



## Husserl: entre la impatía y el solipsismo

Laura Llamas Figini

### Presentación

*Entonces, escribir es el modo de quien tiene la palabra como anzuelo: la palabra pescando lo que no es palabra. Cuando esa no-palabra –la entrelínea- muerde el anzuelo, algo se escribió. Una vez que se pescó la entrelínea, con alivio se podrá arrojar la palabra afuera. Pero cesa la analogía: la no-palabra, al morder el anzuelo, la incorporó.*

Clarice Lispector. *Agua viva*.

Basándose en el epígrafe, podría creerse que en este trabajo se aborda la cuestión del lenguaje en la obra husserliana. No es así. Empero, es necesario tener presente que éste es un aspecto que no pasa desapercibido cuando de la filosofía fenomenológica se trata. Numerosos son los conceptos cuyo significado sufre una ‘vuelta de tuerca’ sobre la acepción original. Situación por demás esperable, si reconocemos la magnitud de la experiencia que se nos propone; nada menos que la suspensión de la creencia en nuestra realidad cotidiana, en todo lo externo a nosotros, que irreflexivamente tenemos por cierto. Sólo a partir de aquí, se nos abrirán las puertas de la subjetividad trascendental, fundamento absoluto de todo lo que llamamos ‘objetivo’.

No es difícil darse cuenta de que esta nueva actitud que, en opinión de Husserl, es la única propiamente filosófica, es por completo antinatural. Y sin embargo, como comenta M. Presas en su prólogo a las *Meditaciones cartesianas*, el fenomenólogo no tiene otro remedio que comunicar su experiencia en un lenguaje acuñado para la vida ‘natural’ en el mundo. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en las constantes comillas que acompañan cualquier tratamiento del tema. Los conceptos clave de la fenomenología husserliana incursionan, por momentos, en el vasto terreno de las no-palabras; lo cual torna particularmente difícil su exposición con expresiones que no sean las suyas propias.

Una vez justificada la escasa originalidad de las siguientes líneas, podemos decir que su propósito es ocuparse de la cuestión de la intersubjetividad. Más exactamente, frente a la conocida objeción a la fenomenología de incurrir en un solipsismo trascendental, se propone aquí elucidar el sitio que ocupa la intersubjetividad en el sistema husserliano; investigando, además, los motivos de su inclusión en éste. Es decir, arribar a una conclusión sobre, si es que la ‘experiencia del extraño’ tiene un lugar que le es propio –y que por lo tanto la hace necesaria dentro de la construcción fenomenológica- o si es apenas un agregado *ad hoc*, cuyo propósito es salvar la mencionada objeción.

Por último, se intentará delinear los rasgos principales del problema de la constitución del ‘otro’, según se hallan expuestos en las *Meditaciones*. Para ello nos serviremos de la ayuda ilustrativa de un cuento de Paul Auster, “Fantasmas”; relato

que nos parece especialmente útil, debido al singular abordaje que en él se hace de la relación entre sus protagonistas.

### El puesto de la intersubjetividad en Husserl

Este apartado busca esbozar someramente el pensamiento de Husserl tal como se presenta en *Las conferencias de París* y en las *Meditaciones Cartesianas*. Bosquejo por demás arbitrario, si se tiene en cuenta que ciertos conceptos centrales son ciertamente merecedores de un mayor acercamiento que el que aquí les otorgaremos. Sin embargo, el propósito es meramente descubrir el por qué del desarrollo de la cuestión de la intersubjetividad, así como captar en qué parte de la filosofía fenomenológica halla su lugar.

En líneas generales, la pretensión de la fenomenología era constituirse en la disciplina universal que fundamentara a todas las ciencias particulares. De ahí la obsesión husserliana por desarrollar una filosofía exenta de supuestos; propósito que, a lo largo de su vida, persiguió por diferentes caminos. El que ahora nos ocupa es el que Cruz Vélez denomina 'camino del psicólogo'; el último de los emprendidos por el filósofo. Aquí, Husserl alude a una psicología que ha superado la 'actitud natural', hallándose imbuida de un espíritu decididamente trascendental. En efecto, en la V meditación se refiere al paralelo entre psicología –'pura'- y fenomenología:

*A una psicología pura –esto es, a una psicología que explicita exclusivamente la esencia intencional propia de una psique, de un yo humano concreto- le corresponde, eidética y empíricamente, una filosofía trascendental y viceversa<sup>1</sup>*

No obstante esta correspondencia, Husserl considera que ambas disciplinas se distinguen claramente entre sí; sobre todo porque esta psicología –si bien pura- sigue siendo empírica, por lo cual no es capaz de alcanzar la universalidad de la 'verdadera filosofía'. El sino de la psicología fenomenológica es oficiar de propedéutica a la filosofía trascendental; ceder su lugar a ésta última mediante un 'cambio de actitud', una especie de 'salto'. El camino del psicólogo se presenta así como revisión y reformulación del camino cartesiano. Ahora el punto de partida es el 'yo como filósofo principiante'; es decir, se considera ya superada la 'actitud natural' en la que el yo 'pone' irreflexivamente al mundo como existente. Para este yo que medita, por el contrario, el primer paso es –al modo cartesiano- un cuestionamiento de la validez de las ciencias, que inmediatamente se extiende hasta abarcar el mundo entero de las cosas (incluyendo a los demás hombres, la cultura que los supone, y aun la misma experiencia sensible del *ego* que reflexiona sobre ello). Esta 'puesta entre paréntesis' que Husserl denomina '*epojé*', no implica una 'desaparición' del mundo de las cosas, sino más bien una permanencia del mismo pero, a partir de este momento, como mero fenómeno. Gracias a la *epojé*,

*...todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la ilusión.<sup>2</sup>*

La cuestión de la vigencia fáctica del mundo exterior es, de momento, irrelevante; y, ya que puedo dudar de su existencia, ésta se me revela como

<sup>1</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, p. 172.

<sup>2</sup> Husserl, E. *Las conferencias de París*, México, UNAM: 1988, p. 9.

contingente. Lo que importa ahora es que la experiencia mundana es experiencia *de y para* una conciencia. El principio rector de esta ‘reducción trascendental’ por la cual lo único que permanece sobre suelo firme es mi yo (puesto que no puedo poner en duda mi propia existencia), es entonces un retroceso hacia el *ego* puro. Se trata, pues, al decir de Husserl, de una “revolución copernicana” desde el objetivismo de la actitud natural, hacia el subjetivismo trascendental. La *epojé* fenomenológica efectuada por el yo le lleva, de esta manera, a reconocerse a sí mismo como un *ego* absoluto; mientras que el mundo de las cosas es relativo: el mundo es en tanto es percibido, recordado, juzgado, por este *ego* consciente de ser condición de posibilidad de todo lo demás. Es por ello que, en sentido estricto, el *ego* no puede formar parte del mundo.

Ahora bien, toda conciencia tiene vivencias que le pertenecen (sus recuerdos, percepciones, fantasías, etc.). Cada una de estas experiencias, es experiencia de algo. Es lo que Husserl llama ‘intencionalidad’ de la conciencia; y lo que lo lleva a ampliar el *ego cogito* cartesiano, con el fin de explicitar en él aquello a lo que se refiere cada *cogitatio*: su *cogitatum*. Así,

*La percepción de la casa, aun cuando me abstenga de poner en acción la creencia propia de la percepción, es, tomada como yo la vivo, precisamente percepción de esta y exactamente de esta casa que aparece así y asá y se muestra exactamente con estas determinaciones, de lado, de cerca o de lejos.*<sup>3</sup>

La *epojé* previamente efectuada continúa vigente, porque el *cogitatum* no es un objeto del mundo tal como lo concibe la actitud ingenua, sino que es el objeto en cuanto constituido por la actividad sintética del *ego* que reflexiona. Se trata, pues, de algo inmanente a la conciencia. Y como las cosas sólo pueden constituirse dentro de un flujo temporal (es decir, perduran en el tiempo), un factor esencial de la conciencia es la temporalidad. A su vez, la percepción de un objeto se enmarca en un horizonte de expectativas pasadas y futuras, pero también actuales y potenciales. Para decirlo con palabras de Husserl, la percepción

*...traza un horizonte de expectativa como un horizonte de la intencionalidad, que muestra lo venidero como percibido y, por tanto, muestra series de percepciones futuras. Pero cada una lleva también consigo potencialidades, como el ‘yo podría mirar hacia allá en lugar de mirar hacia ahí’, podría dirigir de otra manera el curso de la percepción en lugar de dirigirlo así. Cada recuerdo me remite a una cadena entera de recuerdos posibles hasta el ahora actual, y en cada lugar del tiempo inmanente, a co-presencias que pueden ser descubiertas, etc.*<sup>4</sup>

Recurramos a un ejemplo para clarificar el sentido de estos conceptos. En “Fantasmas”, el detective Azul es contratado por un cierto señor Blanco, para que vigile a un tal señor Negro. Azul cumple con su trabajo de espía desde un departamento situado frente al de Negro. Desde su punto de observación, Azul sólo puede percibir la porción del cuarto que le permite la ventana de la casa de Negro; esto es, sólo ve una pared, una mesa y una silla. Pero, además de lo percibido, Azul, basándose en experiencias pasadas y en sus especulaciones sobre la personalidad de Negro, imagina –anticipa– el resto de la habitación. Sabe, también, que en el futuro podría ingresar al departamento mientras su ocupante esté ausente, y obtener otra perspectiva del mismo. Y cuando finalmente lo hace, descubre que

<sup>3</sup> Husserl, E. *Ibidem supra*, p. 17.

<sup>4</sup> Husserl, *ibidem*, p. 25.

*...la habitación se parece mucho a lo que él se había imaginado, aunque quizá es aún más austera. Nada en las paredes, por ejemplo, lo cual le sorprende un poco, ya que siempre había pensado que habría un cuadro o dos (...) ahora, al ver que no hay nada, comprende que eso es lo que debería haber esperado desde el principio. Aparte de eso, hay muy poco que contradiga sus expectativas. Es la misma celda monacal que había visto mentalmente...*<sup>5</sup>

En este punto, un lector consecuente de Auster podría argüir que, en realidad, la escena descrita nunca tiene lugar en el 'mundo objetivo' del relato. Si bien esto es estrictamente cierto, no por ello el ejemplo es inválido; ya que en esta parte de la fenomenología estamos lidiando con un mundo subjetivizado. De hecho, según Husserl, para constituir un universo de *cogitationes* con sus correspondientes *cogitata*, un solo *ego* se basta a sí mismo: cada experiencia es experiencia de un *ego*, de una mónada tomada aisladamente. Aquí cobra sentido el cuestionamiento por el puesto de la intersubjetividad en su pensamiento. Y cabe preguntarse, también, si es ésta una cuestión cuyo desarrollo es necesario para la fenomenología, o si, por el contrario, es una propuesta *ad hoc*, tematizada con miras a sortear la objeción de solipsismo trascendental. Al fin y al cabo, la reducción trascendental operada por el yo deja al *ego cogito* como única fuente de validez.

Husserl cree, de esta manera, haber hallado en este *ego* apodíctico e irreductible, la única base firme para construir la ciencia tan anhelada: aquella filosofía universal que permita fundamentar a todas las disciplinas particulares. Sin embargo, reconoce que el descubrimiento del *ego* puro sólo permite el cumplimiento de una parte del programa de la fenomenología: el desarrollo de una *egología* solipsista. Disciplina cuyo campo de estudio es, de por sí, increíblemente vasto, pues abarca los infinitos modos de conciencia, sistemas de intencionalidad, etc. del *ego* (su *a priori* innato), con el fin de construir tipologías de un *ego* en general –lo cual se complejiza aún más cuando advertimos que este *ego*, cuya existencia es irrecusable, se nos escapa de las manos en su apertura al futuro. Pero este resultado no conforma todavía a Husserl, porque, mientras que el mundo de la naturaleza posee sentido para el *ego* aislado, no sucede lo mismo con el mundo espiritual. Aquí es donde se inserta, finalmente, la cuestión del otro, ya que

*...al mundo de la experiencia pertenecen, además, objetos con predicados espirituales, los cuales, de acuerdo con su origen y sentido, remiten a sujetos (...) Tal es el caso de los objetos culturales...*<sup>6</sup>

Husserl complementa de este modo su *egología* con una teoría trascendental de la intersubjetividad, que denomina 'empatía' (*Einfühlung*); teoría que estima, además, estrictamente necesaria, pues sólo a partir de ella puede el mundo ser considerado objetivo. Es decir, únicamente desde las experiencias concordantes de distintos *egos* sobre los objetos mundanos –experiencias que, por otra parte, son comunicables–, pueden éstos gozar de realidad efectiva. Recordemos que, para Husserl, el hecho de que el ser del *ego* preceda, en el orden del conocimiento, a todo ser objetivo, no implica un fundamento ontológico, sino sólo trascendental. El fundamento ontológico estaría dado, entonces, por la intersubjetividad.

<sup>5</sup> Auster, P. "Fantasmas", en su: *La trilogía de Nueva York*, Barcelona, Anagrama: 1999, pp. 199-200.

<sup>6</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit, p. 124.

## El fundamento de la “empatía”

Como habíamos dicho, el que toda experiencia sea experiencia de un *ego* monádico, lleva a Husserl a postular un primer momento de la fenomenología conformado por una *egología* solipsista. Es menester ahora descubrir cómo esta primer etapa se enlaza con la segunda, esto es, con la intersubjetividad trascendental.

Puesto que estamos hablando de un *ego* absolutamente constituyente, ¿es el ‘otro’, de algún modo, también inmanente a la conciencia de este *ego*? La respuesta es, claramente, sí. En principio, algo puramente trascendente al *ego* no es siquiera pensable, ya que:

*...la trascendencia es un carácter de ser inmanente, que se constituye en el interior del ego. Todo sentido concebible, todo ser concebible, dígame inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental. Un fuera de ella es un contrasentido...<sup>7</sup>*

No obstante, es sencillo advertir que un ‘otro’ concebido exclusivamente como objeto de conciencia, no podría tener realidad objetiva en el sentido que lo requiere una salida del solipsismo. Es por ello que Husserl entiende la experiencia de la intersubjetividad como un ‘*analogon*’ de la experiencia de los objetos mundanos.

Ahora bien, puesto que mediante un acto de posición del yo, los ‘otros’ son percibidos por mí como efectivamente existiendo, es preciso plantearse cómo es que esto sucede. Y, para averiguarlo, se debe efectuar una nueva *epoché*. En esta oportunidad, lo abstraído es toda subjetividad ajena al *ego*, como asimismo todo lo que, de alguna manera, esté relacionado con ella. El *ego* queda así reducido a la ‘esfera de su propiedad’, esto es, a lo que esencialmente le pertenece. Pero, en tanto aquella reducción trascendental, por la que habíamos puesto ‘entre paréntesis’ el mundo de las cosas –y, con él, a los demás hombres- conserva su vigencia, es posible inquirir qué es lo que hace necesaria otra *epoché*. El motivo, según Husserl, es que ese *ego* absoluto que se había hecho presente en la mencionada reducción

*...carece todavía de las diferencias entre lo intencional que le es primigeniamente propio y lo que en él es reflejo del alter ego...<sup>8</sup>*

La nueva *epoché* ofrece, como resultado, una ‘mera naturaleza’ conformada por cuerpos físicos, uno de los cuales se destaca notoriamente entre los demás: el ‘cuerpo orgánico’ perteneciente al *ego* en cuestión, cuerpo por medio del que se efectúa la interacción con el mundo circundante. Mundo que, cabe aclarar, no es el de la ‘actitud natural’, sino aquel que ha sido constituido subjetivamente por el *ego*, realizando en este acto lo que Husserl denomina una ‘apercepción mundanizante de sí mismo’. En esta esfera de propiedad encontramos, entonces, un ‘*ego* primordial’ que se presenta como un cuerpo físico que es, además, orgánico; y una diversidad de cuerpos meramente físicos, que indirectamente ‘señalan’ a otros *egos*. En otras palabras, este *ego* que se concibe a sí mismo como poseedor de una corporalidad física y orgánica, aprehende, al mismo tiempo, a los demás cuerpos físicos percibidos por él como igualmente acompañados de un cuerpo orgánico (y, consecuentemente, de *egos* que los gobiernan). Pero, eso sí, nunca como teniendo experiencia directa de este *ego* extraño, sino sólo en virtud de una ‘transferencia aperceptiva a partir del propio cuerpo orgánico, pues

<sup>7</sup> Husserl, E. *Las conferencias de París*, ed. cit, p. 43.

<sup>8</sup> Husserl, E. *Ibidem*, p. 47.

*...sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo orgánico.*<sup>9</sup>

Precisamente a causa de esta remisión al *ego* primordial, Husserl entiende al 'otro' como un 'otro yo': un *alter ego*, reflejo de mí mismo. En la percepción del cuerpo extraño, se 'apresenta' (es decir, se hace co-presente) otro *ego*. Así pues, si yo soy capaz de intuir un *ego* constituyente en una corporalidad extraña, el otro es capaz, paralelamente, de hacer lo mismo conmigo. Experiencia cuya verificación se alcanza a través de presentaciones sucesivas, concordantes entre sí.

Habiendo sentado ya las bases de la constitución de la experiencia del extraño en el *ego*, Husserl da un nuevo paso hacia la explicitación de la 'comunidad de mónadas'. Para esto, se apoya en el concepto de 'apareamiento', mediante el cual quiere significar la configuración de grupos de mónadas, constituidos a partir de pares, cuya conformación se atiene al esquema anteriormente comentado (la 'apresentación' de un *ego* en la presencia del cuerpo del otro). Llega así a la esperada intersubjetividad trascendental, vale decir, a una comunidad de *egos* que, gracias a sus experiencias concordantes sobre el mundo de las cosas, se erigen en condición de posibilidad de éste. Mundo que posee la cualidad de ser una 'trascendencia en la inmanencia' pues, si bien se ha revelado como verdaderamente objetivo –en tanto es intersubjetivo–, sigue siendo inmanente al *ego* que reflexiona (igual que lo son los demás *egos*, en cuanto son percibidos). La intersubjetividad trascendental está

*...constituida para mí de modo puro a partir de las fuentes de mi intencionalidad; pero constituida como la misma en cada una de las mónadas – constituidas a su vez en la modificación 'otro'- sólo que con otro modo subjetivo de aparición y como portando necesariamente en sí el mismo mundo objetivo.*<sup>10</sup>

A modo de experimento, transportemos este encuentro del *ego* con la subjetividad extraña a los personajes del cuento de Auster. Tomemos la escena en que Negro conversa con Azul en la calle. En términos de la fenomenología deberíamos suponer, en primer lugar, que Negro –pongamos por caso- ha superado ya la actitud natural, y ha efectuado la *epoché* que le permite concebir a Azul como un *alter ego*. A partir de este momento, de acuerdo con la actitud trascendental, podríamos especular, por ejemplo, que el señor Negro, en tanto *ego* primordial, al tener experiencia de la corporalidad física de su interlocutor, intuye en éste un cuerpo orgánico y, por ende, un *ego* detrás de él; *ego* que no es directamente experimentado, sino sólo 'apresentado'. Además, Negro puede verificar la objetividad de esta vivencia mediante sucesivas y concordantes presentaciones.

También podría hablarse aquí de un 'apareamiento' de mónadas, fundamento de la intersubjetividad trascendental. En efecto, Negro y Azul intercambian apreciaciones sobre diversos temas referentes al mundo de sus propias vivencias y, al hacerlo, convalidan una realidad que, en tanto experimentada de manera similar por ambos, podría, con total justeza, denominarse 'objetiva'.

Pero, he aquí que habíamos sido engañados. Esta escena nunca ocurre en el 'mundo objetivo' de "Fantasmas". Al igual que el protagonista, hemos tomado por real algo que no era sino mera apariencia. Ahora descubrimos que uno de los personajes es sólo una proyección esquizoide del otro:

<sup>9</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit, p. 147 (subrayado en el texto)

<sup>10</sup> Husserl, E. *Ibidem supra*, p. 171.

*Entrar en Negro, entonces, era el equivalente de entrar en sí mismo, y una vez dentro de sí mismo, ya no puede concebir estar en ningún otro sitio. Pero ahí es precisamente donde está Negro, aunque Azul no lo sepa.*<sup>11</sup>

El supuesto mundo intersubjetivo era, a fin de cuentas, pura inmanencia en un solo *ego*; y la historia toda, el despliegue de vivencias imaginarias, tomadas por objetivas. El solipsismo trascendental de Auster nos muestra así un mundo poblado por fantasmas; un mundo apenas subjetivo, con una atroz apariencia de realidad.

Volviendo a Husserl, es posible preguntarse si la teoría de la impatía alcanza a demostrar, concluyentemente, algo más que la mera existencia de espectros. De lo contrario, habría que poner en duda que el escollo del solipsismo haya sido realmente salvado.

### Algunas conclusiones

Habíamos inquirido, en primer término, por el lugar de la teoría de la intersubjetividad en la fenomenología husserliana. Encontramos que la filosofía sólo puede dar cuenta de su pretensión de erigirse en ciencia universal, en la medida en que carezca de supuestos. En este sentido, Husserl propone atenerse a lo único que no puede, razonablemente, ponerse en cuestión: la propia existencia. El *ego* se convierte así en condición de posibilidad de todo sentido y de todo ser.

Ante la necesidad filosófica de clarificar su esencia, el *ego*, una vez purificado de todo lo mundano (es decir, reducido a *ego* puro o absoluto) es objeto de estudio de una disciplina específica: la *egología*. Pero este *ego* que únicamente contempla como apodíctica su propia realidad no es, por ende, capaz de fundamentar ontológicamente nada, excepto a sí mismo: es un *solus ipse*. Es por ello que esta *egología* es entendida como un terreno a partir del cual edificar la filosofía trascendental; una base mínima que ha de ser ampliada en la dirección de una intersubjetividad trascendental. La intersubjetividad encuentra así su lugar propio en la fenomenología, constituyéndose en el momento de ésta que pretende garantizar, a través de la 'experiencia del extraño' (y de la comunidad de mónadas que ésta conlleva) la objetividad de un mundo que, si bien sigue siendo inmanente al *ego* que reflexiona, al mismo tiempo lo trasciende (por ser el mismo mundo inmanente a los demás *egos*).

Es indudable que tenemos experiencia de los otros en la actitud natural. Si bien sus vivencias más íntimas permanecen fuera de nuestra percepción, no pondríamos en cuestión su existencia. Pero en el nivel de análisis fenomenológico, no está claro que podamos restituir tan fácilmente al 'otro' ese ser, cuya contingencia con respecto al *ego* reflexionante nos había permitido ponerlo entre paréntesis. Después de todo, la única evidencia apodíctica que el *ego* posee es la de su propia existencia y, aunque ese 'otro' ya asoma en la esfera de su propiedad, no por ello es el *ego* mismo (ni podría serlo, por otra parte). Y dado que lo que aparece en esta esfera es sólo la corporalidad física ajena (el 'otro' como fenómeno subjetivo), bien pudiera ser que ese *ego* intuido en el 'otro' no tuviera, como en el cuento de Auster, un correlato real, sino sólo imaginario.

Además, como habíamos mencionado en las últimas líneas del apartado precedente, Husserl considera (con razón, creo) que el hecho de que el *ego* sea anterior, gnoseológicamente hablando, a todo ser objetivo, no concede a éste nada más que un fundamento trascendental. La fundamentación ontológica del mundo sería provista, en cambio, por la intersubjetividad trascendental. Pero, para ello, esta misma intersubjetividad debe estar fundada en algo más que una necesidad metodológica. La

---

<sup>11</sup> Auster, P, *op. cit.*, p. 205.

inclusión de la 'experiencia del extraño' en la fenomenología por motivos metodológicos no parece justificar, de por sí, la necesidad ontológica de tal instancia.

La explicitación de la intersubjetividad es, entonces, un paso insoslayable, a la hora de avanzar más allá de aquella fase signada por el solipsismo metodológico. Sin embargo, la necesidad también metodológica de la experiencia del extraño, no implica en sí misma una necesidad ontológica. No por probar la primera, hemos probado al mismo tiempo la segunda. Y por este resquicio se cuela una duda: ¿podemos demostrar, fehacientemente, por la vía fenomenológica, que ese 'otro' cuya presencia percibo –y creo confirmar mediante apertencias concordantes entre sí- no es, en realidad, un 'fantasma' proyectado, sin saberlo, por mí mismo?