijo.” En este punto, Merleau-Ponty se vuelve un tanto sarcástico en cuanto a la posición radical del solipsista, cuando dice que “Las consciencias se dan el ridículo de un solipsismo entre varios...”, y agrega, como solución a este conflicto gnoseológico: “La soledad y la comunicación no tienen que ser dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un único fenómeno, dado que, de hecho, el otro existe para mí.”(370)

A manera de conclusión.

Un punto de gran importancia que es bueno recalcar, es lo atinente a una subjetividad compartida. Claro está que el filósofo no lo dice en estos términos, como ya pudimos constatar. Pero lo cierto es que nos dice que el solipsismo se agota en esta facticidad de sujetos, sujetos existiendo al igual que yo, arrojados a un mundo, a un campo fenomenal compartido. El sujeto, sea hombre, mujer, niño etc., es un ser para-sí y un ser-para-el-mundo. No tiene un campo, un horizonte visual privilegiado; no puede deducirme como simple cosa, como simple materia que forma a su capricho gnoseológico, porque yo estoy ahí, existiendo desde mi facticidad, en pie de igualdad sin nada que me privilegie pero tampoco sin nada que me degrade.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica, que busca mostrar no la individualidad de las experiencias propias, sino por el contrario, lo que hay de universalizable en ellas, la distinción a través de la crítica que hace Merleau-Ponty, de un mundo para-si y otro común, general para todos, nos sitúa ante el esbozo de una antropología de carácter universalizable.

La universalidad de una antropología filosófica no puede sustentarse por medio de una teoría gnoseológica solipsista. Ahí no cabría universalidad sino singularidad, y una singularidad ridícula al estar esa singularidad asediada de otras singularidades, esto es, de

otros seres humanos, de otras cosas. Por ello es que se ha apelado a la facticidad del otro, pues sin este no hay comunidad dialógica, no hay una antropología filosófica propiamente hablando.

El solipsismo actual no es un lujo gnoseológico, sino una mala intencionalidad ética: elitismo. El solipsista actual es aquel que amparado a su poder silencia al vulnerable, a aquel susceptible de padecer injusticia, dolor y desamparo. Esa es la actitud solipsista de muchos.

Bibliografía

- **Merleau-Ponty**, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: ALTAYA, 1999. Traducción de Jem Cabanes
- **Russell**, Bertrand. *Los problemas de la filosofía*. 4ed. Labor (S.F)
- **Bueno**, Miguel. *Las grandes direcciones de la filosofía*. México: FCE, 1957
- **Hessen**, Johannes. *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Losada, 1983
- **Luypen**, W. *fenomenología existencial*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lholé, 1967. Traducción de Pedro Martín y de la Cámara.
- **Vasconi**, Rubén. *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Instituto de Filosofía. Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1967
- **Llano**, Alejandro. *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1984
- **Ferrater Mora**, J. En Diccionario de filosofía. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975
- **Maldonado Rennella**, Jorge. *Problemas filosóficos*. 3ed. Universidad de Guayaquil, 1982

* Agradezco al profesor Mario Alfaro por la lectura, corrección y sugerencias hechas a este ensayo, así como su motivación y disposición para publicarlo.

¹ Ferrater Mora, J. Artículo: *Solipsismo*. En Diccionario de filosofía. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975

² Cfr., Claude Lévi-Strauss. *El lenguaje y la poesía*. En *Antología sobre textos de lengua y literatura*. UNAM, 1971

³ Cfr., Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*, pp. 41,72

⁴ véase a Vasconi, Rubén. *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*, principalmente las páginas del 49 al 53. Me he apartado de Vasconi es su consideración de ver la objetividad del sujeto como cosa. Si bien es cierto que todo sujeto es cosa, en cuanto es magnitud corpórea, una antropología filosófica que no descarte el *ser cosa* en el sujeto, lo relega a una inmediatez puramente mercantil. Tanto derechos humanos, así como toda ética parten de un supuesto diferente en sus fundamentaciones. Tal el caso de la dignidad humana. La dignidad humana no es una cosa, sino un producto de la humanidad que busca enaltecer lo más valioso que hay en cada viviente. Por ello se habla de justicia, de derechos, de virtud, de igualdad etc. Una cosa no es garante de estos atributos.

⁵ San Agustín cuestiona a un arquitecto por la belleza de la asimetría, entre otros, de la siguiente forma: “¿Es bello porque gusta o gusta porque es bello?”. Citado por Dennis Diderot. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*. 2ed. Argentina: Aguilar, 1981. Traducción de Francisco Calvo Serraller, p. 29

⁶ Luypen, W. *fenomenología existencial*, p. 172

Wilmer Casasola R.
zoterfilo@gmail.com