

¿COMETE “SOLIPSISMO METÓDICO” LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL? En busca de una complementación entre la teoría de la intersubjetividad husserliana y la pragmática trascendental

NATALIA PETRILLO

(CONICET/ Universidad de Buenos Aires)

RESUMEN

El presente artículo sostiene que la teoría fenomenológica de la intersubjetividad puede complementar el planteo de la pragmática trascendental apeliana. Se examina críticamente para ello la acusación de solipsismo metodológico que Apel realizara a la fenomenología de Husserl. Una vez mostrado que la fenomenología no conlleva un solipsismo metódico, se señala que la teoría de la intersubjetividad de Husserl puede servir como fundamento para la pragmática trascendental.

PALABRAS CLAVE: Solipsismo Metódico – Fenomenología – Pragmática Trascendental - Intersubjetividad

ABSTRACT

The paper states that the Phenomenological theory of intersubjectivity can be a complement to Apel's Transcendental Pragmatics. The charge of methodological solipsism, brought by Apel against Husserl, is critically examined to show that Phenomenology does not implies such solipsism. It is hold that Husserl's intersubjectivity theory can be a ground to Transcendental Pragmatics.

KEY WORDS: Methodological Solipsism – Phenomenology – Transcendental Pragmatics – Intersubjectivity

Apel considera que es necesario una transformación o renovación de la filosofía trascendental. Para llevar a cabo tal objetivo, sostiene que hay que abandonar el antiguo paradigma de la conciencia, que mediante el “solipsismo metódico” establece su punto último de fundamentación en el *ego cogito*. La filosofía de la conciencia, incluida la fenomenología de Husserl, instaura al *ego cogito* como punto irrefragable, más allá del cual no se puede ir y al cual no se puede renunciar.

La alternativa propuesta por Apel consiste en una transformación semiótica de la filosofía trascendental que hará que ésta adquiera una dimensión pragmática e intersubjetiva. El diálogo público ocupará el lugar del monólogo interior, la razón práctica se mostrará como comunicación racional, el punto de irrefragabilidad no estará en el “yo pienso” sino en el “nosotros argumentamos”. De tal forma, la fundamentación última será una fundamentación pragmático - trascendental.

En este marco, nos interesa especialmente mostrar cómo, a pesar de sus diferencias, la teoría fenomenológica de la intersubjetividad puede complementar el planteo de la pragmática trascendental. La intersubjetividad para Apel se hace presente en el hecho de que nosotros argumentamos y, por tanto, la conciencia no es monológica sino dialógica. Ahora bien, Husserl sostiene que la intersubjetividad se manifiesta ya en un plano antepredicativo y pre-lingüístico. La pregunta directriz que ha de guiar el presente trabajo consiste en determinar si es, en general, posible desarrollar una teoría de la intersubjetividad como la de Husserl dentro del paradigma de la filosofía de la subjetividad o si, tal como afirma Apel, todo intento de fundamentación que no parta de la filosofía pragmática del lenguaje está condenado al fracaso.¹

Con el fin de poner de relieve las semejanzas, más que las diferencias, entre ambas filosofías, comenzaremos analizando la acusación de solipsismo metodológico que Apel realizara a la fenomenología de Husserl. Se considerará, en primer lugar, qué entiende Apel por "solipsismo metódico" (I.1), para luego examinar los argumentos de Apel contra dicho solipsismo (I.2). En segundo lugar, se analizará si el solipsismo metódico, tal como ha sido caracterizado por Apel, es aplicable a la fenomenología (II). Para ello comenzaremos indicando los aspectos positivos que Apel encuentra en la fenomenología y la hermenéutica (II.1). Luego se estudiarán los argumentos husserlianos contra la acusación de solipsismo metódico (II.2.1). Una vez mostrado que la fenomenología no conlleva un solipsismo metódico, se intentará mostrar en qué medida la teoría de la intersubjetividad de Husserl podría servir como fundamento para la pragmática trascendental (II.2.2)

1.1. Caracterización apeliana del solipsismo metódico

Apel sostiene que las filosofías modernas que permanecen en el paradigma de la conciencia comparten la presuposición del solipsismo metodológico, lo cual implica que tanto "Descartes, Locke, Russell e incluso Husserl y el neopositivismo comienzan por la presuposición de que, en principio, 'uno solo' podría reconocer algo como algo y, por tanto, cultivar la ciencia" (*TF II*: 221-222). Con ello podemos extraer una primera caracteriza-

¹ Apel sostiene la siguiente tesis: "tanto una filosofía que parta introspectivamente de los contenidos de conciencia y, a continuación, plantee la pregunta por la existencia de un mundo externo real, y eventualmente por la existencia de 'otros yoes', como también una filosofía que conciba el lenguaje como figuración (*Abbildung*) no reflexiva de la realidad, tienen que permanecer aferradas al *solipsismo metódico*. Sólo puede integrar el *a priori* del acuerdo intersubjetivo una filosofía que no represente la conciencia como un 'receptaculum': *La transformación de la filosofía*, Trad. A. Cortina y otros, Madrid, Taurus, 1985 (2 tomos), pp. 224-225, tomo II (De aquí en adelante, *TF*). Se intentará mostrar que Husserl no concibe a la conciencia como receptáculo, ni como conciencia vacía y aislada.

ción de “solipsismo metódico”: el sujeto solo, solitario y aislado de los otros puede reconocer algo como algo y así hacer ciencia.

En segundo lugar, Apel se refiere al solipsismo metódico como aquella suposición según la cual “uno tendría que poder llegar, solo y por sí mismo –si bien no empíricamente, prescindiendo del proceso de socialización, sí por principio- a resultados válidos del pensar y del conocer”.² Este caso se ilustra con el racionalismo cartesiano, que supone “como algo evidente que el pensamiento –es decir, el acuerdo argumentativo consigo mismo de quien duda radicalmente y busca la evidencia– puede reflexionar en cierto modo al margen de todos los vínculos del lenguaje y de la tradición” (TF II: 324).

El solipsismo metódico de ningún modo niega la existencia de otros sujetos, sino que sencillamente rechaza que la relación intersubjetiva sea una condición de posibilidad necesaria para la comprensión del mundo y del sí mismo, es decir, “niega el presupuesto pragmático - trascendental o hermenéutico - trascendental de una comunicación con otros sujetos para comprender el mundo y para auto-comprenderse” (TF II: 229 y 231). Tenemos así una tercera caracterización de solipsismo metódico, según la cual la intersubjetividad no es necesaria para la comprensión tanto del sí mismo como del mundo. Con más claridad, se expresa Apel del siguiente modo: “una dimensión trascendental de la *intersubjetividad* –como la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros- no está incluida [...]. Los *otros* yoes, que habría que presuponer como co-sujetos del conocimiento objetivo mediado comunicativamente, no aparecen en absoluto en función *trascendental* [...]; tienen que ‘constituirse’ -como aún en Husserl- como *objetos* del yo-sujeto trascendental, en el sentido de objetos del mundo de la experiencia”.³ Más adelante veremos que Husserl rechaza explícitamente esta tesis.

Acorde con lo dicho, podemos agregar una cuarta característica. Según Apel, el solipsismo metódico implica también que la posibilidad y la validez del conocimiento pueden ser entendidas principalmente “sin *presuponer lógico - trascendentalmente una comunidad de comunicación*; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual” (TF II:357). Apel sostiene que siempre que se argumenta se presupone una comunidad ideal de comunicación. Dado que “es imposible decidir a favor o en contra de las normas del juego lingüístico trascendental desde una posición externa al juego lingüístico” (TF II: 212), el error fundamental del solipsismo metodológico consiste en la negación de este punto. Por consiguiente, cada vez que el sujeto solipsista argumenta, pretende hacerlo sin presuponer la comunidad ideal de comunicación.

² APEL, Karl-Otto, “Fundamentación semiótico-trascendental de la filosofía pragmática del lenguaje”, p. 159, en *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994: 153-187.

³ APEL, Karl-Otto, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, p. 152, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

Según Apel, el paradigma de la conciencia fundamenta la validez intersubjetiva en un subjetivismo trascendental, separado de la conciencia empírica, cayendo así –al igual que Husserl– en “las condiciones de un `solipsismo trascendental o metódico´. En la filosofía teórica –como también en Husserl– esto se muestra en que es obviada la mediación lingüístico-comunicativa de la constitución de la validez intersubjetiva”.⁴ De este modo, el *a priori* de la comunidad de comunicación se presenta como el punto de partida para una ética del discurso con la que “Apel supera el solipsismo metódico también en el ámbito de la filosofía práctica”.⁵

Resumiendo, el solipsismo metódico se caracteriza para Apel por los siguientes rasgos: 1) El yo solo, solitario y aislado de los otros puede reconocer algo como algo y así hacer ciencia; 2) No se niega la existencia de otros sujetos, pero es posible llegar a los resultados válidos del pensar y del conocer prescindiendo de los vínculos del lenguaje y de la tradición; 3) La intersubjetividad no es necesaria para la constitución del sí mismo y del mundo; 4) Cuando el sujeto solipsista argumenta, no presupone una comunidad ideal de comunicación; por lo tanto, la validez y la verdad son productos de una conciencia individual.

Antes de examinar si tal solipsismo es aplicable a la fenomenología de Husserl, presentaremos los argumentos principales de la pragmática trascendental contra el solipsismo metódico.

1.2. Argumentos de Apel contra el solipsismo metódico

Según Apel, “ninguna regulación de lenguaje que no presuponga ya una experiencia y ninguna experiencia que no presuponga ya convenciones lingüísticas pueden ofrecer un criterio intersubjetivamente válido” (TFI: 297). A partir de aquí, Apel muestra que el lenguaje contiene la condición de posibilidad de la experiencia intersubjetivamente válida. Esta tesis se basa en dos argumentos, el primero de los cuales establece una diferencia entre la evidencia de la conciencia privada y los argumentos formulados lingüísticamente; y mediante el segundo argumento se logra mostrar que no se podría conocer algo como algo sin haber participado ya en el proceso de comprensión lingüístico intersubjetivo.

En el primer argumento, Apel diferencia la evidencia de la conciencia privada de los argumentos formulados lingüísticamente que valen intersubjetivamente.⁶ El racionalismo clásico, a juicio de Apel, reduce la búsqueda de

⁴ APEL, Karl-Otto, “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva”, p. 20, en Blanco Fernández, Pérez Tapias y Sáez Rueda (Eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994: 15-32.

⁵ HABERMAS, Jürgen, “Un maestro con sensibilidad hermenéutica. La trayectoria del filósofo Karl-Otto Apel”, p. 22, en *Anthropos*, No. 183, Barcelona, 1999: 19-23.

⁶ APEL, Karl-Otto, “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, p. 146, en *Dianoia*, México, S XXI, 1975: 140-173.

la verdad a la búsqueda de la evidencia, y, por tanto, “la evidencia cognoscitiva está restringida a la conciencia de evidencia en cada caso y la teoría del conocimiento tradicional no puede mostrar con sus medios lógicos cómo la evidencia cognoscitiva [...] puede ser convertida en validez intersubjetiva de asertos formulados lingüísticamente”. La razón de ello se halla en la función mediadora del lenguaje, pasada por alto desde Descartes hasta Husserl, “como condición trascendental de posibilidad de una *interpretación* del mundo *intersubjetivamente válida*”.⁷ Esto implica que la evidencia de convicciones no le basta a una conciencia cualquiera para garantizar la verdad de sus proposiciones.

De este modo, la respuesta a la pregunta por la validez intersubjetiva del conocimiento ya no puede estar dada mediante el recurso de los sujetos cognoscentes individuales a la evidencia de conciencia, pues ello acarrea la indeseable consecuencia de que las evidencias se conviertan en decisiones arbitrarias.⁸ De allí que Apel desarrolle una pragmática trascendental del lenguaje, cuya tarea principal es “la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento lingüísticamente formulado y, en cuanto tal, intersubjetivamente válido”.⁹

A la hora de analizar este primer argumento, es necesario tener en cuenta el trasfondo wittgensteiniano de la afirmación de Apel, según la cual la evidencia de conciencia pre-comunicativa y pre-lingüística no podría fundamentar la validez intersubjetiva condicionada lingüísticamente.¹⁰ Apel afirma que la posición solipsista ha sido refutada definitivamente por la prueba que se basa en la aceptación de que un lenguaje privado carece de sentido (*TF I*: 311), porque “uno solo” no puede seguir una regla y lograr validez para su pensamiento en el marco de un “lenguaje privado” y por el contrario, éste es, por principio, público” (*TF II*: 379).¹¹

⁷ Op. cit., pp. 158 - 159.

⁸ Op. cit., pp. 159 - 161.

⁹ Op. cit., p. 147.

¹⁰ Es necesario tener en cuenta que para superar el solipsismo metódico, Apel hace una lectura de Wittgenstein contra Wittgenstein (Cf. Apel, *TF II*: 233.), aprovechando su teoría de los juegos lingüísticos pero reconduciéndola hacia un presupuesto más básico: el juego lingüístico trascendental (Cf. *TF II*: 244) –cuyo sujeto es la comunidad de comunicación– como aquello que hace posible el paso de un juego a otro o la coherencia entre los diversos juegos, evitando así el relativismo en que podría desembocar la teoría wittgensteiniana y haciendo posible la integración de la crítica a las ideologías (Cf. *TF II*: 249).

¹¹ Apel argumenta contra la posibilidad de concebir un lenguaje privado del siguiente modo: “quien para expresar los datos de la experiencia sólo a él accesibles (por ejemplo, dolores) pretendiera introducir un lenguaje sólo para él inteligible (es decir, un lenguaje que no estuviera regularmente en conexión con el lenguaje público ni, en consecuencia, fuera traducible) no podría disponer de ningún criterio para el empleo correcto de tal lenguaje” (*TF I*: 355).

Por el contrario, si fuera cierta la tesis según la cual "uno solo y sólo una vez" pudiera seguir una regla, es decir, "si tuviera razón el solipsismo metódico, entonces sería absolutamente imposible responder a la pregunta por los criterios del sentido o de la validez de las acciones lingüísticas" (TF II:234). No obstante, la refutación del solipsismo metódico destruye esta última "apariencia", pues el hecho de que "uno solo y sólo una vez" no pueda seguir una regla, implica que, por el contrario, las acciones, las interpretaciones del mundo y el uso del lenguaje tengan que "entretenerse" en el juego lingüístico, como elementos integrantes de una *forma social de vida* (TF II:234). Esto se debe, como señala Apel, a que siempre que se argumenta, se lo hace con pretensión de validez intersubjetiva, aun cuando uno hable solo.

De tal modo, argumenta Apel que el pensar significativo, el pensamiento con sentido "está mediado ya siempre por una *comunidad real de comunicación* realmente referida al mundo, y cuya existencia tendría que presuponerse lógicamente aun cuando el pensador fuera el último representante sobreviviente" (TF II:324). A partir de esta consideración, Apel introduce el concepto de "comunidad real de comunicación": "La filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del *a priori* de una *comunidad real de comunicación* que, para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad" (TF I: 56).

Apel sostiene además que no es posible comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer una comunidad de pensadores capaces de un acuerdo intersubjetivo. Ello significa que si cada vez que argumentamos tenemos que percatarnos con evidencia de la necesidad de un posible acuerdo en la comunidad real de comunicación entonces "debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la auto-comprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación*, que todavía tiene que construirse en la comunidad real" (TF I: 56-57).¹² De lo contrario, si no se admite este *a priori* comunicativo se cae inevitablemente en el "solipsismo metódico" (TF II: 229).

Radicalizando el planteo, Apel sostiene que "incluso el pensador que se encuentra fácticamente solo, puede explicitar y comprobar su argumentación

¹² Apel aclara que ambas comunidades no deben ser entendidas como dos comunidades distintas, sino como dos aspectos de la misma comunidad. La dialéctica que entre ambas se establece consiste en que la comunidad ideal es presupuesta en la real, está siempre ya anticipada contrafácticamente en cada comunidad real. Esto significa no sólo que cada uno que argumenta debe presuponer necesariamente el ideal regulativo de una verdad absoluta de comprensión de una comunidad ilimitada de interpretación, sino al mismo tiempo que se la propone como fin para realizar en la comunidad real (Cf. TF II: 153-154, 204-205). Cf. APEL, K.-O., "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?" en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986: 211. Por su parte, Ricardo Maliandi sostiene que "la comunidad de comunicación no es un presupuesto axiológicamente 'neutral'" (Cf. *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998: 260).

únicamente en la medida en que pueda internalizar [...] el diálogo de una comunidad potencial de argumentación” (TF II: 379). De aquí se deduce que “la validez del pensamiento solitario depende, por principio, de la justificación de los enunciados lingüísticos en la comunidad actual de argumentación” (TF II: 379). En este caso, la evidencia del hablante debe, por consiguiente, poder ser confirmada por una comunidad de comunicación, y esta evidencia valdría en principio incluso para el último hombre solitario considerado desde un punto de vista empírico. El peso de la argumentación recae en que aun cuando haya un solo hombre, éste también debería presuponer que 1) está dada una comunidad real de comunicación, y que 2) una comunidad ideal de comunicación ilimitada debería poder confirmar la evidencia de su visión. La idea básica de la pragmática trascendental consiste en que la argumentación es algo que nadie puede hacer solo, aisladamente. Incluso cuando se argumenta en soledad, el sujeto está necesariamente referido a una comunidad de comunicación real y a una ideal. A una real porque se vale necesariamente de un idioma, y a una ideal porque se argumenta con pretensión de validez intersubjetiva.

Pasamos ahora a analizar el segundo argumento de Apel a favor de que el lenguaje contenga la presuposición de la validez intersubjetiva. Este segundo argumento se basa en la tesis de que la “interpretabilidad intersubjetivamente válida de la evidencia del fenómeno depende del enunciado proposicional del lenguaje, con el cual el estado de cosas mentado puede ser descripto”.¹³ Dicho de otro modo, Apel afirma que “dado que ‘uno solo y una sola vez’ no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo, aunque cada uno de nosotros deba comprenderse en el mundo por su cuenta y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad” (TF I: 55-56). Ello implica que uno no podría conocer algo como algo sin haber participado ya en el proceso de comprensión lingüístico intersubjetivo, es decir, “no se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo en tanto que algo o sobre sí mismo como persona, que pueda identificarse indicando el yo, sin participar ya, junto con la ‘producción intencional’, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo” (TF I: 56). Precisamente en este punto radica, según Apel, la superación del solipsismo. Dicho con sus palabras, “en esta concepción, que implica una teoría *consensual* del acuerdo lingüístico acerca del *sentido* y de la posible verdad, radica, a mi juicio, la superación del ‘solipsismo metódico’” (TF I: 56). Así Apel concluye que “para mí la ‘evidencia’ sólo puede *considerarse* como ‘verdad’ en el marco del consenso interpersonal” (TF I: 56).

De este modo, Apel acusa a Husserl de no haber tenido en cuenta las condiciones lingüísticas, socioculturales e históricas de la constitución del sentido a la hora de dar cuenta de la constitución de las efectuaciones

¹³ ZAHAVI, Dan, „Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik“, *Phaenomenologica* 135, Dordrecht/Boston/London, 1996: 140.

intencionales (TF II: 229). Según Apel, Husserl reflexiona "desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (de un sistema cultural entretelado con el lenguaje), utilizando una autorreflexión radical como la entiende el *solipsismo metódico*" (TF II: 301). Así, la imposibilidad de una filosofía trascendental concebida monológicamente, esto es, solipsistamente se muestra precisamente también en el fracaso de la *epojé* y de la reducción primordial, cuyas diferencias, sostiene Zahavi, Apel parece no haber tenido en cuenta.

A partir de lo argumentado se desprende que el sentido públicamente comprensible del "yo pienso" presupone el *a priori* del lenguaje y de la comunidad de comunicación. Dicho de otro modo, el solipsismo metódico presupone ya con los argumentos que deben tener para él validez un juego lingüístico público (TF II: 301), y, por tanto, Husserl no hubiera podido traer a la conciencia, ni siquiera para sí mismo, la indubitabilidad de su yo-conciencia en una forma comprensible y válida para él, si no la hubiera formulado ya lingüísticamente. El solipsismo metódico presupone un juego lingüístico público, incluso con los argumentos que para él mismo deben tener validez. Por ejemplo, "en el caso de la expresión 'meramente en la conciencia' el juego lingüístico presupuesto hace depender el sentido del argumento del hecho de que no todo lo pensable esté meramente en la conciencia. Si todo estuviera meramente en la conciencia, entonces el giro 'meramente en la conciencia' -que se presupone para establecer lo fundamental de la duda radical- perdería su sentido previamente presupuesto" (TF II: 301). Ello implica que una proposición como la cartesiana "*cogito, ergo sum*" no puede ser entendida como mera evidencia pre-lingüística para mí, sino con un sentido impregnado de lenguaje y, por ende, también explicable lingüísticamente. Aquel que niega esta proposición tiene que hacer valer y reconocer en esa negación suya los presupuestos pragmático-trascendentales: "que existe como individuo que argumenta, que también existe el destinatario, que existe el lenguaje, que existe o ha existido una comunidad de comunicación".¹⁴

De este modo, el argumento de Apel muestra que al describir el solipsismo se emplea el lenguaje, y el lenguaje –como ya se ha probado– presupone la comunidad ideal de comunicación. De esta forma, la refutación del solipsismo viene dada por sus mismos presupuestos que lo hacen imposible, es decir, la negación de una comunidad ideal de comunicación.

¹⁴ Remedios Ávila Crespo, "El trascendentalismo ético y la vida buena" en *Discurso y realidad*, ed. cit. p. 44. Según Apel, se ve claramente que el presupuesto del "yo pienso", indispensable para los argumentos teóricos, es inseparable de las normas de una comunidad ideal de argumentación. En otros términos, Apel sostiene que "simultáneamente con la superación del 'solipsismo metódico', se vuelve posible la fundamentación última como auto-cercioramiento reflexivo de la unidad de la razón teórica y la razón práctica": "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía", p. 206, en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986: 174-219.

Más aun, "incluso quien declara ilusorio el *a priori* de la comunidad del acuerdo en nombre de la duda existencial, que puede verificarse en el suicidio, o en nombre del conflicto de los intereses de clase, lo está confirmando puesto que todavía argumenta" (TF I: 58).

Junto con la superación del solipsismo metódico, Apel logra mostrar mediante el primer argumento que las convicciones de los sujetos no se basan en la evidencia al estilo cartesiano, es decir solipsista, sino que se han creado y convalidado en la comunidad real en la que viven y en cuyo seno reciben validez intersubjetiva. En este sentido, los individuos no son subjetividades *a priori*, sino que se constituyen siendo socializados por medio del aprendizaje fundamental de las reglas del habla. De esta manera, se crea una urdimbre entre las evidencias –propias de las convicciones de cada sujeto individual- y las reglas del uso lingüístico que las hacen universalmente comunicables, pero no como un movimiento segundo respecto de las evidencias, como si éstas estuvieran ya hechas en la propia conciencia de cada uno y posteriormente se comunicaran, sino que las reglas mismas entran en las constituciones de las evidencias. Ante todo, los sujetos se constituyen por comunicación y no por reflexión. Ciertamente la reflexión sigue teniendo un rol preponderante pero no como introspección sino que es reflexión sobre su ser comunitario como aquello que es condición de posibilidad y validez, sobre la comunidad de comunicación que es su fundamento (TF II: 357).

Así, la filosofía de la subjetividad ha de ser transformada en filosofía de la comunicación en la medida en que las condiciones de posibilidad de la verdad y validez no vienen dadas por una conciencia en general, sino por la ilimitada comunidad de comunicación y su juego lingüístico trascendental. El solipsismo metódico ha de ser superado en la medida en que la razón deja de ser monológica y la subjetividad no está cerrada en sí y enfrentada a todo lo demás como puro objeto de conocimiento, sino que es entendida como el resultado de la interacción de los individuos.

II.La contribución fenomenológica al planteo de una pragmática trascendental

En lo que sigue intentaremos debilitar la crítica de la pragmática trascendental, para finalmente indicar en qué medida la fenomenología puede complementar dicho planteo. En primer lugar, se pondrá de relieve aquellos aspectos positivos que Apel encuentra tanto en la fenomenología como en la hermenéutica (II.1), y luego se intentará dar una respuesta fenomenológica a las objeciones de la pragmática trascendental (II.2).

II.1.Los logros de la fenomenología y de la hermenéutica según Apel

A pesar de las críticas formuladas, Apel le reconoce ciertos logros a la fenomenología. En primer lugar, Apel celebra que la fenomenología se presente como antítesis del positivismo, del naturalismo y del psicologismo (TF I: 76). En segundo lugar y a consecuencia de lo anterior, en su

argumentación contra las teorías que entienden a la racionalidad como mera racionalidad científica, Apel considera que el modo fenomenológico de pensar –que se sirve de la experiencia pre-científica de la vida y del mundo desarrollados por el Husserl tardío- junto con la fenomenología hermenéutica desarrollada tanto por Heidegger como por Gadamer, tienen “ante todo el mérito de enlazar la emancipación de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones científicas” (TF I: 21).

Al entender de Apel, el gran mérito de la fenomenología hermenéutica consiste en “reaccionar contra el proceso de reducción sufrido por la teoría del conocimiento y por la crítica del conocimiento, procedentes de Kant” (TF I: 23). Frente al científicismo, Apel encuentra en la hermenéutica una gran ventaja, visible particularmente en la reflexión sobre la “comprensión”, que nos devela una estructura cuasi-trascendental impensable en un modelo cognoscitivo de corte racionalista. Apel destaca la “pre-estructura existencial” del comprender “como estructura del ‘ser-en-el-mundo’ [...] que implica automáticamente la superación del idealismo gnoseológico, [...] del solipsismo metódico” (TF I: 23). De tal forma, el análisis heideggeriano de la “pre-estructura de la comprensión” abre nuevas perspectivas a la filosofía y permite introducir elementos importantes para definir un nuevo modelo de racionalidad. Es de especial importancia el hecho de que en la estructura del “ser-con” se determina la estructura comunitaria del sujeto, su pertenencia a una comunidad real en virtud de su competencia comunicativa.

Teniendo en cuenta este marco de análisis, se examinará en lo que sigue si la teoría husserliana de la intersubjetividad lleva a un solipsismo metódico, tal como ha sido caracterizado en la primera parte del presente trabajo.

II.2.Intentado de una respuesta fenomenológica a las objeciones de la pragmática trascendental

Nuestro objetivo es mostrar que la calificación apeliiana de solipsismo metódico a la fenomenología resulta problemática. Para ello, nuestra respuesta a las objeciones de la pragmática trascendental se divide en dos partes. En primer lugar, mostraremos que las primeras tres características del concepto apeliiano de solipsismo metódico no se aplican a la fenomenología (II.2.1). En segundo lugar y teniendo en cuenta la cuarta característica del solipsismo metódico, nos interesa mostrar que la teoría de la intersubjetividad fenomenológica puede servir como fundamento de una teoría de la intersubjetividad de la argumentación pragmática del lenguaje (II.2.2).¹⁵

¹⁵ La tesis de Zahavi es un tanto más fuerte, en la medida en que afirma que “la argumentación pragmática lingüística para la intersubjetividad del lenguaje, o sea, para la lingüisticidad de la intersubjetividad, aunque es correcta, no puede servir como fundamento de una teoría de la intersubjetividad porque ella se instala demasiado tarde y además presupone de modo paradójico precisamente aquella teoría solipsista de la conciencia, que ella quisiera criticar.” (Zahavi, *op. cit.*, pp. 152-153).

II.2.1 Argumentos husserlianos contra el solipsismo metódico

Veamos paso por paso cómo ninguna de las primeras tres caracterizaciones del solipsismo metódico se aplica a la fenomenología. En cuanto a la primera caracterización, según la cual el yo solo, solitario y aislado de los otros sujetos puede reconocer algo como algo y así hacer ciencia, Husserl muestra que en virtud de un equívoco el yo es denominado yo. En el despliegue de la reducción trascendental se hará manifiesto que la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, sino que es constitutiva de la misma. De allí que en la *Crisis* Husserl se exprese del siguiente modo:

La *epojé* crea una soledad filosófica única que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical [...] El yo que alcanzo en mi *epojé* [...] sólo en virtud de un equívoco se denomina "Yo", a pesar de que se trata de un equívoco esencial, puesto que, cuando lo llamo reflexionando, no puedo decir otra cosa que: yo soy, yo soy el que realizo la *epojé*.¹⁶

En cuanto a la segunda característica del solipsismo metódico, según la cual la constitución del sujeto no tiene en cuenta el proceso de socialización, el vínculo con el lenguaje y la tradición, Husserl afirma en *Lógica formal y trascendental* que:

[...] permanecer atado a la tradición, que, a partir de motivos olvidados desde hace tiempo, y en todo caso a partir de motivos nunca aclarados, reduce la evidencia a la intelección apodíctica, absolutamente indubitable y por así decirlo en sí absolutamente acabada, significa cerrarse a la comprensión de toda efectuación científica. (Hua XVII, 169)

Esta cita muestra que es necesario continuar una tradición teniendo en claro, por un lado, sus motivos, y, por el otro, intentando recomprender aquellos motivos olvidados. Con ello, Husserl sostiene que el filósofo no está aislado sino que responde a motivos de la tradición. En "El origen de la geometría", Husserl sostiene que "nuestra existencia humana se mueve en medio de un número infinito de tradiciones" (Hua VI, 366). Más aun, nuestra geometría está presente ante nosotros a partir de la tradición (Hua VI, 367). Queda claro que Husserl no afirma que haya que desvincularse de la tradición sino que hay que reasumirla a partir de su verdadero sentido. La idea de una verdad absoluta es concebida como una idea regulativa, y la

¹⁶ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991: 194. Con esta cita queda bien claro que el solipsismo es tan sólo un paso metodológico. Tal como lo aclara Husserl al inicio de la V. Meditación, la objeción del solipsismo no afecta en nada a la pretensión de la fenomenología trascendental de ser filosofía trascendental (Cf. Hua I, 121).

filosofía como ciencia de una fundamentación última y de una auto-responsabilidad última como una idea que se desarrolla en un proceso histórico infinito (Cf. Hua V, 139; Hua I, 53; Hua VI, 171). Al respecto, Husserl nos dice:

Es, como yo subrayo, una idea, que, como lo muestra la ulterior explicitación meditativa, sólo se ha de realizar en un estilo de valideces relativas, momentáneas y en un proceso histórico infinito pero así también se ha de realizar en efecto. (Hua V, 139)

En cuanto a la tercera nota del solipsismo metódico, Husserl también critica que la subjetividad sea entendida al modo kantiano, pues ello no posibilita ni una comprensión del sí mismo ni del mundo:

Por cierto, en tanto se interpreta la subjetividad trascendental como al ego aislado y se pasa por alto de acuerdo con la tradición kantiana, toda la tarea de la fundamentación de la comunidad trascendental de sujetos, se pierde toda perspectiva de un conocimiento trascendental de sí mismo y del mundo. (Hua XXIX, 120)

Husserl explícitamente sostiene que la personalidad surge a partir de los actos sociales y que el yo gana una "auto-conciencia" personal en la relación del yo-tú y con ello deviene un sujeto personal (Cf. Hua XIV, 171-175). Es, sin embargo, importante remarcar que Husserl diferencia diversos niveles de la estructura yoica. Así, hay una diferencia entre el sujeto en general, el yo entendido como unidad en la corriente de vivencias, esto es, el yo como polo de afección y de acción, y el sujeto personal. Se ha de tener en cuenta que cuando Husserl afirma que eso *vale a priori*, que "la auto-conciencia y la conciencia extraña" son inseparables (Hua VI, 256), que no se da ningún yo sin un tú (Cf. Hua XIII,6, 244, 247; Hua XV, 603) y que cada yo sólo es lo que es como *socius* de una socialidad, como miembro de una comunidad (Cf. Hua XV, 191-194), se refiere precisamente al yo como persona y no como polo de afección y de acción. Precisamente porque en el otro está predado el yo, Husserl puede afirmar que toda relación concreta entre sujetos presupone una pluralidad anterior de corrientes de conciencias diferentes, individuales.¹⁷ Desde el punto de vista fenomenológico husserliano, que sostiene el primado de la intencionalidad de la conciencia, "es posible mostrar que los límites del lenguaje se trascienden permanentemente a través de la percepción, y que esta apertura fenomenológica permite salir del círculo vicioso de la teoría lógico-semántica de la verdad".¹⁸ Más aun, a

¹⁷ ZAHAVI, Dan, op. cit., p. 156.

¹⁸ DE ZAN, Julio, "Karl-Otto Apel y el nuevo paradigma lingüístico de la filosofía", en: *Anthropos*, Barcelona, N° 183, 1999, p. 77.

diferencia de la pragmática trascendental, el acceso al otro no es sólo lingüístico sino visual y táctil (Cf. Hua IV, 148-152).

Si bien las tres primeras caracterizaciones del solipsismo metódico no se aplican a la fenomenología, la teoría de la intersubjetividad no tiene respuesta para refutar el cuarto punto (brevemente, que el solipsismo metódico considera posible que la conciencia individual alcance la verdad sin presuponer una comunidad ideal de comunicación). Justamente ello indica el logro de la pragmática trascendental y permite mostrar, más que las diferencias, las similitudes entre ambas teorías filosóficas. Es por ello que nos interesa mostrar en qué medida la teoría de la intersubjetividad de Husserl puede servir como complemento para la pragmática trascendental.

II.2.2. Fundamento fenomenológico intersubjetivo para la pragmática trascendental

Mientras que la intersubjetividad para Apel se hace presente en el hecho de que “nosotros argumentamos”, en la fenomenología la relación intersubjetiva acontece también en un plano ante-predicativo. Lejos de constituirse aisladamente, el sujeto se constituye en la relación con otros sujetos y lo experimentado por él no se limita a su propio campo de percepción sino que se extiende más allá de sí mismo, llegando a niveles ante-predicativos. Al respecto, Husserl sostiene:

Pues lo que más arriba hemos tomado válidamente como carácter lógico de la verdad predicativa, vale también evidentemente para el mundo de la experiencia antes de la verdad y la ciencia que lo explicitan predicativamente. (Hua XVII, 243)

En primer lugar, ha de considerarse que si se tiene en cuenta un análisis genético de la reducción primordial, se muestra que la intersubjetividad tiene lugar en un nivel ante-predicativo. Desde un punto de vista genético, la esfera primordial genética se presenta como condición de posibilidad de actos de empatía que por transferencia de sentido se sustentaban en actos previos sedimentados. Se trata de la esfera primordial “pre-ideal”, pues esta primordialidad genética no es el producto de una reducción, es decir, no es algo abstracto producido por la reflexión, sino que contiene intenciones intersubjetivas y es configurada intersubjetivamente. Es una esfera que no tiene prioridad frente a las otras subjetividades trascendentales y tiene un desarrollo en el que exhibe diversos niveles y se enriquece en tanto los actos de empatía que posibilita sedimentan en ella. Al margen de toda sedimentación de actos de empatía, Husserl se refiere a un “nivel originario” (Hua XV, 605) de la génesis, a un nivel instintivo de la primordialidad genética, constituido por un “sistema de impulsos” (Hua XV, 594), por “una intencionalidad instintiva universal” (Hua XV, 595) que da lugar a una “comunidad impulsiva” (*Triebgemeinschaft*) y a un “nexo generativo” (*generativer Zusammenhang*) (Hua XV, 596). Ella se asocia con una

"conciencia instintiva y comunicación instintiva" (Hua XV, 609) y es anterior a la empatía. Husserl enfatiza esto con la expresión "aún nada de empatía" (Hua XV, 605). Si Apel hubiera tenido en cuenta esta distinción, es decir, la diferencia que se establece no sólo entre la *epojé* y la reducción primordial, sino también entre los diversos niveles de primordialidad, la adjudicación de solipsismo metódico a la fenomenología no hubiera sido tan sencilla.

La distinción de una primordialidad genética es de cardinal importancia porque aun excluyendo la empatía misma, aparece un sistema de impulsos. Por más abstracción que se haga, en el nivel más elemental aparecerá una referencia a la intersubjetividad, que opera todo el tiempo. Según Waldenfels, el solipsismo sería superado mediante la comprobación de que los otros participan igualmente en el "proto-hecho" (*Urtatsache*) de la relación yo-soy. Una tal "igual-originariedad" (*Gleichursprünglichkeit*) no descartaría de ningún modo un diferente modo de dación.¹⁹

En segundo lugar y teniendo en cuenta estas consideraciones en torno a la primordialidad, queda claro que sentido y validez se dan ya en la percepción y no recién en el plano lingüístico. Dado que, según Husserl, el lenguaje está fundado en la percepción y la percepción está íntimamente ligada con lo corporal, entonces el lenguaje también implica un uso corporal. Mohanty intenta mostrar, mediante argumentos que no analizaremos aquí, que el concepto de conciencia puede ser formulado de modo que pueda incluir los orígenes de la mundanidad. De modo tal que "la subjetividad trascendental fenomenológica se presenta como el campo en el que todos los conceptos mundanos tienen su origen, y ella misma no puede ser descripta en esos términos mundanos".²⁰

Con el fin de mostrar la génesis de los sentidos surgidos en la experiencia originaria, Husserl lleva a cabo un análisis exhaustivo sobre la noción de "cuerpo propio". El cuerpo propio se presenta como un estrato de las actualidades y posibilidades del yo puedo, como así también de intencionalidades "que conducen a una `historia`" (Hua I, 112). En este sentido, los significados son constituidos sobre la fundación de otras estructuras históricas sedimentadas. En tanto los significados remiten a objetos percibidos, tienen sentido para el sujeto percipiente y, por tanto, "una tal subjetividad trascendental necesita contener, en su estructura, una dimensión de la *corporalidad* como tal".²¹ De este modo, la corporalidad –con todo lo que ella fundamenta– queda incluida en el plano de lo trascendental.

Una lectura atenta permite desentrañar que la estrategia de Apel es reducir el dominio de lo trascendental a la situación comunicativa misma. Al

¹⁹ WALDENFELS, Bernhard, „Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl“, *Phaenomenologica* 41, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971: 28.

²⁰ MOHANTY, J. N., "The Possibility of Transcendental Philosophy", *Phaenomenologica* 98, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985: xxiv.

²¹ MOHANTY, J. N., op. cit. p. 211.

preguntarse por las condiciones de posibilidad de la comunicación, Apel restringe su respuesta al campo de lo meramente lingüístico, dejando de lado la génesis del lenguaje. Ahora bien, si nos preguntamos por la génesis del lenguaje, tal como lo hace Husserl mediante una reflexión retrospectiva, arribamos a un estrato que no es ya lingüístico sino corporal. Es allí donde se fundan todas las intencionalidades, ya sean lingüísticas o no lingüísticas. Es por ello que el concepto de cuerpo exigirá una aclaración reflexiva. La explicitación fenomenológica muestra que la comunicación es posible porque implica un uso corporal.

Ahora estamos en condiciones de afirmar que a diferencia de Apel, quien sostiene que la intersubjetividad se desarrolla sólo lingüísticamente y que el *a priori* del acuerdo intersubjetivo sólo y exclusivamente pueden ser integrados por una filosofía del lenguaje (*TF II*: 225), la fenomenología no quiere limitar de ningún modo el alcance de la intersubjetividad al nivel lingüístico. Por el contrario, la intersubjetividad lingüística tiene una serie de raíces ante-predicativas. La comunicación consiste, según Zahavi, "no antes o al lado de los sujetos sino en una apertura del uno-para-el otro de los sujetos".²² La comunicación no se da sólo entre sujetos, sino que los sujetos se entienden lingüísticamente a partir de una apertura previa, que no presupone la comprensión lingüística. Precisamente esta situación acontece en la anteriormente mencionada esfera primordial genética. Por el contrario, la comprensión lingüística presupone esta apertura previa, que se pone de manifiesto en la relación hacia el otro en la temporalidad, corporalidad, intencionalidad y emocionalidad, temas desarrollados por la fenomenología. Zahavi lleva estas consideraciones un paso más allá y sostiene que "Apel y Habermas conciben la situación pre-lingüística del sujeto de modo solipsista". Nosotros sólo queremos poner de relieve que la intersubjetividad no entra en juego sólo por medio del lenguaje, sino que hay una relación que está presente independientemente de que el sujeto haya aprendido un lenguaje o no.²³

Para apoyar al argumento anterior, cabe destacar que Apel reconoce que "si no existiera el *a priori* corporal, en el sentido de Merleau-Ponty, no se podría ni siquiera reflexionar".²⁴ En esta declaración, Apel reconoce que la fenomenología ha acentuado siempre la imposibilidad de una objetivación con respecto a fenómenos tales como persona, cuerpo o existencia. A la reflexión, dice Apel, le es propio un *a priori* lingüístico. Por medio del uso de signos suponemos al pensar una realización corporal del lenguaje. Tal es el nivel de la esfera primordial, donde Husserl sitúa la empatía. Esto muestra que hay intersubjetividad en un nivel ante-predicativo, pre-lingüístico. Apel mismo sostiene que se puede tematizar estos fenómenos precisamente como condiciones de posibilidad no objetivables de objetivación, y que "esto

²² Op. cit., p. 163.

²³ Loc. cit.

²⁴ BLANCO FERNANDEZ, Domingo, "El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva", p. 57, en *Discurso y realidad*, ed. cit.

lo hacen los fenomenólogos mismos". Ante la pregunta de si no ejerce un influjo el *a priori* corporal en la reflexión misma, Apel responde que "en el lenguaje se oculta de nuevo el *a priori* corporal" y que "en tanto nuestro último metalenguaje es pragmático, es decir, siempre nuestro lenguaje natural, pertenece a nuestra finitud un *a priori* corporal".²⁵

Conclusión

Hemos intentado mostrar que el solipsismo metódico, tal como lo caracteriza Apel, no se aplica en su totalidad a la fenomenología de Husserl. Sin embargo, ello no implica desconocer el mérito de la pragmática trascendental, dado por el intento de llevar a cabo una transformación pragmático-trascendental de la filosofía. En primer lugar, se ha caracterizado el solipsismo metódico siguiendo las indicaciones del propio Apel, luego hemos mostrado los argumentos apelianos contra el solipsismo metódico. En una segunda sección, nos ocupamos de explicitar los logros que Apel le asignara a la fenomenología y a la hermenéutica, y ofrecimos a continuación diversos argumentos husserlianos contra el solipsismo metódico. Así fue posible establecer de qué modo la fenomenología podría servir como fundamento para la pragmática trascendental.

Ahora estamos en condiciones de responder nuestra pregunta directriz. Reiterémosla una vez más, se trata de determinar si todo intento de fundamentación que no parta de la filosofía pragmática del lenguaje está condenado al fracaso. Hemos sugerido que es posible desarrollar una teoría de la intersubjetividad como la de Husserl dentro del paradigma de la filosofía de la subjetividad, que sea compatible con los presupuestos de una pragmática trascendental. Dado que la fenomenología evita concebir la subjetividad y la intersubjetividad como alternativas irreconciliables, y por eso permite comprender su relación como no contradictoria, ello mismo muestra que ambos proyectos –el de una egología que se supera a sí misma y se despliega como intersubjetividad, y el de una pragmática del lenguaje– son excluyentes.

El aporte de la teoría de la fenomenología a la pragmática trascendental consistiría en que la primera no limita la intersubjetividad a un plano meramente lingüístico sino que ella tiene lugar ya en un nivel ante-predicativo y pre-lingüístico, que se manifiesta, ante todo, en el análisis del cuerpo propio como fundamento de la génesis de las estructuras lingüísticas. Más aun, hemos visto que la comunicación no se da únicamente en un nivel lingüístico entre sujetos, sino que se fundamenta en un plano pre-lingüístico porque los sujetos se entienden lingüísticamente precisamente a partir de una apertura previa, que no presupone la comprensión lingüística. Nuevamente, esta apertura previa arraiga en la relación hacia el otro que se manifiesta en la corporalidad.

²⁵ APEL, Karl-Otto, "Epílogo", en *Discurso y realidad*, ed. cit.: 269-270.

Recibido: 01/09/2004

Aceptado: 01/11/2004