

## EL SOLIPSISMO EN LA FILOSOFIA DE HUSSERL<sup>1</sup>

Javier SAN MARTÍN  
UNED, Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral

### Introducción

Quizás parezca desfasado abordar una vez más el problema del solipsismo en la obra de Husserl con cierta garantía de aportar algo nuevo. La fenomenología trascendental sería una filosofía solipsista cuyo mayor pecado -epígono necesario de la filosofía burguesa- sería el hacer violencia, no ya al mundo de la "actitud natural" (al adoptar la "actitud fenomenológica" por la que consideramos el modo en que el mundo es dado originalmente), sino que haría violencia al mismo mundo original.

El mundo es de entrada una realidad intersubjetiva; el hombre es un ser social que originalmente vive en comunidad. La fenomenología trascendental de Husserl está contaminada de raíz, de ahí que sus intentos de solucionar solipsistamente el problema del otro no erradiquen el mal de fondo, porque acepta de antemano, e.d. como **pre**-juicio, la posibilidad de un yo trascendental aislado apodicticamente evidente.

El método de Husserl es en parte un método descriptivo fenomenológico; gracias a él se descubren importantes aspectos de la realidad óntico-social muy aprovechables aunque difícilmente

---

<sup>1</sup> El presente trabajo fue redactado inmediatamente después de presentar mi tesis doctoral, por tanto procede del mes de junio de 1972. La advertencia es necesaria, porque está redactado antes de la publicación de los textos sobre la intersubjetividad (Vol. XIII, XIV y XV de Husserliana), razón por la que no se citan esos textos. Esa publicación, por otro lado, creo que no alteró el posible valor del texto como un ejercicio de aclarar un punto importante de la problemática husserliana, teniendo en cuenta sólo las obras publicadas hasta entonces.

conciliables con el trascendentalismo solipsista inicial. El hecho mismo de que en Husserl se dé toda una fenomenología intersubjetiva es una prueba patente del fracaso del intento trascendental de la filosofía burguesa. la fenomenología ha de ser depurada de todo aquel elemento que la envicia para convertirse en un método de análisis del mundo original y de la realidad humana que se presenta socialmente.

Mas, ¿cómo es posible en una misma obra por una parte el trascendentalismo solipsista y por otra la fenomenología intersubjetiva en aparente contradicción con aquella? ¿No vio Husserl esa contradicción? Por otro lado toda la fenomenología se ve afectada por ese problema. ¿No se basará quizás en algún malentendido todavía no aclarado?

La incompatibilidad del trascendentalismo solipsista con la intersubjetividad aparece en el contexto de la reducción trascendental. En la reducción, se dice habitualmente, se descubre un yo trascendental que goza del predicado de apodicticidad, mientras que todo lo trascendente a él es presuntivo. Puesto que la fenomenología trascendental de Husserl pretende ser una ciencia estricta constituida exclusivamente por verdades apodicticas, todo el reino de lo intersubjetivo ha de caer fuera del trascendentalismo estricto y riguroso, alineándose más bien del lado de lo presuntivo o pre-juicial.

Parece evidente que la fórmula peculiar de la fenomenología trascendental de Husserl, como ciencia apodictica de la subjetividad trascendental, se debe al método de la reducción. Quizás los problemas que proceden o rodean a la fenomenología en relación a la comprensión de lo social procedan de una falta de comprensión de la reducción misma. Pues bien, para descubrir un posible malentendido en la reducción misma, nos podemos preguntar si es usual entender el solipsismo a partir de la reducción o más bien la reducción a partir del solipsismo. Este enfoque, que más adelante se nos mostrará como la comprensión de la reducción por la epojé, puede ser ejemplificado del modo siguiente: cuando Husserl expone sistemáticamente la reducción trascendental en *Ideas* en 1913 parece evidente que ésta nos lleva al solipsismo porque "no hay ningún contrasentido en la posibilidad de que no exista ninguna de

las conciencias ajenas que afirmo en la experiencia intrafectiva<sup>2</sup>., sin embargo, aún no ha sido planteado el problema del solipsismo. Más aún, ya en ese año se habla de la constitución intersubjetiva<sup>3</sup> y de la experiencia intersubjetiva<sup>4</sup>. Temáticamente, es decir, de un modo explícito, la reducción no llevaba al solipsismo.

De la inadecuación de la experiencia externa deduce Husserl la posibilidad de la no-existencia de lo trascendente dado en esa experiencia, e.d. la presuntividad del mundo y de los otros. Esta consecuencia es tematizada como una afirmación del solipsismo, y la reducción es, por tanto, entendida como el método que nos lleva a él. ¿Por qué no intentar al revés, elucidar el solipsismo a partir de la reducción interpretando ésta independientemente del solipsismo?. Tal vez de este modo podamos hallar una respuesta auténtica a este problema y así aportar algo nuevo en la crítica de Husserl que nos podría cambiar en cierto modo las perspectivas de interpretación de su obra.

Está claro que aquí no podemos desarrollar en toda su amplitud la interpretación de la reducción independiente del solipsismo según las diversas etapas de aquélla. Nos limitaremos a exponer las diversas acepciones del solipsismo según los diversos momentos que se dan en el movimiento reductivo. Nuestra contribución a solucionar de forma más coherente de como se ha hecho hasta ahora el problema del solipsismo, consiste fundamentalmente en señalar con claridad los diversos tipos de solipsismo que Husserl diferencia. El que emprendamos esta interpretación sobre unas bases, me atrevería a afirmar, nuevas, justifica este trabajo.

## 1.- El solipsismo escéptico

En la introducción hemos visto un contraste entre la reducción y el desarrollo de la fenomenología. Este contraste presenta rasgos característicos ya en *Ideen I* (1913); por una parte se afirma la

---

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Ha. III, pág. 107. Trad. española, pág. 105.

<sup>3</sup> Op. cit., pág. 372. *Ideas*, pág. 363.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

presuntividad de los otros y por otro lado la intersubjetividad de la constitución, pues toda constitución se desarrolla en diversas etapas -que han de ser interpretadas como capas abstractas-, mas una de estas etapas es la intersubjetiva. Este contraste, que la crítica lleva a flagrante contradicción, se constituyó inmediatamente después de la redacción del citado primer tomo de *Ideas* en el problema del solipsismo.

"Parece" que la fenomenología sólo es posible como solipsista, nos dice en las *Meditaciones cartesianas* y en la *Erste Philosophie*<sup>5</sup>; e.d. parece que la reducción lleva al solipsismo, cuando por otro lado se ve que la constitución da una capa intersubjetiva. ¿Por qué la reducción trascendental lleva esa "aparición de solipsismo"? ¿en qué consiste esa aparición?

No sería oportuno comenzar dilucidando ese solipsismo que vamos a llamar **aparente** consecuente a la reducción trascendental, porque tal vez sea motivado, y lo que entonces nos interesa es su motivación. Nos interesa aquello que en la reducción produce esa aparición. Lo que motiva el solipsismo aparente (del que trataremos en el próximo párrafo) es el **solipsismo escéptico** consecuente a la crítica de la experiencia. Justamente el no haber tematizado este solipsismo escéptico lleva a la contradicción que la crítica ha visto habitualmente en Husserl. La tematización de este solipsismo escéptico hubiera requerido, por otro lado, todo un replanteamiento de la reducción.

¿Qué es este solipsismo escéptico? Consiste en admitir la posibilidad de la no existencia de los otros, tal como hemos visto que afirma Husserl en *Ideen I*<sup>6</sup>. En efecto, en la aplicación de la crítica general del mundo a los otros, tenemos una epojé de los otros porque "los hombres me son dados originalmente sólo por ciertas experiencias mías externas, a saber sólo porque me están dadas ciertas cosas que se destacan como cuerpos (*Leiber*)... y se destacan porque en ellos se encarna una vida animica, un sentir,

---

<sup>5</sup> cfr. E. Husserl. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ha. I, pág. 69; *Erste Philosophie (1923/1924)*, II parte, Ha. VIII, pág. 174. cfr. También *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, M. Niemeyer, Halle, 1929, pág. 213 ss.

<sup>6</sup> *Ideen I*, pág. 107.

un representar, una vida de sentimientos, un querer, etc."<sup>7</sup>. Si estas experiencias mías perdieran su armonía, los otros dejarían de existir para mí. Si admito que "toda experiencia posible que pueda tener de los hombres supone la experiencia espacial de cosas"<sup>8</sup>, he de admitir que, si la armonía que reina en el desarrollo de esas experiencias se rompe, "ya no podría hablar de animales y hombres existentes"<sup>9</sup>. Como nunca puedo estar apodicticamente seguro de la existencia del mundo, tampoco lo estaré de los otros. Con la reducción han de caer los otros, y así queda fundado el solipsismo.

En la crítica de la experiencia no es que dude de la realidad exterior al yo apodictico, -del mundo y de los otros- sino que se manifiesta su carácter presuntivo, en virtud del cual la realidad exterior, y los otros en cuanto que forman parte de ella, son ineficaces de cara a la fundamentación de la ciencia estricta. Esta elucidación de la presuntividad de los otros, que consiste en mostrar la posibilidad de su no existencia, es la que instaura el solipsismo escéptico.

Provisionalmente podemos afirmar que toda tematización del solipsismo en la obra de Husserl depende de este solipsismo escéptico; el alcance del sentido del solipsismo, tal como es habitualmente entendido, está en estrecha relación con él. Ahora bien, el hecho de que este tipo de solipsismo quede sin tematizar tiene como posible consecuencia confundir un eventual sentido legítimo del solipsismo con el sentido peyorativo que tiene a su base el escéptico.

El solipsismo escéptico ha de ser visto exclusivamente a través de la crítica de la experiencia; ésta es la fundamentación cartesiana<sup>10</sup> de la epojé. Lo que obliga a llevar a cabo la epojé respecto a toda trascendencia, es la presuntividad de los otros y del mundo. El nivel de esta crítica es el mismo que el nivel cartesiano, e.d. un

---

<sup>7</sup> *Erste Philosophie II*, (citaremos en adelante *EPh II*) pág. 56.

<sup>8</sup> *EPh II*, pág. 64.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> El cap. II de la "Meditación fenomenológica fundamental" de *Ideen I* es la exposición de una motivación de la reducción, cfr. *Nachwort* en *Ha V*, pág. 148s. Husserl mismo llama a este camino "cartesiano"; cfr. *EPh II*, pág. 127 y *C.M.*, pág. 69.

nivel natural; de ahí que el solipsismo escéptico sea una tesis afirmada en la actitud natural.

La actitud natural se caracteriza por el hecho de admitir la distinción tradicional entre el mundo en sí y la representación del mundo, o si se quiere, por la admisión de un mundo en sí independiente del hombre y al cual pertenecemos como realidades. La actividad psíquica en la cual se conoce o se transforma ese mundo en realidad humana es advenediza y superable. Pues bien, en la crítica de la experiencia, y más concretamente en la crítica de la experiencia de los otros, se da este mismo esquema, pues aquello cuya no-existencia se admite como posible es lo trascendente al yo, e.d. el mundo y los otros. La crítica de la experiencia no duda de la existencia del mundo en sí sino que muestra su presuntividad.

En consecuencia, el solipsismo que acompaña a la epojé motivada en la crítica de la experiencia, -e.d. motivada cartesianamente- es, en definitiva, un solipsismo natural, es decir, afirmado totalmente en y desde la actitud natural.

## 2.- El solipsismo "im natürlichen lächerlichen Sinne"

El solipsismo escéptico se reduce, pues, a un solipsismo natural. Veamos ahora expresamente éste último. Evidentemente, Husserl no hace *expressis verbis* la reducción del uno al otro, puesto que no tematizó la problemática 'natural' de la crítica de la experiencia, si bien podemos encontrar indicios inequívocos en este sentido<sup>11</sup>. Sin embargo, el hecho de que para Husserl el solipsismo de la fenomenología trascendental sea *aparente* (tercer concepto de solipsismo del que trataremos en el párrafo siguiente) nos indica que el solipsismo escéptico que lo motiva tampoco es verdadero y que, por tanto, se anula a sí mismo. Su disolución se debe a que es natural, y el solipsismo natural no se puede sostener de un modo legítimo. Nuestra tarea inmediata es probar esta tesis como plenamente husserliana.

---

<sup>11</sup> La crítica que Husserl hace en el *Beilage XX* de la *Erste Philosophie II*, (págs. 432 ss) a los dos caminos de la reducción de los años 1907 y 1910 y que en realidad critican la terminología de la epojé (la "*Ausschaltung*" y el Residuo) es un claro indicio de que Husserl conocía el problema.

Solipsismo natural es aquel "que se basa en la actitud natural"<sup>12</sup>. En esta actitud las cosas son cosas al alcance de todos; son cosas cuyo sentido es el de ser objetos para cualquiera; en la actitud natural hablo un lenguaje inteligible para los de mi mismo idioma: vivimos en una comunidad. ¿Qué puede significar el solipsismo en esta actitud? O que yo me he quedado sólo porque todos los demás han sido destruidos o por un cataclismo o, por ejemplo, por una peste que hubiera causado la muerte de todos menos la mía, o, en segundo lugar, que no existo más que yo, siendo todos los demás "meros" fenómenos ilusorios de mi vida consciente.

Esta última posibilidad es enjuiciada por Husserl con las siguientes palabras: "Un solipsismo que dice: sólo existo yo, el ser anímico, todo lo demás es mero fenómeno -es un sinsentido (*Unsinn*)", porque "Yo presupone No-yo, cuerpo y cosa, yo en sentido natural es persona"<sup>13</sup>. Como nos dice en otro texto, ser hombre es "ser **un** hombre"<sup>14</sup>, e.d. ser miembro de una comunidad, es ser social, pues como hombre está de hecho en un contexto familiar (*in einem generativen Zusammenhang*) y en una historicidad; mi pasado es histórico, no es meramente pasado sino configurado en comunidad<sup>15</sup>. De ahí que nos diga también en un Manuscrito inédito que al sentido del hombre corresponde tener "un horizonte abierto de otros"<sup>16</sup>.

El sentido "hombre" incluye una realidad objetiva, "algo real en el mundo objetivo"; mas la objetividad encierra en sí necesariamente el sentido de "*Für Jedermann*", "para cualquiera"; por eso, yo como hombre tengo en mi horizonte el sentido de otros seres humanos. Mi realidad corporal no es exclusivamente mía, sino que es también "para los otros"; mi cuerpo tiene un exterior al alcance de los demás; mi lenguaje es intersubjetivo; de ahí que pretender

---

<sup>12</sup> *EPh*, II, pág. 174.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pág. 496.

<sup>14</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Ha, VI, (citaremos K.) pág. 256.

<sup>15</sup> *Ib.*

<sup>16</sup> *Mns. B I 5/V*, pág. 12 s.

que los otros son meros fenómenos y que sólo yo existo como hombre, es una contradicción, porque sería la destrucción de mi mismo ser hombre.

La segunda alternativa, el que yo "me quede" solo en el mundo o por "una matanza de los hombres y de los animales"<sup>17</sup> o por una peste universal<sup>18</sup> de la que solamente me salvara yo, es radicalmente distinta; en primer lugar representa una posibilidad fáctica; en segundo lugar, aunque yo me quedara solo, sería un hombre aislado, pero no solipsista: "El único sujeto humano que quedara seguiría siendo un sujeto humano, e.d. el objeto intersubjetivo que se aprehende y pone como tal"<sup>19</sup>. Ciertamente sería yo un hombre aislado, pero "semejante estar sólo no cambia nada en el sentido natural del mundo de ser experimentable por cualquiera"<sup>20</sup>. El estar solo -por la reflexión o el enclaustramiento- o el quedarse solo -por la peste- no significa en absoluto que "soy" sólo yo. Esta última afirmación es un sinsentido pues afirma lo que niega, de ahí que Husserl llame al solipsismo natural "ridículo" (*lächerlich*)<sup>21</sup>. En cuanto el solipsismo escéptico se reduce al natural se niega a sí mismo.

### 3.- La reducción y el solipsismo aparente

Hemos visto que los dos sentidos de solipsismo hasta ahora comentados se reducen a uno, por lo demás inadmisibles. Sin embargo, Husserl habla del solipsismo; de un "experimento solipsista"<sup>22</sup>; de una apariencia de solipsismo; de que como fenomenólogo "soy necesariamente solipsista" y de que al comienzo

---

<sup>17</sup> *Ideen II*, Ha. IV, pág. 81.

<sup>18</sup> C.M., pág. 125.

<sup>19</sup> *Ideen II*, pág. 81.

<sup>20</sup> C.M., pág. 125.

<sup>21</sup> *EPh. II*, pág. 174.

<sup>22</sup> *Ideen II*, pág. 81.



hemos de "proyectar una fenomenología solipsista"<sup>23</sup>. ¿Es esta fenomenología solipsista con un solipsismo aparente?

En las *Meditaciones cartesianas* nos dice Husserl: "Parece (*es scheint*) que el objeto no sólo primero sino también único [de la fenomenología] es y puede ser sólo mi yo trascendental, el yo del que filosofa"<sup>24</sup>. La fenomenología empieza "como egología pura" y así nos condena "*wie es scheint*" (como parece) a un solipsismo trascendental. Esa "egología pura" es solipsista. ¿Es este solipsismo al que aparentemente nos condena la fenomenología el mismo que el de la egología solipsista? La respuesta, como intentaremos probar, es que aquí se sobreponen otros dos conceptos de solipsismo, por una parte el **solipsismo aparente** y por otra el **fenomenológico-trascendental**, cuyo sentido trataremos de delimitar en la sección siguiente. Este último es auténtico, y ha de ser radicalmente diferenciado del aparente.

Sobra decir que ya no nos movemos en el solipsismo natural escéptico, que propiamente era también aparente, pues se disolvía a sí mismo, sino que nos movemos ya en un solipsismo trascendental como consecuencia -por lo menos **aparentemente**- de la reducción trascendental. ¿Por qué dice Husserl que la reducción lleva la **apariciencia** de un solipsismo? ¿Qué es este **solipsismo aparente** resultado de la reducción?

Antes de seguir adelante conviene advertir que la frase husserliana '*es scheint*', (parece o aparece) como muy bien anota Theunissen<sup>25</sup>, tiene dos sentidos: el de '*anscheinend*', en el sentido de 'revelar la situación real', por un lado, y por otro, el de '*scheinbar*', en el sentido de que lo revelado se manifiesta como 'mera apariciencia'. Aplicado al **solipsismo aparente** podemos decir que al principio 'aparente' significa lo primero, e.d. que con la reducción

---

<sup>23</sup> *EPh. II*, pág. 176.

<sup>24</sup> C.M., pág. 69.

<sup>25</sup> Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlín, 1965. pág. 17. No nos toca, por lo demás, hacer una serie de acotaciones a este valioso libro, de un gran acierto y sutileza en lo que se refiere a los análisis de la constitución del otro en Husserl, pero fundamentalmente equivocado en lo que expone sobre la reducción y sobre todo en la comprensión de la reducción primordial como un desarrollo de la trascendental. Desconoce totalmente la reducción intersubjetiva.

la fenomenología se revela como solipsista, porque la reducción descubriría la situación real de aquella ciencia apodicticamente fundada; pero después ese revelarse como solipsista se ha de desvanecer en puro *Schein*, en mera apariencia. De ahí que la pregunta clave sea por qué la reducción lleva "aparentemente" el solipsismo mientras que "su desarrollo consecuente de acuerdo a su propio a su propio sentido lleva a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental"<sup>26</sup>, de forma que "la reducción al yo trascendental sólo lleva la apariencia (*den Schein*) de una ciencia que ha de permanecer solipsista." (ib.). ¿No habrá quizás en el mismo concepto de la reducción algo que impida ver con toda claridad aquel sentido que, desarrollado, lleva a la fenomenología intersubjetiva? Ese núcleo confuso sería, por otro lado, el que motiva el solipsismo aparente.

Por otra parte sabemos por el mismo Husserl que el mantener el solipsismo aparente inicial es "un malentender el verdadero sentido de la reducción fenomenológica"<sup>27</sup>.

La apariencia del solipsismo en la esfera trascendental no se refiere solamente al solipsismo de la trascendentalidad sino también y fundamentalmente a la trascendentalidad del solipsismo. En realidad ambas afirmaciones son equivalentes. Si la esfera trascendental no es solipsista porque su solipsismo es aparente, es que del solipsismo no se puede afirmar la trascendentalidad. Esto nos indica que el elemento que se ha de dar en la reducción para motivarlo no es trascendental. El solipsismo aparentemente trascendental, que sigue a la puesta en práctica de la reducción trascendental, es sólo aparentemente trascendental porque en realidad es natural. En consecuencia el núcleo de la reducción que lo motiva es también natural, e.d. un núcleo cuya conceptualidad es natural y que por tanto sólo en la actitud natural puede afirmarse.

¿De dónde proviene esta intromisión en el seno de la reducción trascendental de un núcleo natural? Indudablemente de **la necesidad del comienzo**. La fenomenología trascendental, que se ha de iniciar con la reducción trascendental, empieza necesaria-

---

<sup>26</sup> C.M., pág. 69.

<sup>27</sup> *EPh. II*, pág. 174.

mente en la actitud natural, ha de empezar mundanamente. La reducción tiene necesariamente su "*weltlichen Einsatz*"<sup>28</sup>, por usar las acertadas palabras de E. Fink, es decir, su comienzo mundano. Mantener en la reducción este "*weltlichen Einsatz*", esta irrupción mundana, es lo que lleva al solipsismo trascendental aparente.

Sin embargo, no faltarán quienes opinen que Husserl contradice esta opinión, que por otro lado está aún por determinar, en la que nos remitimos a la irrupción mundana de la reducción, a su "irrupción mundana". En efecto, el solipsismo sería la posición exclusiva -por supuesto en la esfera trascendental- de mi propio yo como existente, teniendo que ser tomados todos los demás como meros fenómenos: "ciertamente pertenece al sentido de la reducción trascendental que al comienzo no pone ninguna otra cosa como existente sino el yo y lo que está contenido en él"<sup>29</sup>, porque sólo él se muestra como apodictico, mientras que todo lo demás se manifiesta como mera "*Wircklichkeitsanspruch*", mera pretensión de ser<sup>30</sup>, que podría ser un sueño coherente<sup>31</sup>. La apodicticidad del yo se afirma frente a la presuntividad de todo lo demás, que permanece en el mismo sentido que tenía antes pero sólo como "*gemeint*", sólo como mención.

No podemos detenernos en un análisis serio del proceso de la primera "Meditación cartesiana" de Husserl, que intenta ponernos en el camino de lo apodictico como única posibilidad de fundamentación de una ciencia estricta. Es indudable que las consideraciones allí expuestas sobre la evidencia, la apodicticidad, etc. son válidas también para la fenomenología trascendental, e.d. son 'neutrales', en terminología técnica; pero en el momento en que estas consideraciones han de motivar el paso a la trascendentalidad, han de dejar su carácter neutral para moldearse de nuevo

---

<sup>28</sup> Fink, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, en *Studien zur Phänomenologie*, La Haya, 1966, pág. 113. En este artículo no desarrolla Fink las consecuencias de la necesidad de este "Einsatz", ni reconoce que el mismo Husserl sigue más de una vez, sobre todo en el problema del otro, atado a la conceptualidad mundana.

<sup>29</sup> C.M., pág. 69.

<sup>30</sup> O.C., pág. 59.

<sup>31</sup> O.C., pág. 57.

según la conceptualidad natural adhiriéndose al "camino cartesiano" del que habla Husserl. El hecho mismo de que Husserl considere el verdadero desarrollo de la reducción como una "*wesentliche Abweichung vom Cartesianischen Gang*"<sup>32</sup>, ratifica, en primer lugar, que el camino seguido hasta ahora es el cartesiano; en segundo lugar, que ese motivo cartesiano es el que provoca la apariencia de solipsismo, y finalmente, que el desarrollo mismo de la reducción llevada a reducción a la intersubjetividad, es incompatible con la vía cartesiana, vía, como hemos dicho, emprendida también en el cap. II de la "meditación fenomenológica fundamental" de *Ideen I*.

La raíz del solipsismo trascendental aparente está de nuevo en la crítica natural-cartesiana de la experiencia, y el motivo para que se meta en la esfera trascendental está en que la reducción, que teóricamente ha de superar la actitud natural, es entendida a partir de su inserción mundana, de su "*irrupción mundana*".

Pero si, por otro lado, es posible esa "*Abweichung*", es porque en la reducción ha de haber un elemento distinto del cartesiano que posibilite la superación o descubrimiento del solipsismo aparente como mera apariencia. Mientras la reducción trascendental lleve el "*Schein*", la apariencia del solipsismo, es que no es propiamente trascendental, que está minada por la actitud natural, por una conceptualidad natural, y en definitiva, por el planteamiento de la epojé con su consecuencia, el solipsismo escéptico.

El **solipsismo aparente** no es otra cosa sino la intromisión del **solipsismo escéptico** en la esfera trascendental, que por esa misma intromisión deja de ser trascendental. Si la reducción ha de ser la consecución de la esfera trascendental, ha de superar la actitud natural y con ella su propia irrupción mundana, su propio "*weltlichen Einsatz*", en el que se funda el solipsismo, tanto el escéptico como el aparente. La reducción ha de superar la conceptualidad básica natural de la epojé y del solipsismo consecuente si ha de ser reducción trascendental. El solipsismo trascendental aparente indica que la reducción no descubre la esfera trascendental porque es entendida a partir de la epojé. Sólo puede descubrirla

---

<sup>32</sup> "Una divergencia esencial de la vía cartesiana" C.M., pág. 69.

si es entendida independiente de esa conceptualidad natural de la epojé.

#### **4.- La reducción primordial y el solipsismo trascendental abstracto**

Según Husserl, tal como hemos visto al comienzo de la sección anterior, la fenomenología ha de empezar proyectando una fenomenología solipsista, la egología pura; también adelantábamos que el solipsismo de esta egología no era aparente sino auténtico, con un sentido legítimo y que, por lo tanto, no ha de estar en oposición al desarrollo de la reducción, sino que más bien ha de ser exigido por éste. Mas, ¿por qué la fenomenología ha de empezar solipsistamente? Si esta necesidad es motivada por el cartesianismo natural de la epojé, e.d. por el solipsismo escéptico, sería una necesidad aparente; de ahí que, si como solipsismo ha de ser legítimo, su motivación ha de ser también otra. En este párrafo nos toca encontrar esa motivación así como el posible sentido legítimo de un solipsismo en la fenomenología.

Para entender este significado legítimo del solipsismo trascendental permítaseme avanzar brevemente qué es la reducción trascendental despojada de ese núcleo natural, e.d. puramente como reducción. Hemos dicho que la reducción nos ha de llevar a la esfera trascendental sin introducir en ella subrepticamente una conceptualidad natural. Tal vez lo más típico de esta actitud natural o de su conceptualidad, sea la distinción entre el mundo en sí y mi representación del mundo, que a su vez pertenece al en sí del mundo; la independencia del mundo respecto a la conciencia se extiende en la actitud natural hasta la misma conciencia que posee su en sí; la reducción es la superación de esta actitud invirtiéndola en la dependencia de todo respecto a la subjetividad. Si antes de la reducción teníamos, por una parte, el mundo en sí, y por otra mi representación, el nóema psicológico del mundo, por la reducción el mundo se convierte en nóema trascendental; el mundo en sí pasa a formar parte del nóema trascendental; el en sí de la conciencia y del nóema psicológico es reabsorbido en el nóema trascendental. La noematización trascendental del mundo lleva a la superación de la división entre el mundo y la representación del mundo.

Pues bien, por este planteamiento de la reducción, vemos que la superación o supresión de esa "tensión entre la representación del mundo... y el mundo mismo"<sup>33</sup>, se ve en peligro al entrar los otros en consideración, pues, al aparecer los otros, el mundo en sí vuelve a reclamar su independencia frente a las diversas representaciones del mundo que los diversos sujetos tiene. La reducción ha de convertir todo en nóema trascendental; pero la noematización trascendental de mi cuerpo y del cuerpo de los otros lleva a consecuencias distintas de la de las cosas; una de estas consecuencias es que el nóema trascendental "yo hombre" o el nóema trascendental "otro" incluyen una nóesis trascendental; si en el caso de mí mismo esta nóesis trascendental es mi propia vida trascendental, en el caso del "otro" esta nóesis es la suya con su propia representación del mundo. Esto significa que "aparentemente" la reducción trascendental es incapaz de realizar por sí misma lo que pretende teóricamente o que sólo es reducción si consigue llevar a la trascendentalidad esa diferencia; la práctica total de la reducción exige reducir primero aquello que es mío y luego reducir lo que es de los demás; la reducción se ha de llevar a cabo en dos etapas, que, juntas, constituyen la noematización total del mundo y por lo tanto la superación de la tensión de la que nos habla Husserl.

Lo que la reducción pretende es relativizar el mundo respecto a la subjetividad; la primera etapa consistirá en relativizar, en lo posible, el mundo a **mi** subjetividad, e.d. conseguir aquello del mundo que es exclusivamente relativo a mi subjetividad, o dicho con palabras husserlianas, conseguir lo que me pertenece exclusivamente o lo que sólo es constituido en mi intencionalidad constitutiva. Para conseguir esto se ha de emprender una reducción limitativa de todo aquello que no sea exclusivamente relativizable a mi yo, sino que suponga ya una relación de mi yo a otros; así p.e. todos los predicados culturales y todo el valor intersubjetivo-objetivo del mundo, de las cosas, pues la "relación a una pluralidad de hombres en contacto entre ellos se mete en la aprehensión de las

---

<sup>33</sup> *EPh*, II, pág. 480.

cosas"<sup>34</sup> de modo que todas las cosas son aprehendidas dentro de esta relación como cosas no sólo mías sino de cualquiera.

Tampoco podemos hacer aquí un estudio detallado de esta "reducción primordial" a mi esfera de pertenencia, pues nuestro intento no es exponer la reducción, sino proponer una solución al problema del solipsismo en Husserl. Con este "experimento solipsista"<sup>35</sup> consigo un mundo que tiene el mismo contenido que antes, sólo que sin el sentido de objetividad intersubjetiva; un mundo libre de toda significación extraña a mi intencionalidad. Puesto que todo sentido que haya de darse en mi subjetividad, provenga o no de mi esfera, ha de participar de **ella**, se puede decir que esta esfera de pertenencia es una esfera fundante<sup>36</sup>.

Esta reducción me aísla limitándome a mi sola subjetividad. Pero ¿es posible esta 'creación' del solipsismo cuando surge precisamente por la imposibilidad o dificultad de la constitución de los otros? ¿No será realmente 'ridículo' hablar de "un solipsismo de muchos"<sup>37</sup>, de un solipsismo que "todos" los que reflexionan se deberían crear para sí mismos? Evidentemente sería ridículo, a no ser que entendamos el sentido de este experimento. Husserl nos dice claramente cómo ha de ser entendido. El solipsismo egológico se obtiene mediante una reducción -la primordial, según hemos visto- cuyo carácter fundamental es el ser **abstracta**, o mejor dicho **abstractiva**, con lo cual lo conseguido por ella es algo abstraído o abstracto; este carácter de abstracción es algo constante en las *Meditaciones cartesianas*<sup>38</sup> y la razón hay que verla en el hecho

---

<sup>34</sup> *Ideen II*, pág. 80.

<sup>35</sup> O.C. pág. 81; aquí se ve que la reducción primordial es muy anterior a los años 20-30, pues ese texto proviene del año 1915; cfr. *Ideen II*, pág. 423.

<sup>36</sup> C.M. pág. 127.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimart, Paris, 1945, pág. 412.

<sup>38</sup> La Reducción a mi esfera de pertenencia se hace. "Durch Abstraktion von allem, was mir transzendente Konstitution als Fremdes ergibt..." C.M., pág. 125; un poco más adelante la llama "konstitutiven Abstraktion", lin. 15; en la pág. siguiente habla de "abstraktiv auszuschalten". Pero no sólo habla de esta reducción como algo abstractivo en las *Meditaciones*. Ya en la *Erste Philosophie* de 1923-24 habla de la posibilidad de practicar esta "phänomenologische Abstraktion", pág. 176;

de que es una reducción en el correlato mundo, que en su concre-  
tidad abarca necesariamente el sentido objetivo; si, pues, del  
nóema -pretendidamente trascendental- quito el carácter de la  
objetividad "para cualquiera" (*für Jedermann*), me queda algo  
abstracto, pues lo concreto es la totalidad percibida tal como  
fácticamente se da; de ahí que este experimento o reducción sea,  
usando las anteriores palabras de *Ideen I*, un experimento del  
pensar<sup>39</sup>.

Husserl insiste en la necesidad de que la fenomenología  
proyecte antes de todo una egología solipsista. ¿En qué razones  
fundamenta esta necesidad?. La respuesta nos la ofrece él mismo  
claramente en la *Lógica formal y trascendental* y posteriormente en  
*Krisis*. El hecho de que el mundo esté ahí para nosotros y de que  
sea relativo a la comunidad de la que toma su sentido, es algo que  
se da en mí, e.d. el mundo tiene el sentido de objetividad  
intersubjetiva para mí; **mi** mundo tiene ese sentido de "para todos";  
de ahí que el fenomenólogo tenga que empezar por la  
intencionalidad egológica, analizando aquellas intencionalidades  
que podrían ser llamadas exclusivamente **suyas**. Además "es un  
hecho que es en mí y por mí mismo como los otros tienen un senti-  
do"<sup>40</sup>, luego indefectiblemente el yo tiene la primacía<sup>41</sup>.

Sin embargo, no hemos de exagerar esta fenomenología solipsis-  
ta, sino que hemos de considerarla en su función abstracta como

---

también en otro texto posterior, en la conferencia tenida en Berlín en 1931,  
"Phänomenologie und Anthropologie", habla de que tenemos que prescindir  
"abstraktiv von der transzendentalen Leistung", cfr. *Philosophy and  
phenomenological Research*, II (1941), pág. 13.

<sup>39</sup> "Das solipsistische Gedankenexperiment", *Ideen II*, pág. 81.

<sup>40</sup> "da doch, wie gesagt, das in und aus mir selbst Sinnhaben der Anderen, und  
der Welt für Andere, als Tatsache voliegt" cfr. *Formale und Transzendente Logik*,  
pág. 214.

<sup>41</sup> En la *Krisis* radicaliza esta situación y postula la reducción al yo absoluto "als  
das letztlich einzige Funktionszentrum aller Konstitution" pág. 190. Pero el hecho de  
que no pueda saltar la originariedad de mi propio yo "das seine Einzigkeit und  
persönliche Undeklinierbarkeit nie verlieren kann. (K. pág. 188) no cambia la  
situación descrita anteriormente, porque con la reducción intersubjetiva he de ver  
que yo soy "**ein**" transzendentales Ich unter den Anderen" (ib.). Aquí no podemos  
emprender una interpretación del denso § 54 de la *Krisis* que reúne magistralmente  
las fundamentales tensiones y aporías de la fenomenología trascendental.



una "*philosophische Unterstufe*"<sup>42</sup>, "un nivel filosófico inferior", pues al afirmar que el otro tiene su sentido en y por mí<sup>43</sup>, no se ha de entender que los otros son "unidades sintéticas de verificación en mí"<sup>44</sup>, e.d. meros fenómenos de mi esfera, sino que trascienden esa esfera.

## 5.- La reducción intersubjetiva y el solipsismo

De los párrafos anteriores hemos sacado la conclusión de la legitimidad de un solipsismo con tal que sea visto como un momento abstracto dentro de la totalidad concreta del método; esta consecuencia se obtiene despojando al concepto de solipsismo de todo momento debido a la "irrupción mundana" de la reducción; sin embargo, queremos exponer nuestra opinión de que en la decisión de empezar necesariamente por la reducción al yo absoluto, que sólo por "equivocación se llama yo"<sup>45</sup> y es el único "centro funcional de toda constitución"<sup>46</sup>, decisión que considerada en su sentido auténtico es legítima, se dan indicios de la misma "irrupción mundana", pues nos parece indudable que el **solipsismo escéptico** sigue planeando, porque, a nuestro modo de ver, determina un concepto de constitución.

Al practicar la reducción mediante una conceptualidad natural e introducirse ésta subrepticamente en la esfera trascendental, el planteamiento que se haga de la constitución ha de estar necesariamente influido por ese enfoque. En esta esfera la constitución ha de ser necesariamente neutral, pues la epojé con conceptualidad natural es la aceptación de una postura neutral motivada por el fracaso de la búsqueda de lo apodictico; esta actitud, por ser neutral, nos libera de los problemas de "razón", del ser o no ser<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Etapa filosófica inferior C.M., pág. 69.

<sup>43</sup> C.M., págs. 123; 156; 158; Formale und... 210 y 214.

<sup>44</sup> C.M., pág. 121.

<sup>45</sup> *Kritik*, pág. 188.

<sup>46</sup> Op. cit., pág. 190.

<sup>47</sup> Cfr. *Ideen I*, § 110, pág. 266.

La constitución del otro será así la constitución de una unidad sintético-neutral, que por ser neutral será más bien una "Schein-konstitution"<sup>48</sup>, una constitución aparente, necesariamente abstracta porque el otro no es "unidad sintética de mi esfera" sino precisamente "otro"<sup>49</sup>.

La reducción intersubjetiva es el desarrollo de la reducción trascendental; ésta lleva al **solipsismo aparente** sólo bajo la condición de que esté realizada en la perspectiva de la epojé. ¿Hubiera necesitado Husserl de la etapa egológica solipsista, aun abstracta, si la reducción hubiera entrado desde el principio como intersubjetiva? Tratemos de ver las posibilidades que se anuncian aquí.

La fenomenología es un intento de fundar la filosofía como ciencia estricta. Este ideal se concretizó en la necesidad de un comienzo apodictico; el método de búsqueda de ese comienzo es la reducción practicada a partir de la epojé que nos libera de lo no-apodictico. A la experiencia natural no apodictica sustituye la experiencia trascendental. Pero a la hora de ver si esa experiencia es o no apodictica, Husserl prefiere aplazar el problema de la "Tragweite" (el alcance) del conocimiento trascendental<sup>50</sup>, e.d. cuando en realidad el planteamiento de la apodicticidad ha predeterminado la marcha concreta del movimiento reductivo, dejamos esa motivación para entregarnos "como el investigador de la naturaleza"<sup>51</sup> en una "ingenuidad trascendental" a la investigación del nuevo campo abierto. Mientras la primera motivación ha hecho problemático al Otro, la nueva etapa liberada de la preocupación crítica, de la "crítica apodictica"<sup>52</sup>, no tiene por qué problematizarlo, pues el otro está fácticamente en mi entorno trascendental como está mi subjetividad pasada y mi historia.

---

<sup>48</sup> Cfr. C. Fink, "Vergegenwärtigung und Bild", en *Studien zur Phänomenologie*, pág. 70.

<sup>49</sup> C.M., pág. 121.

<sup>50</sup> Cfr. C.M., pág. 67.

<sup>51</sup> Cfr. C.M., pág. 68 y *EPh. II*, pág. 171.

<sup>52</sup> *EPh. II*, pág. 171.

Tratemos de acercarnos al problema mediante una comparación con mi subjetividad pasada. Mientras la prueba de apodicticidad al comienzo trastorna mi experiencia intersubjetiva, mi relación con los otros, no problematiza en absoluto la relación del yo actual con el yo pasado, la experiencia temporal del yo, y así podemos empezar inmediatamente a analizar la experiencia trascendental en toda su amplitud sin necesidad de una reducción a lo actual<sup>53</sup>. Si pues la búsqueda de la apodicticidad lleva a problematizar al otro, es que de antemano el otro había sido introducido en desventaja con respecto al yo, que ya en la actitud natural prevalecía el yo-hombre sobre el otro-hombre, contra lo que según veíamos en el número II, afirmaba el propio Husserl. La reducción es introducida solipsistamente y sólo en su desarrollo corregida; es introducida en la ideología que dominaba en la filosofía, en la que se aceptaba al sujeto individual por encima de la sociedad, el sujeto absoluto sobre la encarnación, la autonomía de los seres autónomos sobre su estar necesariamente fundado. En el desarrollo de los postulados iniciales se invierte la perspectiva y se reconoce el 'desarrollo' de la reducción, que de antemano había de estar posibilitado por la misma. Si ese desarrollo no ha de estar en contradicción con la reducción, lo ha de estar con el solipsismo, e.d. que éste está descartado desde el comienzo, lo cual significa que la reducción ha de ser intersubjetiva desde el principio.

En efecto, si Husserl admite que el hombre es social, que es esencialmente "**un**" hombre, como hemos visto anteriormente, así como el hombre es esencialmente temporal; si, por otro lado, la reducción convierte todo en nóema trascendental consiguiendo el yo trascendental a partir del yo mundano, tenemos que la reducción que noematiza el mundo, noematiza el ser humano-mundano del hombre convirtiéndolo en sujeto trascendental; ¿por qué ese sujeto trascendental ha de dejar de ser social? ¿no debería reducir más bien su socialidad a trascendental así como la temporalidad ha de

---

<sup>53</sup> Sin embargo se da en Husserl una preeminencia en ciertos aspectos del presente, pues el recuerdo, p.e. es una modificación intencional de la percepción que es algo actual, aunque no ciertamente de mi percepción actual, sino de una percepción que "fue" actual. Aunque el pasado tenga sentido para mí a través de mi presente, no quiere decir que todo su sentido sea éste que le proviene de mi actualidad.

ser llevada a la trascendentalidad? Así como el sujeto trascendental es un sujeto con un horizonte aperceptivo mundano, con una forma temporal, es igualmente un ser social, es "un" yo trascendental entre otros<sup>54</sup>.

La reducción trascendental no es la reducción del sujeto mundano ya artificialmente aislado en individuo, sin mundo y atemporal, sino que es "la reducción del ser humano en su coexistencia mundana a la intersubjetividad"<sup>55</sup>. El hombre es llevado a sujeto trascendental en cuanto es mundano, temporal y social. Quizás el que Husserl juzgue "el saltar inmediatamente a la intersubjetividad" como "*verkehrt*", equivocado, no porque la intuición intersubjetiva sea falsa, sino porque metódicamente no se ha de olvidar la primacía del yo<sup>56</sup> no pueda explicarse más que por este planeamiento operativo del solipsismo que la misma fenomenología ha superado.

No nos toca aquí exponer los diversos momentos de la reducción intersubjetiva. Con lo expuesto creemos haber cumplido nuestro objetivo: solucionar, desde el mismo Husserl aunque sobre bases nuevas, uno de los problemas que más herejes ha causado en la fenomenología; creemos haber solucionado este problema buscando su origen y los elementos para su desarrollo. Si la fenomenología quiere "traer la experiencia todavía muda a expresión de su propio sentido"<sup>57</sup> y la experiencia del hombre es una experiencia comunitaria, la fenomenología había de elucidar esta experiencia; si al principio no lo hizo, fue porque tomaba la experiencia como algo individual. Husserl era hijo de una tradición que él mismo debería superar. Paradojas de una filosofía que ha de cambiar de camino en su propio caminar.

---

<sup>54</sup> *Krisis*, pág. 188.

<sup>55</sup> *Nachwort*, Ha. V, pág. 150, nota 2.

<sup>56</sup> *Krisis*, pág. 188.

<sup>57</sup> C.M., pág. 77.