

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen XI (2006) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Juan García* In memoriam Gorka V. Arregui
Eduardo Armenteros Retazos de una “gigantomaquia”
Sonia Arribas Deconstruction as Critique of Ideology
Bernardo Bayona La paz en la obra de Marsilio de Padua
Adrián Bertorello La polémica en torno a la estética ontológica
Mauricio Beuchot El origen de la tragedia y la “metafísica de artista”
Juan José Colomina Criaturas y “creaturas”: evolución, representación
Asunción Herrera Guevara La ética, entre la justicia y el bien
Carmen López Sáenz *El Quijote* como ejemplo de articulación de realidades
Carlos M^a Madrid El nuevo experimentalismo en España
H. C. F. Mansilla El mundo de ayer, la comprensión de nuestros límites
Natalia Carolina Petrillo Consideraciones sobre la reducción solipsista

NOTAS Y DEBATES

- José Luis Villacañas* Dejar que los humores se expresen libremente.
Reflexiones sobre la transición española

TRADUCCIÓN CRÍTICA

- Jean-Jacques Rousseau* Fragmentos políticos
(Introducción, traducción y notas de José Rubio Carracedo)

INFORME BIBLIOGRÁFICO

- José Francisco Parra* Informe bibliográfico sobre ciudadanía

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Consideraciones en torno a la reducción solipsista

NATALIA CAROLINA PETRILLO

Universidad Nacional de General San Martín / CONICET (Argentina)

RESUMEN

En el presente trabajo se intentará mostrar que la fenomenología no conduce a una postura solipsista. Para ello, se caracterizará en qué consiste el solipsismo. Luego, se intentará refutar a lo que se ha de llamar “solipsismo metafísico” y “solipsismo gnoseológico”, con el objetivo principal de poner de manifiesto el fundamento de motivación para la salida de la ficción solipsista.

PALABRAS CLAVES:

PHENOMENOLOGY – SOLIPSIM – EMPATÍA - HUSSERL

ABSTRACT

With the aim of showing that phenomenology does not lead in solipsism, I will first attempt a characterization of it. Then, I will attempt a refutation of the so-called “metaphysical” and “epistemological” solipsisms. Finally, the nature and role of Husserl’s solipsistic fiction is examined, and the grounds that motivate the overcoming of this standpoint are disclosed.

KEY WORDS

FENOMENOLOGÍA – SOLIPSISMO - EMPATHY – HUSSERL

DIVERSAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS se han visto en la necesidad de refutar al solipsismo, y la fenomenología no permanece ajena a tal intento. En tanto crítica de la experiencia, ella es entendida como “*fenomenología del conocimiento*”, cuya tarea es la de “*aclarar la esencia del conocimiento y de la objetividad del conocimiento*”¹. Pero al preguntar qué es lo que puede conocerse con certeza apodíctica y al plantearse si el conocimiento puede llegar a estar seguro de su concordancia con el objeto conocido, no será difícil que el solipsismo se infiltre en sus planteos.

En el presente trabajo se intentará mostrar que la fenomenología no conduce a una postura solipsista. Para ello, se caracterizará en qué consiste el solipsismo (*I*). Luego, se intentará refutar a lo que se ha de llamar “solipsismo metafísico” (*II*) y “solipsismo gnoseológico” (*III*), con el objetivo principal de poner de manifiesto el fundamento de motivación para la salida de la ficción solipsista.

I. CARACTERIZACIÓN DEL SOLIPSISMO

I. 1. TIPOS DE SOLIPSISMO

La fenomenología se caracteriza por adoptar un punto de vista egológico, lo cual hace que la amenaza del solipsismo esté latente, pues, cuando el yo meditante lleva a cabo la epojé fenomenológica y pone entre paréntesis el mundo, con inclusión de los otros, practica una reducción a su propio ego y deviene el único ego.

¿Cuando yo, ese yo meditante, me reduzco a través de la epojé fenomenológica a mi ego absoluto trascendental, entonces no me he convertido en el *solus ipse*?²

Y Husserl agrega:

El ego así reducido lleva a cabo, pues, una especie de filosofar solipsista³.

Antes de intentar refutar el solipsismo, es necesario establecer qué se entiende por él. A efectos prácticos, distinguimos dos tipos de solipsismo. En primer lugar, es posible hablar de un solipsismo que expresa una tesis metafísica. Este solipsismo sostendría que sólo yo y mis representaciones existen. En segundo lugar, se puede considerar un solipsismo gnoseológico, según el cual no sería posible demostrar o conocer que aparte de mi mismo existen otros yoes⁴. Los

1 Hua II, 23. La sigla corresponde a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-2004. Se indica a continuación el volumen y la página.

2 Hua I, 121; Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García Baró, México, F.C.E., 1996, p. 149. De aquí en adelante *MC*.

3 Hua I, 45; *MC*, p. 39.

4 La distinción pertenece a Peter Hutcheson, “Husserl’s Problem of Intersubjectivity” en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 11, N.2, 1980, p.145. Según Hutcheson, Husserl no logra dar respuesta a la objeción del solipsismo tanto metafísico como gnoseológico. Más aún el autor sostiene que tal problema no puede resolverse desde la actitud fenomenológica y afirma que si Husserl refuta el solipsismo en la V. Meditación entonces no sigue los preceptos metodológicos.

dos tipos de solipsismo no son equivalentes, en tanto es posible adherir al segundo sin adherir al primero. La argumentación husserliana contra el solipsismo debería consistir en mostrar que o bien “otros egos existen” o bien que “yo conozco que otros egos existen”. En ambos casos, está implicada la existencia de otros sujetos: ya sea en la forma de “p existe” o “yo sé que p”, pues, “yo sé que p” implica que “p” es verdadera. De allí que el solipsismo metafísico implique un solipsismo gnoseológico pero no a la inversa, dado que no puedo conocer lo que no existe, pero sí puede darse el caso de que algo exista aun cuando yo no pueda conocerlo. Es por eso que es posible aceptar un solipsismo gnoseológico sin comprometerse con uno metafísico.

Si bien Husserl no habla en términos ni de solipsismo metafísico ni de solipsismo gnoseológico, en la *Idea de la fenomenología* sostiene:

¿De dónde sé yo, el cognoscente, y cómo puedo *saber* con seguridad, que no sólo existen mis vivencias, mis actos de conocimiento, sino también lo que ellos conocen, y que, en realidad, *existe* algo que pudiera ponerse frente como objeto del conocimiento? [...] ¿Debo colocarme entonces en el punto de vista del solipsismo?⁵

En este pasaje se presenta una autocrítica a los dos modos posibles de solipsismo mencionados. En primer lugar, al preguntarse cómo puede el yo “saber” que existen objetos a los que refieren los actos intencionales, Husserl advierte una posible objeción contra el modo gnoseológico de entender al solipsismo. En segundo lugar, Husserl lleva más allá esta primera consideración y se pregunta no sólo cómo es posible conocer tales objetos a los que los actos refieren (plano gnoseológico), sino si “existen” los objetos mismos, es decir, si existe aquello que ha de ser conocido (plano metafísico).

En *Filosofía primera*, encontramos también una referencia a los dos posibles tipos de solipsismo. En contraposición al escepticismo, Husserl sostiene que el solipsismo es aquella posición según la cual:

[...] el universo se reduce a mí mismo, yo estoy solo y todo lo demás es en mí ficción subjetiva; por lo menos, *sólo de mí puedo tener conocimiento*⁶.

Es claro que aquí se hace referencia al solipsismo gnoseológico en tanto se plantea que sólo del propio yo se puede tener conocimiento. En lo concerniente a la posible objeción de solipsismo metafísico, Husserl advierte que:

5 Hua II, 20. Énfasis añadido.

6 Hua VII, 69. Énfasis añadido.

[...] una posible subjetividad trascendental en general no puede ser meramente entendida como una posible subjetividad singular sino también como una posible subjetividad comunicativa, y en el punto más alto como una subjetividad tal que unifica una multiplicidad de sujetos trascendentales individuales, puramente en el plano de la conciencia, esto es, mediante posibles actos de conciencia intersubjetivos, en una posible *totalidad*. Hasta dónde sea en general concebible una subjetividad 'solipsista', fuera de toda comunidad, es justamente uno de los problemas trascendentales⁷.

De este modo, Husserl plantea la cuestión acerca de la existencia de otras subjetividades trascendentales aparte de la nuestra. Pensar una subjetividad solipsista es ya un problema trascendental porque el ser de la subjetividad mundana es comunicativo, y, por tanto, el ser de la subjetividad trascendental también tendrá que serlo.

Con ello queda planteado que es posible que, en un primer momento de la exposición, al ocuparse del problema del conocimiento en cuanto tal, los análisis fenomenológicos corran el riesgo de caer en una postura solipsista tanto gnoseológica como metafísica. Ahora veamos, cómo este riesgo puede también plantearse no ya al considerar el conocimiento en general sino en relación con los otros sujetos.

I. 2. *EL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO EN RELACIÓN CON EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD*

Husserl relaciona el problema del solipsismo con la teoría de la intersubjetividad cuando señala, en el epílogo a *Ideas*, que en exposiciones primeras de la fenomenología trascendental falta:

[...] la toma de posición explícita sobre el problema del solipsismo trascendental, o sea, sobre la intersubjetividad trascendental, sobre la referencia esencial del mundo objetivo que tiene validez para mí a los otros que tienen validez para mí⁸.

Husserl establece dos modos de entender el problema del solipsismo en relación con la experiencia de lo extraño. Estos dos modos pueden subsumirse en las dos formas de solipsismo presentadas.

Por un lado, solipsismo puede significar el mundo constituido exclusivamente en mí, es decir, se plantea la posibilidad de imaginar que un sujeto, que

7 Hua VII, 257-258.

8 Hua V, 150.

existe solo en un mundo circundante, no remitiera en lo más mínimo su sentido de ser a otros. Por otro lado, el solipsismo parece ser inevitable, en tanto el mundo, que es para mí, agota su sentido de ser sólo a partir de la conciencia del sujeto meditante. En otras palabras, si el mundo extrae su sentido a partir de mi conciencia, entonces ¿cómo evitar el solipsismo?⁹ A partir, de esta consideración, Husserl plantea una posible objeción:

Si el mundo sólo es el sistema de polos de intencionalidad inmanente de la así llamada experiencia objetiva, esto es, me es inmanente, aun cuando bajo la idea de un mundo identificable hacia el infinito en mi inmanencia en verificación concordante, entonces soy un *solus ipse*¹⁰.

Ateniéndonos a esta doble consideración, se puede establecer que el primer modo de entender el solipsismo es más bien gnoseológico, en tanto se plantea que el sujeto no remite sus sentidos constituidos a otros sujetos, lo cual equivale a decir que todos los sentidos que posee son constituidos exclusivamente y sólo a partir de él, pero ello no implica que no existan otros sujetos constituyentes. Por otra parte, puede establecerse que el segundo modo de considerar al solipsismo es más bien metafísico puesto que la cuestión se plantea en términos de si existe otra conciencia que también sea dadora de sentido.

Podemos adelantar, como lo hace el mismo Husserl, que la respuesta a esta situación se encuentra en el hecho de que el mundo se revelará, una vez que la reducción trascendental sea ejecutada completamente como “unidad de mis experiencias, pero no como mera unidad de mis experiencias (efectivas y posibles naturalmente), sino en su sentido propio según unidad de experiencia intersubjetiva”¹¹.

Cabe recordar que la V. Meditación se inicia con el problema del solipsismo, con aquella “objeción que podría parecer seria”¹² y ello se debe a que la consecuencia de la IV Meditación, como señala Ricoeur, es que el sentido del mundo termina siendo sólo una explicitación del ego, la exégesis de su vida concreta. Esta situación monadológica implica que el ego absorba en sí mismo todas las diferencias. Si el sentido del otro se constituye *en y a partir*

9 Cf. Hua XV, 562.

10 Hua XIV, 350.

11 Hua XIV, 350.

12 Hua I, 121; *MC*, p. 149. En relación a este tema, Husserl también se pregunta: “¿Es solipsista, por tanto, la investigación fenomenológica? ¿No limita la investigación al yo individual y, más concretamente, al campo de sus fenómenos psíquicos individuales?” (Hua XIII, 154; Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994, p.89. De aquí en adelante *PF*).

de mí, se plantea el problema acerca de cómo es que el otro ego conserva, sin embargo, una originalidad, una especificidad¹³. Al intentar hacer frente a esta dificultad, Husserl debe conciliar dos exigencias aparentemente opuestas. Por un lado, debe llevar a cabo la reducción hasta su ejecución final y mantenerse en la constitución del sentido “otro” en y a partir de mí, y, por el otro, si quiere constituir al otro en cuanto tal, sin anular su alteridad, debe tener en cuenta la originalidad, la especificidad de la experiencia del otro, precisamente como experiencia de otro yo distinto al mío.

Habiendo planteado el problema en relación con la experiencia del otro, se analizará a continuación cómo la fenomenología refuta tanto al solipsismo metafísico como al solipsismo gnoseológico.

II. REFUTACIÓN DEL SOLIPSISMO METAFÍSICO

Si se analiza detenidamente el método de la reducción trascendental, se comprende que en ningún momento se llega a la situación en la que el ego es el único sujeto que existe en el mundo. Consideremos entonces cómo procede la reducción trascendental.

Con la epojé fenomenológica, primer momento de la reducción trascendental, se suspenden las creencias ingenuas en la existencia de los objetos mundanos, pero de ningún modo se duda —a diferencia de la duda cartesiana— sobre la existencia de los objetos mismos. Se trata más bien de una neutralización de los actos de la conciencia y correlativamente se ponen entre paréntesis las objetividades de nuestros actos. Pero la puesta entre paréntesis de la tesis general de la actitud natural sigue existiendo como lo colocado entre paréntesis y así es posible analizar el sentido del objeto sin hacer referencia a su ser o existencia en el sentido de la actitud natural.

En el curso titulado “Problemas fundamentales de la fenomenología” Husserl sostiene:

Puede decirse que la descabellada teoría del conocimiento propia del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica, pero en el mismo objetivo de la desconexión de la trascendencia, *se confunde la inmanencia psicológica y psicologista con la verdaderamente fenomenológica*¹⁴.

13 Cf. Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p. 198.

14 Hua XIII, 154; *PF*, p. 89. El subrayado es nuestro.

Con ello se advierte que al confundir la inmanencia psicológica -que es justamente solipsista- con la fenomenológica, pasan desapercibidas las tres acepciones de inmanencia y trascendencia, que Husserl distinguiera tanto en estas lecciones como en la *Idea de la fenomenología*.

En la *Idea de la fenomenología*, Husserl presenta dos conceptos de inmanencia y sus correspondientes acepciones de trascendencia. Con la reducción fenomenológica se debe desconectar todo aquello que haga referencia a lo trascendente, es decir, a la trascendencia objetiva. De tal modo ahora sólo contamos con la *cogitatio* y el *cogitatum*, y ello cual permite captar un “carácter interno del fenómeno”¹⁵ de la conciencia pura. Husserl sostiene que “mirada más atentamente, por cierto, la trascendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por ‘dado en el verdadero sentido’ o ‘dado inmanentemente’ se entiende el estar contenido como ingrediente”¹⁶. Se manifiesta un primer sentido de inmanencia trascendental de los actos frente a la trascendencia del objeto que no está en el acto. Con ello, el objeto intencional queda fuera de la inmanencia. Así, lo trascendente es el objeto intencional que no está en el acto.

Husserl agrega que “todavía hay, sin embargo, otra *trascendencia*, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto*”¹⁷. Este captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo constituye el concepto pleno de evidencia. De aquí que, en un segundo sentido, es trascendente todo conocimiento no evidente¹⁸, es decir, todo lo dable del objeto. Del lado de la trascendencia queda “todo el resto, ante todo lo no presente aunque consciente como objeto”¹⁹. Correlativamente, del lado de la inmanencia “está sólo lo visto”. De allí que la inmanencia en su segunda acepción incluya lo realmente dado, es decir, lo dado en forma clara y evidente. Tenemos entonces la inmanencia trascendental de lo dado o presente en persona con evidencia frente a la trascendencia del ser mentado que no está presente en persona. Queda del lado de la inmanencia además de los ingredientes del acto, el objeto dado con evidencia. Este segundo concepto de inmanencia trascendental introduce una parte del objeto en la inmanencia fenomenológica.

Pero el examen de Husserl no se detiene aquí. Con el objetivo de ampliar el campo de los análisis fenomenológicos y advirtiendo la insuficiencia de la

15 Hua II, 46.

16 Hua II, 35.

17 Hua II, 35.

18 Cf. Javier de San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 57.

19 Hua XIII, 170-171; *PF*, p. 106.

vía cartesiana, Husserl incorpora nuevos aspectos del *cogitatum* en un tercer concepto de inmanencia. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, al analizar la esfera de la inmanencia, se encuentra que lo que se da en la vida subjetiva es un entramado en el que el ahora implica una retención y una protensión. Se introduce del lado de la inmanencia no sólo el objeto dado sino lo dable del objeto, es decir, sus horizontes. Del lado de la trascendencia queda el objeto que no es ni dado ni dable, es decir, el objeto de la actitud natural. Lo trascendente es aquello que no es dado ni implicado en lo dado y, por tanto, no es fenómeno sino naturaleza, aquello a lo que se aplica la reducción.

Luego de esta breve aclaración, estamos en condiciones de clarificar la diferencia entre la inmanencia fenomenológica y la inmanencia psicológica. La reducción trascendental exige desconectar toda trascendencia mundana, y ello implica que “al mismo tiempo se reduce el concepto de inmanencia real como ingrediente (*reelle Immanenz*), ella no significa más la inmanencia real (*reale Immanenz*), inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno psíquico real”²⁰. De este modo, Husserl muestra cómo los tres sentidos de inmanencia fenomenológica, que presuponen la reducción trascendental, se distinguen de la inmanencia psicológica, que justamente no presupone la reducción sino solamente la reducción psicológica que se lleva a cabo en la actitud natural. En la inmanencia psicológica, el correlato intencional es una representación que, por estar incluido realmente en la conciencia humana, no puede ir más allá de sí misma y acceder a objetos trascendentes. En la inmanencia fenomenológica, en cambio, se constituyen los objetos trascendentes como correlatos intencionales de experiencias efectivas y posibles y son impensables objetos fuera de este sistema de experiencia. La inmanencia fenomenológica abarca: i) el acto intencional, ii) el objeto intencional dado con evidencia y iii) el objeto dable con sus horizontes. Esto significa que la reducción trascendental “no conduce meramente al curso *actual* de la conciencia (y mi polo yo) sino que cada cosa de la experiencia [...] es ‘índice’ para una multiplicidad infinita de posibles experiencias”²¹. Esta particularidad de la inmanencia fenomenológica posibilita el camino para la consideración del alter ego, pues, dado que el análisis fenomenológico incluye aspectos trascendentes que la inmanencia psicológica dejaba de lado, es posible a través del análisis de las implicaciones intencionales acceder al otro. Entonces el objeto es “*a la vez índice para correspondientes sistemas de experiencia eo ipso empatizados* en los otros ajenos”²². Mediante el análisis de estas implicaciones es posible llegar al otro y, en última instancia,

20 Hua II, 7.

21 Hua VIII, 434.

22 Hua XIII, 228.

asignarle un carácter trascendental. Por el contrario, la inmanencia psicológica cierra el acceso al estudio del otro porque queda limitada al ámbito de la propia conciencia psicológica.

De modo tal que, como sostiene Husserl, la adjudicación de solipsismo a la fenomenología ignora el principio directriz de la reducción fenomenológica y equipara la inmanencia psicológica, que es solipsista, con la fenomenológica. Debido a esta errónea interpretación, pareciera que sólo existe lo dado en la inmanencia psicológica.

Por consiguiente, podemos decir que la fenomenología en tanto método de análisis no conduce a un solipsismo metafísico. De todos modos, se ha de reconocer que el método fenomenológico, en tanto reduce la experiencia del mundo a mis experiencias constituyentes, conduce a un estado de limitación, que Husserl llama “limitación solipsista” (*solipsistische Beschränkung*)²³. Más aún, Husserl sostiene que “como fenomenólogo soy necesariamente solipsista, aunque no en el ridículo sentido habitual, que arraiga en la actitud natural, sino precisamente en el trascendental”²⁴. Más adelante afirma que “eso no significa que la reducción fenomenológica da por resultado solo el *ego* propio, sino que ella es justamente limitada. Por razones metódicas muy importantes es incluso necesario, en amplios trechos de la investigación, limitarse deliberadamente de esta manera, esto es, esbozar en primer lugar, una egología sistemática por así decirlo como una *fenomenología solipsista*”²⁵.

Si bien la situación solipsista ha de ser superada, por el momento “estamos en una situación desagradable –precisamente en la del solipsismo trascendental”²⁶. A partir de lo examinado, podemos agregar que esa situación desagradable es equiparable a la del solipsismo gnoseológico.

III. REFUTACIÓN DEL SOLIPSISMO GNOSEOLÓGICO

III. 1. PLANTEO DEL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO GNOSEOLÓGICO EN RELACIÓN CON LA INTERSUBJETIVIDAD

El problema del solipsismo gnoseológico en relación con el problema de la intersubjetividad se puede plantear del siguiente modo:

23 Hua XIV, 83.

24 Hua VIII, 174.

25 Hua VIII, 176.

26 Hua VIII, 185.

¿Qué sucede con otros egos que no son mera representación ni lo representado en mí, unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino conforme a su sentido, justamente otros?²⁷

La cuestión estriba en determinar cómo se accede a los otros sujetos desde la inmanencia. En otras palabras, hay que mostrar “cómo llego yo desde mi ego a otros egos, que, como otros, no existen realmente en mí, sino que en mí hay sólo conciencia de ellos”²⁸.

Más aún, al final de los párrafos dedicados a la reformulación de la V Meditación, Husserl nos dice que mediante esta consideración general se pone al descubierto el sentido pleno y propio del idealismo fenomenológico-trascendental y sostiene: “La apariencia de un solipsismo desaparece, aun cuando la tesis guarde la validez fundamental, de que todo lo que es para mí puede extraer su sentido de ser a partir de mí mismo, a partir de mi esfera de conciencia. Este idealismo da como resultado una monadología, [...]”²⁹. Husserl aclara que esto no significa una construcción metafísica.

Ahora bien, el solipsismo gnoseológico parece equipararse a la actitud solipsista, según la cual la constitución del mundo solipsista se lleva a cabo solamente a partir de las efectuaciones intencionales del *solus ipse*.

III. 2. CARACTERIZACIÓN DE LA REDUCCIÓN SOLIPSISTA

A modo de introducción, se puede recordar que con la reducción trascendental el mundo, con inclusión de los otros, se convierte en fenómeno. En un segundo momento metódico, cuando la subjetividad trascendental al analizarse a sí misma, cuestiona la limitación o ilimitación de ese campo de ser trascendental, la reducción trascendental se torna reducción egológica. En otros términos, la reducción egológica tiene lugar cuando el yo de la reducción se pregunta por el alcance de la vida trascendental, es decir, si ella queda reducida a su curso de conciencia o se extiende más allá. La reducción egológica presenta dos momentos que preparan el camino para la reducción intersubjetiva. El primero es la reducción solipsista y el segundo, es la reducción primordial (estática) en que los otros quedan excluidos. Con la siguiente cita queda claro que Husserl diferencia ambos momentos de la reducción egológica:

El mundo solipsista reducido no debe ser confundido con el mundo primordial, o la reducción solipsista con la reducción primordial³⁰.

27 Hua I, 121; *MC*, p. 149.

28 Hua I, 122; *MC*, p. 150.

29 Hua XV, 20. Cf. Hua I, 174.

30 Hua XV, 51.

Luego de este breve preludeo, podemos comenzar con la caracterización de la reducción solipsista. Es posible por abstracción, dice Husserl, alcanzar un mundo solipsista: “mediante esta ‘abstracción’ ganamos lo que yo nombré también el mundo ‘solipsista’ y la consideración ‘solipsista’ del mundo”³¹. La cosmovisión del mundo solipsista puede ser obtenida por “abstracción (abstracción solipsista): exclusión de todos los seres espirituales de la naturaleza, exclusión de todo ser individual dado mediante empatía”³². De tal forma, se produce una exclusión de todas las capas de aprehensión que reposan en la empatía³³. Y con esto se nos abre el siguiente problema. Hemos de preguntarnos qué diferencia hay entre la reducción solipsista y la reducción a la esfera de propiedad, en la que también se excluye la empatía y se procede mediante abstracción.

La exclusión de la empatía se produce mediante una ficción sobre el mundo predado intersubjetivamente. Se trata de la ficción del *solus ipse* en un mundo fingido. Ahora podemos especificar qué tipo de abstracción es la que tiene lugar aquí. Se trata de una abstracción fictiva. Por el momento, podemos decir que el mundo solipsista es el resultado de una configuración de sentido producto del *solus ipse*, en tanto se “hace abstracción”, se “suprime en el pensamiento” (*wegdenken*)³⁴ o se “saca del paso” (*wegbringen*)³⁵ a los otros.

Intentemos entonces caracterizar este “suprimir en el pensar” o “sacar del paso” que lleva a cabo la epojé de la reducción solipsista. “Hacer abstracción” de los otros implica simplemente dejarlos fuera de tema, significa hacer abstracción de todas las intervenciones de la empatía³⁶. No obstante, en esta ficción, el mundo solipsista reducido es una ficción o variación arbitraria del mundo natural donde los otros permanecen presupuestos aunque no se los tome en cuenta. Mas esto significa que la reducción solipsista no da como resultado un solipsismo metafísico.

A partir de lo considerado, se anuncia la diferencia entre la reducción solipsista y la reducción a la esfera de lo propio. La diferencia entre ambas reducciones radica, por un lado, en el mecanismo que las pone en marcha, y, por el otro, en aquello que se abstrae. En primer lugar, el mecanismo de la reducción solipsista, a diferencia de la reducción a lo propio, recurre a una ficción abstractiva. La ficción es en sí misma un procedimiento abstractivo puesto que se separan determinados caracteres con el objetivo de imaginar algo que carece de efectividad. La reduc-

31 Hua XIV, 109.

32 Hua XIII, 410.

33 Cf. Hua XIII, 361.

34 Hua XV, 50.

35 Hua XV, 50.

36 Cf. Hua XIV, 82.

ción solipsista aísla al yo al excluir la empatía y crea un mundo fingido sobre la base de la variación de un mundo intersubjetivo ya dado. Por el contrario, el mecanismo de la reducción a la esfera de lo propio no es ni un mero aislar al yo, ni una variación del mundo que mantienen el mundo real intersubjetivamente dado sino que lleva a cabo una deconstrucción de ese mundo.

En segundo lugar, el hecho de que el mecanismo de cada reducción sea distinto hace que también lo que se pone entre paréntesis sea diferente. La ficción abstractiva que excluye los otros en la reducción solipsista, no elimina estratos de la constitución y por ello, justamente, el otro puede permanecer presupuesto. En cambio, en la reducción a la propiedad, los otros quedan directamente excluidos, lo cual significa que la abstracción en este caso equivale a la eliminación de estratos de la constitución. La reducción a la propiedad procede mediante deconstrucción precisamente porque su objetivo es fundamentar la empatía.

III. 3. CARACTERIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA SOLIPSISTA

Mediante una abstracción fictiva la reducción solipsista abstrae las vivencias empáticas y con ello se obtiene la experiencia solipsista. Se ha de analizar ahora qué implica esta experiencia solipsista.

Husserl sostiene que el yo solipsista tiene un mundo circundante constituido solipsísticamente³⁷. Al hacer abstracción de la empatía el yo solipsista cuenta, por un lado, con vivencias subjetivas, a saber, vivencias, que mediante ciertos datos de sensación, tienen funciones constitutivas en los fenómenos de percepción y, por el otro, con el desarrollo subjetivo de su obrar kinestésico. En otras palabras, el sujeto solipsista cuenta con una experiencia de sí dada en la autoconciencia. Según esta consideración, pareciera que la experiencia solipsista es también aquello que se experimenta originalmente en sentido pregnante. Y la esfera original en sentido pregnante es definida como:

ámbito de percepción posible *abstraído de toda empatía* o, para dar forma más precisa a esta expresión confusa, que *no deja valer ningún contenido de empatía, ningún contenido del sujeto extraño como experimentado, por lo tanto la empatía misma como experiencia*³⁸.

Ello muestra que la experiencia original no presenta referencias a los otros sujetos, y por tanto, puede decirse que la experiencia solipsista es experiencia original en sentido pregnante.

37 Cf. Hua XIV, 8, 81.

38 Hua XIV, 387. El subrayado es nuestro.

Recapitulando podemos afirmar que la reducción solipsista implica del lado noético, la exclusión de la empatía y el “suprimir en el pensar” el otro mediante una ficción abstractiva del otro, y correlativamente, del lado noemático, tenemos que los objetos de la experiencia solipsista son objetos que se dan originalmente en sentido pregnante. No obstante, el otro sólo es excluido en la ficción, por lo cual permanece presupuesto, aunque no se lo tome en cuenta.

Como consecuencia de estas consideraciones puede establecerse que el solipsismo gnoseológico, según el cual no sé si hay otras subjetividades trascendentales, es equivalente a la actitud solipsista, según la cual, al hacer una ficción abstractiva de la empatía, el mundo es constituido por la ficción del *solus ipse*, pero ello no descarta que hayan otros sujetos –que por el momento el *solus ipse* no conoce- que también sean constituyentes de mundos. De este modo, se evitaría la equiparación de la posición trascendental con el solipsismo. El modo de salida del solipsismo será la explicitación intencional de las representaciones que tiene el sujeto solipsista.

III. 4. FUNDAMENTO DE MOTIVACIÓN PARA LA SALIDA DE LA FICCIÓN SOLIPSISTA

Hemos dicho que la esfera solipsista se caracteriza por hacer exclusión de la empatía. No obstante, Husserl sostiene que “hay modos de representación necesarios, que ya tienen relación con la empatía”³⁹. Examinemos cómo se originan estas representaciones a través del siguiente ejemplo.

Si apoyamos un pedazo de hierro sobre un cuerpo elástico o blando entonces éste se abolla. Ello muestra que el sujeto experiencia la causalidad física en la esfera solipsista respecto de los objetos materiales⁴⁰. Pero si él mismo entra en esa relación, la causalidad no es meramente física sino psicofísica.

Si mi mano se golpea contra una mesa, obtengo como resultado una consecuencia no-física, que es, en este caso, la “sensación de presión” (*Druckempfindung*). Esta sensación no pertenece a un estrato físico, como el mero choque entre cuerpos materiales sino que es psico-física⁴¹. Husserl dice “tenemos entonces una proto-existencia de condicionalidad psicofísica, y en verdad ya en el ámbito de la experiencia solipsista”⁴².

En virtud de esta causalidad psicofísica entre los objetos del mundo externo y mi cuerpo propio y gracias a que el yo tiene un “sistema de las posibilidades ideales del ser-otro de mi yo”⁴³, puedo imaginar que, si una ficción de mi cuerpo

39 Hua XIII, 361.

40 Cf. Hua XIII, 361.

41 Cf. Hua XIII, 362, 390.

42 Hua XIII, 363.

43 Hua XIV, 161.

propio estuviera allá y percibiera la misma mesa allá que yo estoy percibiendo aquí y se chocara contra ella, tendría la presentación de aquel escorzo que yo sólo puedo apresentar y su correspondiente sensación de presión. De esta forma, surgen en mí respecto de ese cuerpo ahí representaciones que no se limitan a estados físicos del cuerpo sino que incluyen representaciones psicofísicas que provienen del hecho de poner en consideración otro cuerpo, aunque sea el mío puesto fuera de sí en otro lugar. El origen de estas representaciones, que exceden lo meramente físico e inauguran el ámbito de la causalidad psico-física, es sólo posible porque la naturaleza del cuerpo propio no es solamente física, sino que implica un estrato somatológico.

Husserl afirma que a mí como *solus ipse* no me es dada la realidad de la psique de mi cuerpo propio “en tanto no haya apercibido otros hombres como tales o en tanto yo no me ‘trasponga fuera’ de mi cuerpo propio y haya imaginado una movilidad libre en el espacio”⁴⁴. Se indican de este modo dos caminos que conducen a la constitución de la psique junto con el propio cuerpo propio. Uno está dado por la mediación de la corporalidad extraña, y el otro por la consideración del propio cuerpo propio allá fingido. En este segundo capto, “en el modo de la empatía”⁴⁵, mi cuerpo propio como un segundo cuerpo propio extraño. Esta consideración nos lleva a analizar la ficción en tanto presentificación.

En el caso de la ficción, el yo ficcionante tiene de sí como yo fingido experiencia de su sí mismo y de su cuerpo propio, sus campos de sentido, sus movimientos, sus apariciones y de un aquí y ahora, todo en el modo de la ficción. Si bien el cuerpo propio no puede alejarse de o acercarse a sí mismo como sí lo puede hacer respecto de los otros objetos, es decir, si bien “no puedo ‘alejarme a voluntad’ de mí como a otros cuerpos (en el modo originario como a otros cuerpos)”, sin embargo, y esto es lo que permite la fantasía, “puedo representármelo alejado, análogamente como a otros cuerpos: como si él fuera mero cuerpo”⁴⁶. Yo finjo ahora cómo se me aparecería mi segundo cuerpo fingido y situado allá. Yo “me” finjo en tanto observado por mí, me traslado hacia allá en la imaginación y al allá pertenecen entonces las apariciones externas concernientes a mi cuerpo fingido. A partir de allí, identifico mi cuerpo propio con el cuerpo que aparece externamente. Enlazo como idéntico, en una unidad de conciencia, mi cuerpo propio dado con aquel cuerpo físico propio (*Leibkörper*), “el que, porque es el mismo cuerpo, llega a ser consciente también *eo ipso* como cuerpo de aquel sujeto empírico que aparece a sí mismo, y por consiguiente ‘aparece’

44 Hua XIV, 82.

45 Hua XIV, 82.

46 Hua XIII, 278.

ahora en la consideración externa el cuerpo físico propio precisamente como cuerpo propio, o sea, ‘aparece’ con él ‘externamente’ el sujeto empírico⁴⁷. Esta aparición está afectada por una intencionalidad que implica la “aparición externa de un cuerpo, que es idéntico con el cuerpo que es comprensible a partir de un correrse afuera, portador de un sujeto que se aparece a sí mismo con este cuerpo físico, esto es, que aparece en una aparición-‘interna’⁴⁸. De este modo, se produce un “trasladar fuera” (*Hinausversetzung*)⁴⁹, “moverse afuera” (*Hinausbewegen*)⁵⁰ o “correrse afuera” (*Herausrückung*)⁵¹ el propio cuerpo propio en otro cuerpo físico propio fingido.

Haber llegado hasta acá permite dar el siguiente paso: “El cuerpo físico que aparece externamente es mentado como el mismo que en una aparición interna es cuerpo propio del yo”⁵².

El punto focal de este argumento está dado por la ficción del “como si yo estuviera allí”, gracias a la cual yo tendría desde allí una aparición distinta del mundo, y ello implica que es posible una “duplicación” del yo como duplicación que da lugar a otro yo, esto es, a dos sujetos con dos cuerpos. Con la ficción, el yo tiene la posibilidad de dar lugar a un nuevo mundo fingido. Así se distingue el mundo efectivo del mundo fantaseado: el primero implica un acto posicional y el segundo un acto *cuasi*-posicional⁵³. Todo en la fantasía transcurre en el modo del “como si”, el percibir y lo percibido en la fantasía tienen la modificación del ‘como si’. En rigor, la experiencia del otro no necesita de la dación efectiva de él, dado que “para lograr la posibilidad de la experiencia de la aparición externa de un yo extraño, manifiestamente *no* necesito de la experiencia efectiva del mismo”⁵⁴.

Husserl señala que hay un “actuar dentro” (*hineinwirken*) de la fantasía intencional en el contenido fantaseado. Con el objetivo de aclarar lo dicho, analicemos el ejemplo que Husserl mismo nos presenta: yo fantaseo un paisaje con un grupo de árboles, hombres, centauros, animales fabulosos en lucha. Yo pertenezco a este mundo fantaseado, en tanto estoy implicado como co-luchador. De los árboles fantaseados, algunos están en primer plano, otros permanecen en el trasfondo, algunos a la derecha, otros a la izquierda. Todas estas palabras: derecha, izquierda, delante, atrás, desde arriba, etc., “son evidentemente expre-

47 Hua XIII, 262.

48 Hua XIII, 263.

49 Hua XIII, 253.

50 Hua XIII, 253.

51 Cf. Hua XIII, 263.

52 Hua XIII, 263.

53 Cf. Hua VIII, 115.

54 Hua XIII, 253. El subrayado es nuestro.

siones ocasionales y tienen referencia esencial al yo que examina y percibe, que lleva en sí el punto cero del espacio orientado y de todas sus dimensiones de orientación”⁵⁵.

Ahora bien, el yo fantaseante puede en cualquier momento ejecutar un cambio de actitud y volver de la fantasía de la lucha del centauro a sus modos de dación orientados, a su yo reflexionante y a todos sus actos correspondientes. Ello ocurre cuando el yo reflexionante explicita el yo fantaseante y el yo fantaseado.

Se ponen así tres yoes de manifiesto. En primer lugar, contamos con un sujeto fantaseante que percibe en el modo del como-si. En un segundo momento me descubro como implícito en la escena, es decir, me descubro como yo fantaseado. Tenemos por el momento dos yoes. Por un lado, el yo fantaseante que lleva a cabo la fantasía y, por el otro, se presenta un yo extraño bajo la forma de un ser-de-otro-modo del yo⁵⁶, que es el yo fingido que actúa en la fantasía. Este es el yo fantaseado que están en la escena de fantasía. Pero es posible reflexionar sobre esa fantasía. Surge así un tercer yo, el yo reflexionante, que es el que pone de relieve los contenidos de la fantasía, y se distingue del yo fantaseante porque éste podría fantasear sin reflexionar, sin darse cuenta de que reflexiona. La función del yo reflexionante será, precisamente, poder llevar a cabo la doble reflexión “sobre” y “en” la fantasía. De esta cuestión nos ocupamos a continuación.

En tanto presentificación, podemos hacer una doble reducción *sobre* la ficción y *en* la ficción. Según la primera reducción, lo aprehendido en la ficción de mi cuerpo propio puesto afuera puede ser reducido a mis operaciones, esto es, a las operaciones del sujeto que lleva a cabo la ficción. Justamente esta primera reducción nos revela que en esta experiencia hay una conciencia ficcionada extraña, cuyas vivencias no son las propias sino las de otro sujeto fingido, las del yo fantaseado. A partir de la segunda reducción se gana un segundo yo y una segunda conciencia que no son míos sino de otro yo fingido o de mi ser-de-otro-modo fingido.

Ahora bien, puedo representarme este curso de vivencias fingido, es decir, tener imágenes de vivencias que concuerden con mi yo extraño fingido. Tomemos el ejemplo anterior del percibir una mesa. Cuando percibo una mesa, los escorzos no vistos o apresentados son co-mentados por mí, y advierto que el cuerpo propio extraño fingido también podría percibir el escorzo que yo

55 Hua VIII, 116.

56 La terminología corresponde a Moreno Márquez. El autor distingue la alteridad radical, el ser-otro-que-yo de la modificación en el yo, es decir, el otro en el ser-de-otro-modo del yo. Cf. César Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989, p. 225.

apresento. Esta representación que excede el ámbito de lo físico da la base para establecer que hay vivencias del yo fingido que son similares a las mías.

Al hacer la reflexión “en” mi vivencia fictiva de mi propio cuerpo como cuerpo físico propio puesto fuera, pongo al descubierto que ese cuerpo, que percibe el escorzo que yo solamente miento, también tendría, al igual que mi efectivo cuerpo propio, una subjetividad trascendental. Mediante una reducción “en” la ficción de mi cuerpo propio pongo de manifiesto que el cuerpo físico propio puesto allá es sustrato de un sujeto también solipsista que tiene como correlato su mundo solipsista y experimenta la causalidad psicofísica⁵⁷.

La representación contradictoria del estar aquí y allá a la vez, se vuelve concordante –y abre un camino de gran importancia- al permitir tomar la duplicación como duplicación: “Yo *a priori* no puedo estar aquí y allá al mismo tiempo, pero aquí y allá puede estar un igual, yo aquí y ahí un yo igual y además también un yo más o menos meramente semejante”⁵⁸. Tengo, en primer lugar, la apercepción de mi cuerpo propio en mi cuerpo, y puedo, en segundo lugar, por medio de la proyección fingida allá, percibirlo como cuerpo fingido, como mi cuerpo físico propio allá, que justamente por ser mío exige la legítima adjudicación del carácter de cuerpo propio, punto cero de orientación, y esto permite sospechar que sea sede de una subjetividad trascendental.

Sin embargo, la subjetividad trascendental extraña es tan sólo posible. Husserl dice que “con esto se duplica el yo como yo empírico y un yo extraño puede constituirse conscientemente aquí, sólo como posibilidad”⁵⁹. Pero en la fantasía “no tengo al otro en una presentificación directa. No es ningún recuerdo sino un análogo, sin duda un término no claro. Sensaciones, intuiciones, juicios, etc., que no son míos, que sólo ‘imagino’, los pongo sin embargo como co-presentaciones etc. de un cuerpo propio extraño, y no los pongo en concordancia con mi vida, y a una con mi cuerpo propio que se me aparece”⁶⁰. En la empatía el yo tiene experiencia de la conciencia del yo extraño, no porque viva y perciba en percepción interna sino porque ella es un tipo de presentificación⁶¹. Husserl advierte que no se ha de confundir la empatía con la imagen de fantasía, pues, interpretar así a la empatía implicaría que es posible intuir “en el otro su vivencia de modo completamente inmediato”⁶². Estos análisis en torno a la fantasía y el como-si pueden considerarse como “puntos de partida para la teoría de la empatía”⁶³.

57 Cf. Hua XIII, 371.

58 Hua XIII, 264.

59 Hua XIII, 268.

60 Hua XIV, 162.

61 Cf. Hua XIII, 187-188; *PF*, pp.122-123.

62 Hua XIII, 188; *PF*, p. 123-124.

63 Hua XIV, 163.

Por el momento sólo se ha mostrado, que de darse otro cuerpo propio, éste manifestaría las mismas características somatológicas que el mío. En este sentido, es que la reducción solipsista es una forma preliminar y propedéutica de la reducción primordial, en la que efectivamente se tienen experiencias empáticas que implican experiencias de otro⁶⁴. Utilizamos la expresión “propedéutica” porque la reducción solipsista muestra un camino posible para la teoría de la empatía, en tanto funciona como motivación para efectuar una duplicación del yo y sugerir la posibilidad de ir más allá mostrando qué sucedería si se pusiera en consideración la aparición de otro cuerpo propio, aunque sea fingido. Aun cuando se haga abstracción de la empatía, como sucede en la reducción solipsista, surgen modos de representación que tienen relación con ella. La empatía propiamente dicha es la experiencia de otros sujetos y surge al considerar el ingreso de otros yoes fenoménicos dentro mi campo de percepción. Pero sabemos que en la experiencia solipsista los otros están presupuestos y eso implica que la relación no se establezca con un otro-que-yo efectivo sino con un ser-de-otro-modo del yo. A la relación que se establece entre el yo y el otro yo fingido o cuerpo propio extraño fingido o propio cuerpo propio puesto fuera no puede, por principio, llamársela empática. De allí que Husserl hable en términos de “introyección trasladada”, “correrse afuera”, “trasladarse afuera”.

La reducción solipsista ha de ser radicalizada y cuando el otro sea plenamente excluido y no meramente presupuesto, se dará lugar a la reducción primordial estática o reducción a la esfera de lo propio, cuya finalidad es la fundamentación de la empatía. Así, una vez fundamentada la empatía se podrá legitimar la condición trascendental del otro.

Veamos ahora la relación entre el problema del solipsismo gnoseológico y nuestro análisis de la reducción solipsista.

IV. CONCLUSIÓN

En primer lugar, se ha intentado mostrar que la reducción trascendental no conduce a un solipsismo metafísico y que el aparente solipsismo gnoseológico, que en un principio se equipara con la actitud solipsista, será superado cuando la reducción solipsista sea radicalizada.

64 A diferencia de la primordialidad fundacional, cuyo objetivo es la fundamentación de la empatía y para ello pone entre paréntesis las vivencias empáticas con sus correlatos, la primordialidad experiencial sólo pone entre paréntesis la validez para mí de la experiencia que tienen otros. Para ampliar este tema Cf. Nam-in Lee, “Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl’s Fifth Cartesian Meditation” en *Husserl Studies*, Vol. 18, N° 3, 2002, pp. 165-183.

Mediante una reflexión *en* la presentificación de la ficción de la *Hinaussetzung* o *Herausrückung* del cuerpo propio pongo al descubierto que ese cuerpo físico propio puesto fuera también tendría una subjetividad trascendental, análoga a la mía.

Podemos concluir que incluso cuando se intenta hacer una ficción radical como la del yo solipsista y de su correspondiente mundo solipsista, no obstante surgen representaciones que tienen relación con la empatía. Y con ello surgen actos de conciencia, que si bien no son empáticos, posibilitan un “trasladarse fuera”. De este modo, la reducción solipsista se presenta como uno de los modos de acceso –propedéutico e introductorio– en el complejo camino que conduce a la constitución de la intersubjetividad trascendental.

Por otra parte, con la reducción al *solus ipse* se pone fuera de juego mediante ficción abstractiva toda referencia a la empatía. Se trata de un “experimento de pensamiento solipsista”⁶⁵. Con otras palabras, “el *solus ipse* no es en verdad digno de su nombre. La abstracción que hemos efectuado como intelectivamente justificada, no procura el *hombre* aislado o la *personalidad* humana aislada”⁶⁶. Estas afirmaciones permiten sospechar que la “esfera solipsista” no sea una esfera propiamente dicha como sí los son las esferas primordial y egológica, cuyas reducciones no proceden mediante ficción. Una lectura atenta muestra que Husserl no se refiere al ámbito solipsista en términos de “esfera”, sino más bien como “autoexperiencia solipsista” (*solipsistische Selbsterfahrung*)⁶⁷, “actitud interna solipsista” (*solipsistische Inneneinstellung*)⁶⁸, “contemplación solipsista” (*solipsistische Betrachtung*)⁶⁹, “intuición solipsista” (*solipsistische Anschauung*)⁷⁰, “vista interna” (*Innenansicht*)⁷¹, “mundo interno solipsista” (*solipsistische Innenwelt*)⁷². Más aún Husserl afirma: “digamos ahora siempre ‘actitud solipsista’ [...] Contra ello podemos hablar de percepción externa solipsista, de experiencia solipsista, de cosa externa solipsista”⁷³. A tal punto dicho ámbito pareciera no ser una esfera en sentido propio, que no se lleva a cabo una epojé para alcanzarla sino un mero “suprimir en el pensar”.

65 Hua IV, 81; *Ideas II*, p. 113.

66 Hua IV, 81; *Ideas II*, p. 114.

67 Hua XIV, 57, 59.

68 Hua XIV, 81, 82.

69 Hua XIV, 76.

70 Hua XIV, 76.

71 Hua XIV, 84.

72 Hua XIV, 110. Sin embargo, Husserl utiliza, aunque en escasas oportunidades, la expresión “esfera solipsista” (*solipsistische Sphäre*) (Hua XIV, 9, 87).

73 Hua XIII, 360-361.

Lo que nos interesa sugerir es que más que una esfera propiamente dicha, la experiencia solipsista es una limitación de la esfera egológica, dado que Husserl mismo –como hemos visto– habla de “la limitación solipsista” (*solipsistische Beschränkung*)⁷⁴ y sostiene que para la distinción entre lo interno y lo externo falta una terminología adecuada y por eso escribe entre paréntesis “solipsista” al referir al modo interno y entre paréntesis “comunicativo” al referirse al modo externo⁷⁵. Para enfatizar esta lectura, tengamos en cuenta que Husserl también habla de un “cuerpo propio interno” (*Innenleib*)⁷⁶ en lugar de cuerpo propio solipsista.

Una exégesis adecuada ha de mostrar que la fenomenología alcanza su verdadera plenitud cuando la subjetividad trascendental descubre el alcance de todas sus dimensiones. Con tal propósito, se trata de seguir el proceso que permite ganar los elementos necesarios para ofrecer una adecuada descripción de la experiencia de lo extraño. De allí que comenzar con la reducción solipsista no implique asimilar la fenomenología a un solipsismo trascendental. Por el contrario, “el solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior”⁷⁷. El recto comienzo del filosofar exige una “inversión” (*Umsturz*) universal. Husserl afirma que “en la inversión universal debe ser incluido también el ser del mundo y todo lo que él encierra”⁷⁸.

Hemos intentado mostrar, como sostiene Ricoeur, que es posible “el vencimiento del solipsismo sin el sacrificio de la egología”⁷⁹. Las interpretaciones que adjudican a la fenomenología una postura solipsista se basan solamente en el carácter incompleto de la exposición, cuestión de la que Husserl era plenamente consciente: “La objeción del solipsismo nunca debería haber sido planteada según una comprensión más profunda de mi exposición como objeción contra el idealismo fenomenológico, sino sólo como objeción contra el estado de incompleto de mi exposición”⁸⁰. Contra ello, Husserl ya había advertido malas interpretaciones de la reducción trascendental: “A partir de las malas interpretaciones del sentido y del resultado de la reducción fenomenológica se origina, como dije, la opinión de que una fenomenología pura sea sólo posible como egología trascendental”⁸¹.

74 Hua XIV, 83.

75 Hua XIV, 110.

76 Hua XIV, 10.

77 Hua I, 69; *MC*, p. 77.

78 Hua VIII, 68.

79 Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 206.

80 Hua V, 151.

81 Hua VIII, 181.

Así, la actitud solipsista se presenta como un momento inicial necesario para la reflexión trascendental, en la medida en que “[...] la toma de conciencia de sí mismo, que el filósofo comenzante tiene que efectuar, no debe ser efectuada en la actitud natural comunicativa sino por así decirlo en la actitud solipsista”⁸².

Consideramos, junto con Waldenfels, que cuando Husserl se refiere al solipsismo ya sea como postura metafísica o gnoseológica, piensa en una autoexperiencia, que es una “experiencia de pasaje” (*Durchgangserfahrung*) y no una “experiencia ‘terminal’” (*‘terminierende’ Erfahrung*)⁸³.

Natalia Carolina Petrillo es becaria en el Consejo Superior de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET) y profesora de Filosofía del lenguaje en la Universidad Nacional de general San Martín. Es autora de “Sobre los múltiples sentidos de la reducción primordial y su diferencia con la reducción a la propiedad”, *Escritos de Filosofía*, 43 (2003), pp.301-320, y de “La constitución de la intersubjetividad histórica trascendental según los aportes de los escritos complementarios de la VI Meditación de E. Fink”, *Revista Iberoamericana de Filosofía*, México, 109 (2004), pp. 37-61.

E-mail: nataliapetrillo@hotmail.com

82 Hua VIII, 59.

83 Cf. Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 41, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 26.

